اردو دائرہ معارف اسلامیہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہ پنجاب لاہور

شعبہ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور

اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ۱۰

(ڈ — سرھند شریف)

(۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء)

طبع اول

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب) . . . . رئیسِ ادارہ
پروفیسر سیّد محمّد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب) . . . . سینیر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب) . . . . سینیر ایڈیٹر
عبدالمنّان عمر، ایم اے (علیگ) . . . . ایڈیٹر*
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب) . . . . معتمدِ ادارہ
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب) . . . . ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب) . . . . ایڈیٹر

* تا ۳۰ ستمبر ۱۹۷۳ء

مجلسِ انتظامیہ

۱- ڈاکٹر محمّد اجمل، ایم اے، پی ایچ ڈی، وائس چانسلر، دانش گاہِ پنجاب (صدرِ مجلس)
۲- جسٹس ڈاکٹر ایس - اے رحمٰن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور
۳- پروفیسر محمّد علاء الدّین صدّیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، سابق وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور
۴- پروفیسر ڈاکٹر محمّد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اوریئنٹل کالج، لاہور
۵- لفٹننٹ جنرل ناصر علی خاں، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور
۶- جناب معزّالدین احمد، سی-ایس-پی (ریٹائرڈ)، ۳۴-۲ شارع طفیل، لاہور چھاؤنی
۷- معتمدِ مالیات، حکومتِ پنجاب، لاہور
۸- سیّد یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیرِ مالیات، حکومتِ مغربی پاکستان، لاہور
۹- جناب عبدالرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور
۱۰- ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اوریئنٹل کالج، لاہور
۱۱- رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور
۱۲- خازن، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(ا)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

آ، لائڈن ۱ یا ۲ = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی، بار اول یا دوم، لائڈن.

آ، ت = انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی.

آ، ع = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی).

ابن الأبّار = کتاب تَکْمِلَة الصِّلَة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الأبّار : تَکْمِلَة = M. Alarcón y C. A. González : *Apéndice a la adición Codera de* Tecmila، در *Misc. de estudios y textos árabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الأبّار، جلد اوّل = ابن الأبّار: تَکْمِلَة الصِّلَة، *Texte arabe d' aprés un ms. de Fés, tome I, complétànt les deux vol. édités par F. Codera*، بتصحیح A. Bel و محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = بار اوّل، کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C. J. Tornberg، لائڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء؛ بار دوم، کتاب الکامل، قاھرہ ۱۳۰۱ھ؛ بار سوم، کتاب الکامل، قاھرہ، ۱۳۰۳ھ؛ بار چہارم، کتاب الکامل، قاھرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمهٔ فانیان = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمه از فانیان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصِّلة فی اخبار ائمّة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطّوطه = تحفة النُّظّار الخ، مع ترجمه از C. Defrémery اور B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بِرْدی = النّجوم الزاھرة فی مُلوک مصر و القاھرة، W. Popper، برکلے و لائڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تَغْری بِرْدی، قاھرہ = وھی کتاب، قاھرہ ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حَوْقَل = کتاب صُورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II)، بار دوم.

ابن خُرَّداذبه = المَسالک و المَمالک، طبع ڈخویه M. J. de Goeje، لائڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خَلْدون : عِبر (یا العبر) = کتاب العِبَر و دیوان المُبْتَدا و الخَبَر الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خَلْدُون : مقدمة = *Prolégoménes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremére، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خَلْدُون : مقدّمة، ترجمهٔ دیسلان = *Prolégoménes d'Ibn Khaldoun*، ترجمه و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خَلْدُون : مقدّمة، ترجمهٔ روزنتھال = *The Muqaddimah*، ترجمه از Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خَلّکان = وَفَیات الأعْیان، طبع وُسْتنفلٹ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ھیں).

ابن خلّکان، بولاق = وہی کتاب، بولاق ۱۲۷۵ھ۔

ابن خلّکان، قاهره = وہی کتاب، قاهره ۱۳۱۰ھ۔

ابن خلّکان، ترجمهٔ دیسلان = *Biographical Dictionary*، ترجمه از دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رُسْتَه = الأعلاق النفيسة، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رُسْتَه، ویت Wiet = *Les Atours précieux*، ترجمه از G. Wiet، قاهره ۱۹۵۵ء۔

ابن سَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیره، لائڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عِذاری = کتاب البیان المُغْرِب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E.Lévi-Provençal، لائڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد : شَذَرات = شَذَرات الذَّهَب فی أَخْبار مَن ذَهَب، قاهره ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ھیں)۔

ابن الفَقِیه = مختصر کتاب البُلْدان، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قُتَیْبَة : شعر (یا الشعر) = کتاب الشِّعر والشُّعَراء، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قُتَیْبَة : معارف (یا المعارف) = کتاب المَعارِف، طبع وُسْتنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن هشام = کتاب سیرة رسول الله، طبع وُسْتنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابوالفداء : تَقْوِیم = تَقْوِیم البُلْدان، طبع رینو J.-T.Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابوالفداء : تقویم، ترجمه = *Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en francais*، ج ۱ و ۲ / ۱ از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، ج ۲/۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الأدْرِیسی : المغرب = *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈ خویه، لائڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمه جوبار = *Géographie d'Édrisi*، ترجمه از P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن دُرَیْد : الاشتقاق، طبع وُسْتنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک)۔

الاصابة = ابن حجر العسقلانی : الاصابة، ۴ جلد، کلکته ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المَسالک و المَمالک، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء۔

الأغانی [۱]، یا [۲]، یا [۳] = ابوالفرج الاصفهانی : الأغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، بار دوم، قاهره ۱۳۲۳ھ، بار سوم، قاهره ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الأغانی، برونو = کتاب الأغانی کی اکیسویں جلد، طبع برونو R. E. Brünnow، لائڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ۔

الأنباری : نُزْهة = نُزْهَة الأَلِبّاء فی طَبَقات الأُدَباء، قاهره ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی : الفَرْق = الفَرْق بین الفِرَق، طبع محمّد بدر، قاهره ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البَلاذُری : انساب = انساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schlössinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البَلاذُری : انساب، ج ۱ = انساب الأشراف، ج ۱، طبع محمّد حمیدالله، قاهره ۱۹۵۹ء۔

البَلاذُری : فُتُوح = فُتُوح البُلْدان، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۶۶ء۔

بیهقی : تاریخ بیهق = ابوالحسن علی بن زید البیهقی : تاریخ بیهق، طبع احمد بهمنیار، تهران ۱۳۱۷ھ ش۔

بیهقی : تتمّة = ابوالحسن علی بن زید البیهقی : تتمة صوان الحکمة، طبع محمّد شفیع، لاهور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

تاج العروس = محمّد مرتضی بن محمّد الزّبیدی: تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرۃ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمۃ = یتیمۃ الدّہر فی محاسن اہل العصر، دمشق ۱۳۰۴ھ.

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرۃ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۹۳۴ء.

حاجی خلیفہ: جہان نما = استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء.

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمّد شرف الدین یالتقایا S. Yaltkaya و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء.

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء.

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ.

حدود العالم = *The Regions of the World*، ترجمہ از منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI سلسلۂ جدید).

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = نزہۃ القلوب، طبع لیسٹرینج، لائڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII).

خواند امیر = حبیب السیر، (۱) تہران ۱۲۷۱ھ؛ (۲) بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء.

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدّرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ.

الدّمیری = حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں).

دولت شاہ = تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۱ء.

ذہبی: حفّاظ = الذّہبی: تذکرۃ الحفّاظ، ۴ جلد، حیدرآباد ۱۳۱۵ھ.

رحمن علی = تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء.

روضات الجنّات = محمّد باقر خوانساری: روضات الجنّات، طہران ۱۳۰۶ھ.

زامباور، عربی = عربی ترجمہ از محمّد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء.

السّبکی = طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ.

سجلّ عثمانی = محمد ثریا: سجلّ عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ.

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء.

السّمعانی = السمعانی: الانساب، طبع عکسی باعتناء مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX).

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ.

الشہرستانی = الملل و النحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء.

الضّبّی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا Codera و ریبیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III).

الضّوء اللّامع = السّخاوی: الضّوء اللّامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ.

الطّبری = تاریخ الرّسل و الملوک، طبع ڈخویہ وغیرہ، لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء.

عثمانلی مؤلف لری = بروسہ لی محمّد طاہر: عثمانلی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ.

العقد الفرید = ابن عبدربّہ: العقد الفرید، قاہرۃ ۱۳۲۱ھ.

علی جواد = ممالک عثمانیّین تاریخ و جغرافیا لغاتی،

استانبول ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۹ء.
عوفی: لُباب = لُباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء.
عیون الأنباء = طبع مُلّر A. Müller، قاهرة ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء.
غلام سرور، مفتی: خزینة الاصفیاء، لاهور ۱۲۸۳ھ.
غوثی مانڈوی: گلزار ابرار، ترجمۂ اردو موسوم به اذکار ابرار، آگره ۱۳۲۶ھ.
فرِشته = محمّد قاسم فرِشته: گلشن ابراهیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.
فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هش.
فرهنگ آنند راج = منشی محمد بادشاه: فرهنگ آنند راج، ۳ جلد، لکهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.
فقیر محمّد: حدائق الحنفیة، لکهنؤ ۱۹۰۶ء.
فُلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton and Matrin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء.
فهرست (یا الفهرست) = ابن الندیم: کتاب الفهرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.
ابن القفطی = تأریخ الحکماء، طبع لِپّرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.
الکُتُبی: فوات = ابن شاکر الکُتُبی: فَوات الوَفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ.
لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، قاهره ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.
مآثر الأمراء = شاه نواز خان: مآثر الأمراء، Bibl. Indica.
مجالس المؤمنین = نور الله شوستری: مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ هش.
مرآة الجنان = الیافعی: مرآة الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد ۱۳۳۹ھ.
مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان، حیدر آباد ۱۹۵۱ء.

مسعود کیهان = جغرافیای مفصّل ایران، ۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ هش.
المسعودی: مروج = مُروج الذهب، طبع باربیه د مینار و پاوه د کورتی، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.
المسعودی: التنبیه = کتاب التّنبیه و الإشراف، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).
المقدسی = احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۷۷ء (BGA, III).
المقّری: *Analectes* = نَفْح الطّیب فی غُصن الأندلس الرّطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.
المقّری، بولاق = وهی کتاب، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.
منجّم باشی = صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.
میر خواند = روضة الصّفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.
نُزهة الخواطر = حکیم عبدالحی: نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.
نَسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاهرة ۱۹۵۳ء.
الوافی = الصَّفَدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رِٹّر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.
الهَمْدانی = صفة جَزیرة العَرب، طبع مُلّر D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.
یاقوت = مُعْجَم البُلْدان، طبع وستنفلٹ، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).
یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی مَعْرفة الأدیب، طبع مرجلیوث، لائڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء (طبع اناستاتیک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.
یعقوبی (یا الیعقوبی) = تأریخ، طبع هوتسما M. Th. Houtsma، لائڈن ۱۸۸۳ء؛ تأریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.
یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = طبع ڈ خویه، لائڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).
یعقوبی، Wiet = ویت *Ya'qūbi. Les pays*، ترجمه از G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷ء.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghānī : *Tables*=*Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghāni, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger=F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar*=Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asîrlarda Osmanlî. Imparat orluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxlarî*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.*=R. Blachère : *Histoire de la Littèrature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I,II,III=*G. d. A.L.*, *Erster* (*Zweiter*, *Dritter*). *Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i=E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali*=L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie*=V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen*=B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices*=R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51.

Dozy : *Recherches*[3]=*R. Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits*=E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor.=Th.Nöldeke:*Geschichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry*=E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen=H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.*=I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen*=I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*[2]=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme*=*Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR*=J. von Hammer (-Purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*[2]=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire, the same*, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung*=J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil*=M.Th. Houtsma : *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch*=Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Metalworkers* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez: *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalïn = Mehmet Zeki Pakalïn : *Osmanlï Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowan = *Realenzklopaedie des klassischen Altertums.*

Pearson = J.D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.* = C, Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f ; 2nd. Series, Paris 1922 f.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler : *Iran* = B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*[2] = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke,* Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten,* Gotha 1926.

Tomaschek = W.Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter,* Vienna 1891.

Weil : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen,* Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition,* Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam,* Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa,* Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature,* Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ھاے کتب (۱) وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ھیں

AB=*Archives Berbèrs.*

Abh. G.W. Gött. = *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M.=*Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W.=*Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr.=*Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC=*Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIÉO Alger=*Annales de l'Institute d' Études Orientales de l'Université d'Alger.*

AIUON=*Annali dell' Istituto Univ. Orient, di Napoli.*

AM=*Archives Marocaines.*

And.=*Al-Andalus.*

Anth.=*Anthropos.*

Anz. Wien=*Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO=*Acta Orientalia.*

Arab.=*Arabica.*

ArO=*Archiv Orientální.*

ARW=*Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI=*Archaelogical Survey of India.*

ASI, NIS=*the same, New Imperial Series.*

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AÜDTCFD=*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B.=*Bulletin du Comitéde l'Asie Française.*

BAH=*Bibliotheca Arabico-Hispana.*

BASOR=*Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell.=*Türk Tarih Kurumu Belleten.*

BFac. Ar.=*Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or=*Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.*

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=*Bulletin de l'Institut Egyptien.*

BIFAO=*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.*

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=*Boletin de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE=*Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.

BSE²=the same, 2nd ed.

BSL(P)=*Bulletin de la Société de Linguistique* (*de Paris*).

BSO(A)S=*Bulletin of the School of Oriental* (*and African*) *Studies.*

BTLV=*Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* (*van Ned.-Indië*).

BZ=*Byzantinische Zeitschrift.*

COC=*Cahiers de l'Orient Contemporain.*

CT=*Cahiers de Tunisie.*

EI¹—*Encyclopaedia of Islam*, 1st edition.

EI²=*Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.

EIM=*Epigraphia Indo-Moslemica*

ERE=*Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA=*Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ=*Geographical Journal.*

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. Ph.=*Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI=*Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp.=*Hespéris.*

IA=*Islâm Ansiklopedisi* (Türkish).

IBLA=*Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes,* Tunis.

IC=*Islamic Culture.*

IFD=*Ilahiyat Fakültesi Dergesi.*

IG=*Indische Gids.*

IHQ=*Indian Historical Quarterly.*

(۱) انھیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے .

IQ = The Islamic Quarterly.

IRM = International Review of Missions.

Isl. = Der Islam.

JA = Journal Asiatique.

JAfr. S. = Journal of the African Society.

JAOS = Journal of the American Oriental Society.

JAnthr. I = Journal of the Anthropological Institute.

JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

JE = Jewish Encyclopaedia.

JESHO = Journal of the Enconomic and Social History of the Orient.

JNES = Journal of Near Eastern Studies.

JPak.HS = Journal of the Pakistan Historical Society.

JPHS = Journal of the Panjab Historical Society.

JQR = Jewish Quarterly Review.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.

J(R)ASB = Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.

J(R) Num.S = Journal of the (Royal) Numismatic Society.

JRGeog.S = Journal of the Royal Geographical Society.

JSFO = Journal de la Société Finno-ougrienne.

JSS = Journal of Semitic Studies.

KCA = Kõrösi Csoma Archivum.

KS = Keleti Szemle (Revue Orientale).

KSIE = Kratkie Soobshčeniya Instituta Étnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).

LE = Literaturnaya Éntsiklopediya (Literary Encyclopaedia).

Mash. = Al-Mashriḳ.

MDOG = Mitteilungen der Deutschen [illegible]*-Gesellschaft.*

MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.

MEA = Middle Eastern Affairs.

MEJ = Middle East Journal.

MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.

MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.

MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.

MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.

MI = Mir Islama.

MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orintales du Caire.

MIE = Mémoires de l'Institut d'Égyptien.

MIFAO = Mémories publiés par les members de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.

MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.

MMIA = Madjallat al-Madjma' al-'ilmi al 'Arabi, Damascus.

MO = Le Monde oriental.

MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.

MSE = Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya—(Small Soviet Encyclopaedia).

MSFO = Mémoires de la Société Finno-ougrienne.

MSL = Mémoires de la Société Linguistique de Paris.

MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.

MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.

MTM = Milī Tetebbü'ler Medjmü'asi.

MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.

MW = The Muslim World.

NC = Numismatic Chronicle.

NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.

OA = Orientalisches Archiv.

OC = Oriens Christianus.

OCM = Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD = Oriental College Magazine, Ḍamīma, Lahore.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung.*

OM = *Oriente Moderno.*

Or. = *Oriens.*

PEFQS = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*

PELOV = *Publications de l'École des langues orientales vivantes.*

Pet. Mitt. = *Petermanns Mitteilungen.*

PRGS = *Proceedings of the R. Geographical Society.*

QDAP = *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.*

RAfr. = *Revue Africaine.*

RCEA = *Répertoire Chronologique d'Épigrapie arabe*

REI = *Revue des Études Islamiques.*

REJ = *Revue des Études Juives.*

Rend. Lin. = *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*

RHR = *Revue de l'Histoire des Religions.*

RI = *Revue Indigène.*

RIMA = *Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.*

RMM = *Revue du Monde Musulman.*

RO = *Rocznik Orientalistyczny.*

ROC = *Revue de l'Orient Chrétien.*

ROL = *Revue de l'Orient Latin.*

RRAH = *Rev. de la R. Academia de la Historia,* Madrid.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali.*

RT = *Revue Tunisienne.*

SBAK. Heid. = *Sitzungsberichte d[illegible] der Wiss. zu Heidelberg.*

SBAK. Wien = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.*

SBBayr. Ak. = *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.*

SBPMS Erlg. = *Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.*

SBPr. Ak. W. = *Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.*

SE = *Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).

SI = *Studia Islamica.*

SO = *Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism).

Stud. Isl. = *Studia Islamica.*

S. Ya. = *Sovetskoe Yazîkoznanie* (Soviet Linguistics).

SYB = *The Statesman's Year Book.*

TBG = *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*

TD = *Tarih Dergisi.*

TIE = *Trudî instituta Étnografiy* (Works of the Institute of Ethnography).

TM = *Türkiyat Mecmuasî.*

TOEM = *Ta'rikh-i 'Othmānī* (*Türk Ta'rikhi*) *Endjümeni medjmū'asî.*

TTLV = *Tijdschrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.*

Verh. Ak. Amst. = *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

Versl. Med. AK. Amst. = *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.*

VI = *Voprosî Istoriy* (Historical problems).

WI = *Die Welt des Islams.*

WI, NS = the same, New Series.

Wiss. Veröff. DOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

WMG = *World Muslim Gazetteer, Karachi.*

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.*

Zap. = *Zapiski.*

ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.*

ZGErdk. Berl. = *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.*

ZK = *Zeitschrift für Kolonialsprachen.*

ZOEG = *Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.*

ZS = *Zeitschrift für Semitistik.*

علامات و رموز و اِعراب

۱

علامات

*	مقالہ، ترجمہ از وا، لائڈن
⊗	جدید مقالہ، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ
[ ]	اضافہ، از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

۲

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے:

= f., ff., sq., sqq.	ببعد	= op. cit.	کتابِ مذکور
= s. v.	بذیل مادّہ (یا کلمہ)	= cf.	قب (قارب یا قابل)
= see ; s.	دیکھیے: (کسی کتاب کے حوالے کے لیے)	= B. C.	ق.م (قبل مسیح)
		= d.	م (متوفّی)
= q. v.	رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں): وا کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے	= loc. cit.	محلِّ مذکور
		= ibid.	وھی کتاب
		= idem.	وھی مصنف
		= A. H.	ھ (سنہ ھجری)
= passim.	بمواضع کثیرہ	= A. D.	ع (سنہ عیسوی)

۳

اِعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (َ)	a =
کسرہ (ِ)	i =
ضمّہ (ُ)	u =

(ب)

Long Vowels

ا، آ	ā = (آج کل : āj kal)
ی	ī = (سیم : Sīm)
و	ū = (ھارون الرشید : Hārūn al-Rashīd)
اے	ai = (سیر : Sair)

(ج)

- ٖ = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (پِن : pen)
- ٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مُول : mole)
- ٗ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (گُل : Gül)
- وا = ö کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کوال : Köl)
- ٛ = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرجب : ärädjäb؛ رجب : rädjäb)
- ْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل : bismil)

متبادل حروف

ب	b	ص	ṣ	د، ڈ	d	گ	g
پ	p	ض	ḍ	ذ	dh	ل	l
ت	t	ط	ṭ	ر	r	م	m
ٹ	ṫ	ظ	ẓ	ڑ	ṛ	ن	n
ث	th	ع	‘	ز	z	و	w
ج	dj	غ	gh	ژ	ž, zh	ه	h
چ	č	ف	f	س	s	ء	’
ح	ḥ	ق	ḳ	ش	sh, ch	ی	y
خ	kh	ک	k				

ڈ

⊗ **ڈ** : (ہندی؛ مؤنث)؛ مجرد حرف کو "ڈال" کہا جاتا ہے ۔ یہ ہندی کا تیرھواں حرف ہے اور اردو کا انیسواں ۔ اسے دال ثقیلہ (اردو : دال ہندی) بھی کہتے ہیں (فرہنگ آصفیہ) ۔ پشتو اور سندھی میں بھی ڈال کی آواز دینے والا حرف موجود ہے ۔ عربی ، فارسی ، ترکی ، فرانسیسی وغیرہ میں "ڈ" کی آواز نہیں ۔ معرّب یا مفرّس کرنے کے لیے "ڈ" کو بصورت "د" لکھ دیا جاتا ہے (مثلاً ڈیمو کریسی = دامو کراسی)۔ انگریزی میں "ڈ" کی آواز دینے والا حرف "d" ہے، جو اس زبان کے حروف تہجی میں سے چوتھا ہے ۔ یہ حرف ہمیشہ "ڈ" ھی کی آواز دیتا ہے، البتہ اردو اور ہندی الفاظ کے حرف "د" کو بھی اہل مغرب "d" ھی کی صورت میں لکھتے ہیں ۔ حساب جُمّل میں "ڈ" کا شمار بصورت "د" ھوتا ہے اور اس کے عدد بھی چار ھی ھوتے ہیں ۔ یہ حرف کبھی تاے ثقیلہ، یعنی "ٹ" اور کبھی راے ثقیلہ، یعنی "ڑ" اور کبھی کاف فارسی وغیرہ سے بدلتا ہے (فرہنگ آصفیہ) ۔ ہندی الفاظ کے آخر میں "ڑ" آئے تو وہ کبھی کبھی مصدریت کے معنی دیتا ہے ، (مثلاً ٹھنڈ، بھڑبھنڈ وغیرہ).

مآخذ : (۱) فرہنگ آصفیہ ؛ (۲) نوراللغات ؛ (۳) جامع اللغات ؛ (۴) مختلف کتب قواعدِ اردو.

[ادارہ]

⊗ **ڈاؤٹی** : چارلس مونٹیگو ڈاؤٹی Charles Montagu Doughty ، عہد حاضر کا ایک انگریز مصنف اور سیاح ۔ اس نے دو سالہ سیاحت کے بعد دیار عرب کی جغرافی تحقیقات کے علاوہ اہل بادیہ کی زندگی کا ایک مفصل، جامع اور دلچسپ مرقع بھی پیش کیا ہے ۔ ڈاؤٹی ۱۸۴۳ء میں پیدا ھوا اور کنگز کالج لنڈن اور کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پانے کے بعد اس نے یورپ کے بہت سے ملکوں کی سیر کی اور آخرکار دمشق پہنچا اور وھاں ایک سال قیام کرنے کے بعد اس نے حاجیوں کے قافلے کے ساتھ حجاز کا رخ کیا، لیکن حرمین شریفین میں جانے کے بجاے وہ شمالی حجاز میں قافلے سے الگ ھو گیا اور وھاں کے بدوی قبیلوں میں رھنا سہنا شروع کر دیا ۔ اس دوران میں اس نے وھاں کے طبقات الارض اور قدیم آثار کا مطالعہ کیا اور مدائن صالح کے علاقے سے، جہاں قدیم زمانے میں ثمود کی قوم آباد تھی، متعدد کتبوں کی نقلیں حاصل کیں اور بدوی زندگی کے تمام پہلوؤں کا بغور مطالعہ کیا ۔ غرض اس نے اپنا مذہب اور اپنی قومیت چھپائے بغیر حجاز اور نجد کے عربی قبیلوں کے درمیان دو سال بسر کیے اور خیبر، تَیماء، حائل اور بریدہ وغیرہ مقامات کو بھی دیکھا ۔ واپسی کے بعد اس نے اپنا سفرنامہ قلمبند کیا، جو *Travels in Arabia Deserta* کے نام سے ۱۸۸۸ء میں کیمبرج سے دو جلدوں میں شائع ھوا۔ ڈاؤٹی نے عرب معاشرے کی جو تصویر کھینچی ہے اور اہل بادیہ کی طرز زندگی، ان کے رسوم و آداب اور انداز فکر کو جس تفصیل اور صحت کے ساتھ بیان کیا ہے وہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ موجودہ زمانے میں جب کہ عربوں کی قدیم زندگی بہت

کچھ بدل رہی ہے اس مرقع میں قدیم زندگی کی تفصیلات محفوظ رہیں گی ۔ اس اعتبار سے ڈاؤٹی کا دلچسپ مرقع ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا سفرنامہ ۱۹۲۱ء میں دوبارہ شائع ہوا تھا اور ٹی ۔ ای۔ لارنس نے تمہید کے طور پر اس کا پیش لفظ لکھا تھا ۔ اس سفرنامے کا ایک خلاصہ *Wanderings in Arabia* کے نام سے ۱۹۲۷ء میں شائع ہو چکا ہے۔ ڈاؤٹی نے ۱۹۲۶ء میں انگلستان میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) نجیب العقیقی : المستشرقون ، ۲ : ۵۵۰ ، قاہرہ ۱۹۶۵ء ؛ (۲) D. G. Hogarth : *The Life of Charles M. Doughty*، لنڈن ۱۹۲۸ ؛ (۳) وہی مصنف : *The Penetration of Arabia*، لنڈن ۱۹۰۴ء ؛ (۴) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل Doughty.

(شیخ عنایت اللہ)

⊕ **ڈھومی :** رک بہ داھومی۔

⊗ **ڈخویہ :** میکائیل ژان ڈ خویہ Michael Jan de Goeje، انیسویں صدی کا ایک نامور ولندیزی مستشرق، جس نے تاریخ اور جغرافیے کی بہت سی اہم عربی کتابوں کی تصحیح و تنقیح کی اور ان کے متون شائع کرکے اسلامی علوم کی بیش بہا خدمت سرانجام دی ۔ لائڈن یونیورسٹی میں عربی علوم کے فروغ کی جو روایت قائم ہو چکی تھی اسے بحیثیت ایک پروفیسر کے اس نے بڑی کامیابی سے جاری رکھا ۔ وہ ۱۸۳۶ء میں ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا ۔ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اس نے لائڈن یونیورسٹی میں داخل ہو کر دو سال تک مذہبی تعلیم پائی، لیکن بعد ازاں اپنی توجہ مشرقی علوم، خصوصاً عربی زبان کی تحصیل کی طرف منعطف کر دی اور اس ضمن میں پروفیسر ڈوزی سے شرف تلمذ حاصل کیا ۔ بالآخر ۱۸۶۰ء میں وہ ڈاکٹر آف لٹریچر کی ڈگری سے سرفراز ہوا ۔ اس کے بعد اس نے ایک سال اوکسفرڈ میں بھی گزارا، جہاں اس نے بوڈلین لائبریری میں عربی مخطوطات کو دیکھا بھالا اور شریف ادریسی کے جغرافیے کے اس حصے کی نقل حاصل کی جو اندلس اور افریقہ سے متعلق تھا ۔ جب پروفیسر ڈوزی نے ۱۸۸۳ء میں وفات پائی تو ڈ خویہ اس کی جگہ لائڈن یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا اور ۱۹۰۶ء تک اس عہدے پر فائز رہا ۔ اپنی سبکدوشی کے تین سال بعد ۱۹۰۹ء میں فوت ہوگیا۔

جہاں تک عربی ادب کا تعلق ہے ، ڈ خویہ نے دیوان مسلم بن الولید کے علاوہ ابن قتیبہ کی کتاب الشعروالشعراء شائع کی [۱۹۰۴ء] ، جو ادبی تاریخ کے لحاظ سے ایک نہایت مفید اور اہم کتاب تسلیم کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اس نے علم جغرافیہ کی چند ایک نہایت اہم عربی کتابوں کو تحقیق و تصحیح کے بعد شائع کیا، یعنی الاصطخری : مسالک الممالک ؛ ابن حوقل : کتاب المسالک و الممالک ؛ المقدسی : احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم ؛ ابن الفقیہ الھمذانی : کتاب البلدان ؛ ابن رستہ : الاعلاق النفیسۃ اور الیعقوبی : کتاب البلدان .

اسلامی تاریخ کے سلسلے میں پروفیسر ڈ خویہ نے البلاذری کی فتوح البلدان [۱۸۶۶ء] شائع کی ۔ یہ کتاب صدر اسلام کی تاریخ کے سلسلے میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے ۔ اس کا سب سے بڑا علمی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے الطبری کی تاریخ الرسل و الملوک کی اشاعت کا انتظام کرکے اس لاجواب تصنیف کو از سر نو زندہ کیا ، جس میں زمانہ قبل اسلام کے علاوہ اسلام کی پہلی تین صدیوں کی مفصل تاریخ مرقوم ہے ۔ جب ڈخویہ نے اس اہم کام کا بیڑا اٹھایا تو اس وقت مشرق و مغرب کے کسی کتاب خانے میں اس ضخیم تاریخ کا مکمل نسخہ موجود نہ تھا اور اکثر محققین اس کی دستیابی سے مایوس

ہو چکے تھے ، لیکن اس نے کمال استقلال اور همت سے کام لے کر مختلف علمی مرکزوں سے اس کے متفرق اجزا یکجا کیے ، متعدد محققین کو اس کی تصحیح و ترتیب میں شرکت پر آمادہ کیا اور اس کی طباعت کے اخراجات کے لیے بہت سے مخیر اور علم دوست افراد کے علاوہ متعدد انجمنوں اور حکومتوں سے مالی امداد حاصل کی - غرض ۱۸۷۹ء سے لے کر ۱۹۰۱ء تک، یعنی بیس بائیس سال کی مدت تک، اس تاریخ کی طباعت و اشاعت کا کام جاری رہا - خود ڈ خویہ نے ساری کتاب پر نظر ثانی کی، اس کے اشاریے تیار کیے اور اس کے نادر اور مشکل الفاظ کی ایک مبسوط فرہنگ لکھی، جو ۴۷۲ صفحات پر مشتمل ھے - یہ کہنا تحصیل حاصل ھے کہ تاریخ طبری کی اشاعت سے اسلامی تاریخ کے تفصیلی مطالعہ اور عمیق تحقیق کے لیے راستہ صاف ہو گیا.

ڈ خویہ اپنے زمانے کا ایک وسیع النظر اور متبحر محقق تسلیم کیا جاتا ھے - اسے بہت سی علمی انجمنوں اور دانشگاھوں نے اعزازات پیش کیے تھے اور کئی حکومتوں نے بھی اسے القاب و خطابات سے نوازا تھا.

مآخذ (۱) نجیب العقیقی : المستشرقون ، ۲ : ۶۶۳ تا ۶۶۶ (قاهره ۱۹۶۵ء) ؛ (۲) *Michael Jan de Goeje* : Snouch Hurgronje ، لائڈن ۱۹۱۱ء ؛ (۳) J. Fuck : *Die Arabischen Studien in Europa* ، لائپزگ ۱۹۵۵ء ، ص ۲۱۱ تا ۲۱۶ .

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ **ڈراما** : رک به حکایت ، روایت ، مَسْرَحِیّه.

⊗ **ڈوزی** : رائن‌ہارٹ ڈوزی Reinhart Dozy ، انیسویں صدی کے ہالینڈ کا ایک نامور مؤرخ اور مستشرق ، جس نے اندلس کی تاریخ کے سلسلے میں اپنی تحقیق و تالیف کے ذریعے قابل قدر خدمات سر انجام دیں اور ان کے ساتھ ساتھ عربی لغت کی جمع و تدوین کی - وہ ۱۸۲۰ء میں شہر لائڈن (ہالینڈ) کے ایک ڈاکٹر کے گھر پیدا ہوا اور سترہ سال کی عمر میں تحصیل علم کے لیے لائڈن یونیورسٹی میں داخل ہوا - یہاں پروفیسر وائیرس Weijers نے رہنمائی کی اور اسے عربوں کی تاریخ کے مطالعے کی ترغیب دلائی - اس کی طالب علمی کے زمانے میں ہالینڈ کی رائل انسٹی ٹیوٹ نے ۱۸۴۱ء میں "مختلف ملکوں اور زمانوں کے عربوں کے لباس" کے متعلق ایک انعامی مقالہ لکھنے کی دعوت دی تھی - ڈوزی نے بھی اس علمی مقابلے میں حصّہ لیا اور ایک سال کے عرصے میں اس موضوع پر بڑی جستجو اور تلاش کے بعد ایک مقالہ لکھا، جسے انعام کا مستحق قرار دیا گیا - یہی وہ مقالہ ھے جو بعد ازاں ۱۸۴۵ء میں ایمسٹرڈم سے *Dictionnaire des noms des Vetements Chez es Arabes* کے نام سے شائع ہوا .

۱۸۴۴ء میں ڈوزی نے لائڈن یونیورسٹی سے ڈاکٹر کی ڈگری حاصل کی اور ۱۸۵۰ء میں اسی یونیورسٹی میں تاریخ کا پروفیسر مقرر ہوگیا. اس نے جن عربی تواریخ کے متن تحقیق و تصحیح کے بعد شائع کیے ان میں سے ذیل کے متون خاص طور پر قابل ذکر ھیں : (۱) تاریخ بنی زیان ملوک تلمسان؛ (۲) شرح قصیدۃ ابن عبدون ، بقلم ابن بدرون؛ (۳) عبدالواحد المراکشی: المعجب فی تلخیص اخبارالمغرب- (۴) ابن عذاری : البیان المغرب فی اخبارالمغرب ؛ (۵) کلام کُتاب العرب فی دولة العبّادین ؛ (۶) المقری: نفح الطیب من غُصْن الاندلس الرطیب - آخر الذکر کتاب اس نے چار دیگر فضلا کے تعاون سے شائع کی تھی - ان تمام کتابوں کا تعلق اندلس اور المغرب کی تاریخ سے ھے .

لیکن عام علمی حلقوں میں پروفیسر ڈوزی کی شہرت بیشتر "تاریخ مسلمانان اندلس" پر موقوف

ہے، جو اس نے فرانسیسی زبان میں چار جلدوں میں لکھی تھی - یہ تاریخ ۱۸۶۱ء میں لائڈن سے *Histoire des Musulmans d'Espagne* کے عنوان سے شائع ہوئی تھی- یہ کتاب اپنے موضوع پر آج تک مستند سمجھی جاتی ہے - اس کا انگریزی ترجمہ سٹوکس Stokes کے قلم سے ۱۹۱۳ء میں لنڈن سے شائع ہوا اور مولوی محمد عنایت اللہ دہلوی نے اسے کارنامۂ اندلس کے نام سے اردو کا جامہ پہنایا - افسوس ہے کہ یہ تاریخ ملوک‌الطوائف کے عہد پر ختم ہوجاتی ہے، نیز فاضل مصنف نے بیشتر سیاسی واقعات سے سروکار رکھا ہے اور اندلس کی علمی اور ادبی ترقیوں سے صرف نظر کیا ہے - اس کی غالباً یہ وجہ ہوئی کہ تاریخ اندلس کے ان پہلوؤں کے متعلق ابھی تک کافی تحقیق نہیں ہوئی تھی - [اسلامی تاریخی نقطهٔ نظر سے اس کتاب میں قابل اعتراض مواد موجود ہے]۔

عربی لغت پر قاموس اور لسان العرب کے نام سے جو مستند کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں بیشتر عہد قدیم کی لغت فصیحہ، یعنی کلاسیکی زبان، کی تدوین ہوئی ہے، لیکن عربی کے ہزاروں الفاظ ایسے ہیں جو مختلف مصنفین کے استعمال میں آئے ہیں اور ان کا متبادل لغات میں کہیں سراغ نہیں ملتا - ڈوزی نے اس قسم کے الفاظ کو بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے جمع کیا، ان کی تشریح کی اور اس مجموعے کو *Supplement aux Dictionnaires Arabes* کے نام سے ۱۸۸۱ء میں شائع کیا - یہ لغت، جو اس کی زندگی کا آخری کارنامہ ہے، نہایت مفید کتب مراجع میں‌شمار ہوتی ہے اور علمی حلقوں میں اس کے نام کو مدتوں زندہ رکھے گی - اس لغت کی تکمیل کے دو سال بعد ڈوزی نے ۱۸۸۳ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) نجیب العقیقی: المستشرقون، الجزء الثانی (قاہرہ ۱۹۶۵ء)؛ (۲) G. Dugat: *Histoire des Orientalistes de l' Europe*، پیرس ۱۸۷۰ء، ۲: ۴۴ ببعد؛ (۳) M. J. de Goeje: *Biographic de R. Dozy. Traduite du hollandais*، لائڈن ۱۸۸۳ء؛ (۴) J. Fuck: *Die Arabischen Studien in Europa*، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۴۔

(شیخ عنایت‌اللہ)

* **ڈوگر: رک بہ دوغر.**

⊗ **ڈی ٹریسی: رک بہ دی تریسی.**

* **ڈیرہ جات:** ایک علاقے کا نام، جو مشرق کی جانب دریاے سندھ اور مغرب کی جانب کوہ سلیمان کے درمیان واقع ہے اور جس میں موجودہ ڈیرہ اسمٰعیل خاں اور ڈیرہ غازی خاں کے اضلاع شامل ہیں - ڈیرہ جات فارسی کے قاعدے سے ہندوستانی لفظ ڈیرہ (''خیمہ، خیمہ گاہ'') کی جمع ہے اور اس کے معنی ہیں ''ڈیروں کا ملک''، یعنی تین شہروں، ڈیرہ اسمٰعیل خاں، ڈیرہ غازی خاں اور ڈیرہ فتح خاں کا مجموعہ، جو بلوچ سرداروں نے دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں بسائے تھے - یہ تینوں شہر دریاے سندھ کے قریب واقع تھے اور دریا کے سیلاب کی وجہ سے ہمیشہ خطرے میں رہتے تھے - یہی وجہ ہے کہ ان شہروں میں ہر جگہ نئی تعمیر کے آثار نظر آتے ہیں، خصوصاً ڈیرہ اسمٰعیل خاں میں جو سکھوں کے زمانے میں بہت زیادہ تباہ و برباد ہو گیا تھا - ڈیرہ جات اور ڈیرہ کی ٹکسالیں درانی بادشاہوں کے عہد میں علی الترتیب ڈیرہ اسمٰعیل خاں اور ڈیرہ غازی خاں میں واقع تھیں؛ ڈیرہ فتح خاں میں تانبے کے سکے بھی ڈھالے جاتے تھے - اس علاقے کی آبادی کا اہم ترین عنصر افغان ہیں، خاص طور پر دامان یا مغربی حصے میں؛ جنوبی حصے میں بلوچوں کی تعداد

زیادہ ہے۔

(M. Longworth Dames).

⊗ * **ڈھاکہ** : لفظی معنی ''پوشیدہ''، لیکن اس کی اصل مبہم ہے ؛ [بعض لوگوں کے نزدیک یہ ''ڈھاک'' سے نکلا ہے کیونکہ کسی زمانے میں یہ درخت ڈھاکے میں عام تھا] ۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ ڈھاکہ ''ڈھکیشوری'' (= پوشیدہ دیوی) سے مشتق ہے، جس کا مندر شہر کے مغربی حصے میں واقع ہے ۔ یہ پاکستان کا ثانوی دارالحکومت اور اور مشرقی پاکستان کے علاوہ قسمت ڈھاکہ اور ضلع ڈھاکہ کا صدر مقام ہے ۔ یہ سمندر سے تقریباً ایک سو میل دور آبی شاہراھوں کے سرے پر واقع ہے ۔ [مشہور دریائی بندرگاہ نرائن گنج یہاں سے دس میل کے فاصلے پر ہے، جس کی بدولت یہ شہر سٹیمر سروس کے ذریعے صوبے کے متعدد دوسرے مراکز سے مربوط ہے ۔ اس کا رقبہ ۲۸ مربع میل ہے اور ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۵۵۶۷۱۲ تھی ۔ اس شہر کی بنیاد ۱۸۰۶ء میں رکھی گئی تھی ، تاہم یہاں سے ۱۰۰۰ء کے سکے اور دوسرے نوادرات برآمد ہوے ہیں]۔

ہندوؤں کے عہد میں راجدھانی وکرم پورہ تھا، جو (موجودہ دارالحکومت سے تقریباً پندرہ میل دور) دریاے دھلیشوری کے کنارے ایک عمدہ موقع پر آباد تھا ۔ وہاں اس کی قدیم قلعہ بندیاں ایک قطار میں آج بھی نظر آتی ہیں ، لیکن اس سے بھی زیادہ اھم بابا آدم شہید کا مقبرہ اور مسجد (۸۸۸ھ/ ۱۴۸۳ء) ہیں (یہ بزرگ اولیں مسلمان اولیا میں سے تھے) ۔ قدیم اسلامی دارالحکومت سنار گاؤں تھا، جسے ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی کے مشہور حنفی فقیہ اور محدث ابو تَوّامَہ کی درس گاہ اور آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی کے رومان پسند سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے پررونق دربار کے علاوہ اس دور میں اعلٰی درجے کی ململ سازی کے باعث بے حد شہرت نصیب ہوئی ۔ سنارگاؤں اجڑے ہوے مقبروں، مسجدوں اور کتبوں سے بھرا پڑا ہے۔ یہاں کے ممتاز ترین آثار میں اعظم شاہ کے مقبرے اور شیخ محمد یوسف کی خانقاہ کے بچے کھچے حصے قابل ذکر ہیں ۔ مؤخرالذکر آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی میں فارس سے نقل وطن کرکے یہاں آئے تھے ۔ آگے چل کر مقامی باغی سردار عیسٰی خان نے بھی سنار گاؤں اور اس کے نواح کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن یہ ۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۸ء میں شیخ اسلام خان چشتی کی سرکردگی میں مغل سپاہ کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گیا ۔ مغلوں کا عارضی فوجی مستقر قدیم تھانہ 'ڈھاکا بازو' میں قائم ہوا تھا اور یہی ترقی کرتے کرتے صوبۂ بنگالہ کا نیا دارالحکومت بن گیا، اور حکمرانِ وقت شہنشاہ جہانگیر کے نام پر اس کا نام جہانگیر نگر رکھا گیا. نیا دارالحکومت دریاے بُوڑھی گنگا (جسے مسلمان مؤرخوں نے دریاے دلای لکھا ہے) کے شمالی کنارے پر، دریاے دھلیشوری کے ساتھ اس کے سنگھم سے تقریباً آٹھ میل اوپر، بار بار آنے والے سیلابوں سے بہت دور واقع تھا ۔ گیارھویں صدی ھجری/سترھویں صدی عیسوی میں اسے اراکانی مگھوں اور پرتگالی بحری قزاقوں کی یلغاروں کا سدباب کرنے کے لیے دریائی قلعہ بندیوں سے بخوبی محفوظ کر لیا گیا تھا ۔ یہ قلعہ بندیاں منشی گنج، نرائن گنج اور سونا کنڈا میں اب تک موجود ہیں ۔ مغلوں کے اس شہر کی تزئین باغات، محلات، مساجد اور بازاروں سے بخوبی کی گئی ۔ یہ سب عمارتیں مغل عہدیداروں کے نام سے موسوم تھیں ۔ شہر بہت جلد ہندو آبادیوں سے نکل کر دور دور تک پھیل گیا ۔ ان صوبیداروں میں سے جن کا تعلق شاہی خاندان سے تھا، مغل شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر

کا بد نصیب بھائی شاہ شجاع اور شہنشاہ کا بیٹا محمد اعظم برصغیر کے اس علاقے میں بڑی شہرت رکھتے ھیں ۔ دوسرے صوبیداروں میں سے میر جملہ کی شہرت تو فتح آسام کی بدولت ہوئی، البتہ شائستہ خاں کی شہرت کے اسباب میں بنگالہ میں اس کی پچیس سالہ خدمات، ١٠٧٦ھ/١٦٦٦ء میں چاٹگام کی آخری تسخیر اور اس کے تعمیر کردہ مقابر و مساجد کا نام لیا جا سکتا ھے ۔ یہ عمارتیں اس نے مغلئی طرز پر تعمیر کرائیں، جسے غلطی سے شائستہ خانی طرز تعمیر سے تعبیر کیا گیا ھے۔ ١١١٨ھ/ ١٧٠٦ء میں دارالحکومت مرشد آباد میں منتقل ہو گیا، لیکن اس کے باوجود ڈھاکے کی اھمیت میں کوئی فرق نہ آیا اور یہ ململ سازی کی روز افزوں صنعت اور مشرق کی دوسری مصنوعات کا بدستور مرکز رہا ۔ سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں یہاں پرتگیزوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں نے اپنے کارخانے قائم کیے ۔ [اس زمانے میں یہاں کی آبادی نو دس لاکھ کے قریب تھی، لیکن] برطانوی حکومت کے قیام اور کلکتے کی بڑھتی ہوئی اھمیت سے ڈھاکہ اولیت کا درجہ کھو بیٹھا، [چنانچہ ١٨٢٣ء میں یہاں کے اسقف ریجینالڈ ھبر Reginald Heber کے اندازے کے مطابق اس کی آبادی تین لاکھ رہ گئی تھی اور ١٨٧٢ء میں جب پہلی بار مردم شماری ہوئی تو یہاں صرف ٦٩٢١٢ نفوس آباد تھے]۔ ١٩٠٥ء میں جب مشرقی بنگال اور آسام کو ملا کر ایک نیا صوبہ بنایا گیا تو ڈھاکہ اس کا صدر مقام قرار پایا [اور اس کی آبادی میں بتدریج اضافہ ہونے لگا] ۔ ١٩١٢ء میں مسلمانوں کو مراعات دینے کا یہ انتظامی اقدام ھندوؤں کی روز افزوں مخالفت سے کالعدم ہو گیا ۔ ڈھاکے ھی میں ١٩٠٦ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کی بنیاد رکھی گئی تاکہ اس برصغیر کے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کی جائے۔ ١٩٢١ء میں ڈھاکہ یونیورسٹی کا قیام عمل میں آیا، جس کا مقصد زیادہ تر مقامی مسلمانوں کے مطالبات کو پورا کرنا تھا اور جسے بالآخر مسلمانان بنگال کی علمی اور سیاسی تربیت گاہ کا درجہ حاصل ہو گیا.

[پہلی تقسیم بنگالہ کی تنسیخ (اپریل ١٩١٢ء) کے بعد ڈھاکے کو ایک علمی و تجارتی مرکز کی حیثیت حاصل رھی، نیز غیر منقسم بنگال کی بہترین مزروعہ اراضی کے وسط میں واقع ہونے کے باعث بھی اس کی بڑی اھمیت تھی ۔ قیام پاکستان (١٤ اگست ١٩٤٧ء) کے بعد ڈھاکہ مشرقی بنگال (بعد ازاں مشرقی پاکستان) کا دارالحکومت قرار پایا ۔ یہاں سے ھندوؤں کی ایک بڑی تعداد ترک وطن کرکے بھارت چلی گئی اور ان سے کہیں زیادہ مسلمان مہاجرین نے مغربی بنگال اور بہار سے آ کر یہاں پناہ لی.

اس شہر کے ماضی کا بیشتر حصہ وھاں کی حسین و پرشکوہ یادگار عمارتوں میں محفوظ ھے ۔ ان میں سے قابل ذکر عمارتیں حسب ذیل ھیں : بڑا کٹڑا (نہایت کشادہ چوک منڈی، تعمیر عبدالقاسم، ١٦٦٤ء)، چھوٹا کٹڑا (تعمیر شائستہ خان، ١٦٦٣ء)، حسینی دالان (تعمیر میر مراد خان، ١٦٤٢ء)، قلعۂ اورنگ آباد، جسے شہزادہ اعظم نے ١٦٧٨ء میں بنوانا شروع کیا تھا، لیکن نامکمل رہا، تاھم اس کی تختہ در تختہ دیواریں، برج، دروازے، مسجد اور اس کی بیوی، یعنی شائستہ خان کی بھانجی، بی بی پری کا جزوی طور پر سنگ مرمر سے بنا ہوا نہایت خوبصورت مقبرہ آج بھی قابل دید ھے ۔ یہاں سات سو سے زیادہ مسجدیں ھیں، جن میں سے سات گنبد مسجد اور ستارہ مسجد خاص طور سے قابل ذکر ھیں ۔ قدیم ترین مسجد ١٤٥٦ء کی ھے ۔ ھندوؤں کے بھی متعدد مندر ھیں، جن میں سے سترھویں صدی کا بنا ہوا ڈھکیشوری کا مندر بہت

مشہور ہے ۔ علاوہ ازیں برمی طرز کے پگوڈا، سیاسی طرز کی خانقاهیں اور متعددگرجا بھی ہیں ۔ تیج گاؤں کا گرجا ۱۶۶۷ء میں پرتگالی مبلغوں نے بنوایا تھا ۔ موجودہ صدی کے اوائل ھی میں ڈھاکے کی مضافاتی بستی رمنا کی سرخ رنگ عمارات تعمیر ہونے لگی تھیں ۔ جدید عمارتوں میں ہائی کورٹ، ڈھا کہ یونیورسٹی، سکرٹریٹ، کرزن ہال، گورنمنٹ ہاؤس، زراعتی انسٹی ٹیوٹ، گورنمنٹ آرٹس انسٹی ٹیوٹ، پبلک لائبریری، شاہ باغ ہوٹل، ڈھا کہ سٹیڈیم اور عجائب گھر کا نام لیا جا سکتا ہے ۔ یہاں کا عجائب گھر عہد مغلیہ کے اسلحہ اور زیورات، بت تراشی اور مصوری کے بعض نادر نمونوں، قدیم سکوں، مخطوطات، پارچات اور دیگر فنی نوادر کے لیے مشہور ہے.

یہ شہر گھریلو صنعتوں کے لیے بہت مشہور ہے ۔ ایک زمانے میں یہ اپنی نفیس ململ کے لیے شہرۂ آفاق تھا ۔ آج بھی مشینی سوت سے اعلٰی درجے کی ململ تیار ہوتی ہے، جسے جامدانی کہتے ہیں ۔ چکن کا کام اور کشیدہ کاری بھی بہت اچھی ہوتی ہے ۔ یہ سوتی ساڑھیوں اور پٹ سن کے قالینوں کی صنعت کا مرکز ہے ۔ دوسری ممتاز صنعتیں یہ ہیں : ریشمی کپڑا بننا، سیپ کی مصنوعات، سینگ کی کنگھیاں بنانا، سونے چاندی کے زیورات تیار کرنا اور کشتی بنانا، وغیرہ ۔ مشرقی پاکستان کا اہم ترین صنعتی علاقہ ڈھاکے اور نرائن گنج کے درمیان واقع ہے ۔ یہاں پٹ سن، سوتی کپڑا، ہوزری، تیل، دیا سلائی، جوتے، صابن اور شیشے کا سامان بنانے کے کارخانے قائم ہیں ۔ تیج گاؤں کے صنعتی علاقے میں ربڑ، تیل اور مشینیں تیار کرنے کے کارخانے ہیں ۔ ڈھا کہ وسائل حمل و نقل کا بڑا مرکز ہے ۔ ریل کے ذریعے یہ جنوب میں چٹاگانگ سے اور شمال میں بہادر آباد سے ملا ہوا ہے ۔ یہاں کی دریائی بندرگاہ سے ملک کے مختلف حصوں کو سٹیمر جاتے ہیں ۔ ہوائی اڈا تین میل کے فاصلے پر تیج گاؤں میں ہے، جو بین الاقوامی پروازوں کے لیے استعمال ہوتا ہے ۔ ۱۹۵۹ء میں اسے ملک کا ثانوی دارالحکومت بنانے کا فیصلہ ہوا اور اس غرض سے متعدد سرکاری عمارتیں تعمیر کرنے کا کام جاری ہے ۔ اس کے لیے دوسرے پنج سالہ منصوبے میں ۶ کروڑ اور تیسرے منصوبے میں ۱۲ کروڑ روپے منظور کیے گئے.

ضلع ڈھا کہ کا رقبہ ۲۸۸۲ مربع میل اور آبادی ۵۰۹۵۷۴۵ (۱۹۶۱ء) ہے ۔ ضلع کا بیشتر حصہ ہموار میدان پر مشتمل ہے،جو تین جانب سے میگھنا، پدما اور جمنا سے گھرا ہوا ہے ۔ یہاں کی اراضی ان دریاؤں کے چھوٹے بڑے معاونوں، مثلاً بوڑھی گنگا، لکھیا اور دھلیشوری سے سیراب ہوتی ہے ۔ اہم ترین فصلیں پٹ سن اور چاول ہیں ۔ ضلع ڈھا کہ اور ضلع میمن سنگھ کے درمیان مادھوپور کا وسیع جنگل واقع ہے.

قسمت ڈھا کہ صوبۂ مشرقی پاکستان کے وسط میں واقع ہے ۔ اس کے جنوب میں قسمت چٹاگانگ، شمال مغرب میں قسمت راجشاھی اور جنوب مغرب میں قسمت کھلنا ہے ۔ ۱۹۶۱ء میں یہاں کی آبادی ۱۵۲۹۳۵۹۶ تھی ۔ رقبہ ۱۱۹۳۷ مربع میل ہے ۔ یہ قسمت تین اضلاع، ڈھا کہ، میمن سنگھ اور فریدپور، پر مشتمل ہے.

مزید تفصیلات کے لیے رک بہ بنگالہ ؛ بنگلہ ؛ پاکستان].

مآخذ : (۱) مرزانتھن : بہارستان غیبی، ترجمہ انگریزی از M.I. Borah، گوہاٹی ۱۹۳۶ء ؛ (۲) C.D. Oyly : *Antiquities of Dacca*، لنڈن ۱۸۲۴ - ۱۸۳۰ء ؛ (۳) تاریخ نصرت جنگی، در *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*، ج ۲، شمارہ ۶، کلکتہ ۱۹۰۸ء ؛ (۴) J. Taylor : *Topography and*

Statistics of Dacca ، کلکتہ ۱۸۳۰ء؛ (۵) سید اولاد حسین : *Antiquities of Dacca* ، ڈھاکہ ۱۹۰۳ء؛ (۶) F.B. Bradley Birt : *The Romance of an Eastern Capital* ، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۷) رحمٰن علی طیش : تواریخ ڈھاکہ (اردو)، ۱۹۱۰ء؛ (۸) احمد حسن دانی : *Dacca, a record of its changing fortunes* ، ڈھاکہ ۱۹۵۶ء؛ (۹) وہی مصنف : *Muslim Architecture in Bengal* ، ڈھاکہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۰) S.M. Taifoor : *Glimpses of Old Dacca* ، ۱۹۵۲ء؛ [(۱۱) *Encyclopaedia Britannica* ، ۱۹۶۹ء، ج ۶، بذیل مادہ؛ (۱۲) *Pakistan Year Book 1969* ، کراچی ۱۹۶۹ء، جس میں مزید مآخذ بھی درج ہیں)] .

(احمد حسن دانی [و ادارہ])

ذ

* **ذ** : عربی حروف ہجا کا نواں [فارسی کا گیارھواں اور اردو کا اکیسواں] حرف ؛ حسابِ جمّل میں اس کی عددی قیمت سات سو ہے (رک بہ ابجد)؛

اس کی آواز دو دانتوں کے درمیان سانس کی رگڑ سے پیدا ہوتی ہے - عربی قواعد کی رو سے اسے ''رخْوَہ مَجْہُورہ'' کہتے ہیں - باعتبار مخرج الخلیل نے اسے لِثْوِیّۃ لکھا ہے (الزمخشری : المفصل، طبع J. P. Broch ، ص ۱۹۱، س ۲) - اس سے مسوڑے پر زبان کے مقام کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے یہ لِثْوی کہلاتا ہے - ابن یعیش (شرح المفصل، طبع G. John)، ص ۱۴۶، س ۲۱ نے اس کے متصل محل اور مقام کا ذکر کیا ہے اور وہ درمیان کے اگلے دانتوں کا زیریں حصہ ہے اس لیے اوپر کے جبڑے سے تعلق رکھتا ہے - السیبویہ (الکتاب، ۲ : ۴۵۳،س ۱۴، مطبوعۂ پیرس)،کا نظریہ عام طور پر درست مانا جاتا ہے (مثلاً ابن جِنّی : سِرّالصِّناعَۃ، ۱ : ۵۳، س ۳) اور وہ یہ ہے کہ دراصل ذ کا مخرج نوک زبان اور درمیان کے دو دانتوں کے سروں کے درمیان ہے.

قدیم عربی زبان میں حرف ''ذ'' اسی مخرج کا سلسلہ ہے جو تمام سامی زبانوں کا مشترک خاصہ ہے (دیکھیے *S. Mscaiti Sistema* ، ۲۸ تا ۲۹) - جنوبی عرب کی لوحی زبان، مہری اور شخوری میں اس کا استعمال برابر رہا ہے - اکادی، عبرانی، فینیقی اور حبشی (قدیم و جدید) زبانوں میں اس کی نمائندگی حرف ''ز'' اور آرامی اور سقطری میں ''د'' کرتا ہے - عربی زبان کی مقامی بولیوں میں یہ اصول بیان کیا جاتا ہے : دو دانتوں کے درمیان سانس کی مدد سے پیدا ہونے والے حروف بدوؤں یا سابق بدووں کی گفتگو میں جوں کے توں برقرار رہتے ہیں جب کہ حضری آبادی کے لب و لہجے میں یہ حروف دانت بند کرنے والے حروف مماثل سے بدل جاتے ہیں - اس اصول کی پیروی کرتے ہوے ہمیں ''ذ'' اور ''د'' بھی مل جاتے ہیں - اس باریک فرق کی تفصیلات کے لیے دیکھیے J. Cantineau : *Cours* ، ص ۵۰ تا ۵۴ - قدیم عربی زبان میں ''ذ'' پر بہت سی تبدیلیاں وارد ہوتی ہیں، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۴۷ تا ۴۹.

مآخذ : حوالے متن میں اور مادۂ حروف الہجاء کے تحت ملیں گے .

(H. Fleisch)

۲ - فارسی اور اردو کا زیادہ تر انحصار فارسی معمول پر ہے - ان میں ''ذ'' کا تلفظ ''ز'' ''ض'' اور ''ظ'' جیسا ہے - ان زبانوں کے رسم الخط میں ''ذ'' کا استعمال صرف عربی زبان کے ان مستعار الفاظ تک محدود نہیں جن میں ''ذ'' آتا ہے کیونکہ ''ذ'' ان الفاظ میں بھی ملتا ہے جن کی اصل ایرانی ہے -

''ذ'' بہت سے فارسی الفاظ میں آتا ہے کیونکہ جدید فارسی κοινη کی نمائندگی کرتی ہے - وسطی ایران کی بولیوں میں ''د'' کے بعد کی آواز ایک ہی دم میں سانس لینے سے خارج ہوتی ہے اور جدید فارسی کے قدیم ترین مخطوطات میں اس کا مربوط اظہار

ذ سے ہوتا ہے، جب کہ دوسری مقامی بولیوں میں اس کی آواز منہ روک کر ادا کی جاتی ہے ۔ مقامی بولیوں میں انتشار اور ان کے باہمی تأثر سے ''ذ'' کا دوبارہ استعمال ''د'' کی آخری آواز کے بدلے ہجوں اور تلفظ میں ہو چلا ہے، اگرچہ زاے آخر کے بعض الفاظ میں، جو ایک دم سانس لینے سے خارج ہوتے ہیں، ''ذ'' قائم رہتا ہے۔

ہندوستانی زبانوں میں ''د'' اور ''ذ'' کے بعض اختلافات ان مختلف زبانوں کی یادگار ہیں جب کہ فارسی زبان سے الفاظ مستعار لیے جاتے تھے ۔ اردو میں کاغذ (= قرطاس) کا تلفظ سولھویں صدی کی ھندی کی کتابوں میں بطور '' کاگد'' ملتا ہے ۔ مرہٹی اور دکنی اردو میں بھی کاغذ کو ''کاغد'' کہا جاتا تھا درآنحالیکہ کناری اور تلیگو جیسی دراوڑی زبانوں میں ''کاگدو'' بولا جاتا ہے ۔ اس طرح گنبذ کو ''گنبد'' کہتے ہیں ۔ کناری زبان میں اس کا تلفظ گنبدو ہے۔

(J. Burton-Page)

* **ذات** : اسلامی فلسفے میں یہ اصطلاح کئی معنوں میں استعمال ہوتی ہے ۔ اس سے مراد ''شے'' اور ''معنی'' ہیں ۔ اس کا دوسرا مفہوم ''وجود'' یا ''ذات'' یا ''خودی'' ہے ، لہٰذا ''بذاتہ'' کا مطلب ہے اپنے یا اپنی ذات سے، مگر پھر بھی ذات کا لفظ عام طور پر مادّہ اور جوہر کے دو مختلف معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اس لحاظ سے وہ یونانی لفظ ουσια کا ہم معنی ہے ۔ یا مادّہ اصلی υποκειμενον کا مرادف ہوگا اور اس کا موازنہ ان صفات یا محمولات سے کیا جائے گا جو اس سے منسوب ہیں اور خلقی طور پر اس میں موجود ہوتے ہیں ۔ ''جوہر'' کے معنوں میں بہر حال ''ذات'' کسی چیز کی لازمی یا خلقی صفات سے عبارت ہے ، لہٰذا ہم اس کا مقابلہ عَرَض [رک بہ عرض] سے کریں گے ۔ اس اعتبار سے یہ ''ماھیة'' [رک بآں] کا مترادف ہے جو یونانی اصطلاح το τι ην ειναι کے مطابق ہوگا ۔ چونکہ بعض مسلمان فلاسفہ نے ''جوہر'' کے متقدم حصوں کو اس کے اندر ھی اس کے بقیہ حصوں سے متمائز کیا ہے، لہٰذا وہ ''ذاتی'' کا اطلاق اول الذکر ھی پر کرتے ہیں ۔ ''ذاتی'' کو باعتبار تصور اور باعتبار وجود ہر شے سے متقدم ٹھیرایا جاتا ہے ۔ رہا مستقل یا عارضی امتیاز، سو وہ اس اصطلاح کے دوسرے مفہوم سے مأخوذ ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور پر علّت کو مستقل اور عارضی دونوں پہلوؤں سے معلول پر مقدم سمجھا جاتا ہے ۔ بعض علل البتہ معلولات سے عارضی طور پر تو نہیں لیکن مستقلاً مقدم ہوا کرتی ہیں؛ چنانچہ ان مسلمان فلسفیوں کے نزدیک جو تخلیق کا زمانی نظریہ (یعنی حدوث عالم) تسلیم نہیں کرتے، خدا اور دنیا کے مابین باہم یہی نسبت ہے۔

ذات کے یہ دونوں مفہوم (جوہر و مادّہ) نہ صرف باہم ملا دیے جاتے ہیں بلکہ اکثر خلط ملط بھی کر دیے جاتے ہیں، جیسے ارسطو اور اس کے متبعین کی اصطلاح ''جوہر'' [رک بآں] ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جوہر کو مادے کا جزو ترکیبی خیال کیا جاتا ہے ، یعنی مادّہ صرف اسی لحاظ سے مادّہ ہے کہ اس کی ترکیب جوہر سے ہوئی ہے ۔ لفظ ذات کے معنوں میں یہی ابہام ہے جس کے پیش نظر یہ اصطلاح فلسفہ و الٰہیات کے اس عقیدے کے لیے مخصوص ہے جس کا تعلق خدا اور اس کی صفات سے ہے ۔ معتزلہ اور حکما صفات الٰہیہ کے منکر ہیں ۔ وہ خدا کو محض مادّہ یا خالص جوہر مانتے ہیں ۔ اندریں صورت محض مادّہ اور محض جوہر متحد ہو کر ایک دوسرے کا عین ہو جاتے ہیں اور صفات کی تعبیر یا تو ان کی نفی صفات سے کی جاتی ہے یا انہیں محض نسبتیں قرار دیا جاتا ہے ۔ معتزلہ اور حکما اگرچہ دونوں صفاتِ الٰہیہ کے انکار میں

باہم متفق ہیں، لیکن معتزلہ نے صفات کا انکار اس خدشے کی بنا پر کیا جو از روے الٰہیات پیدا ہوتا تھا کہ صفات کا اثبات خالص توحید کے منافی ہوگا ؛ لیکن دوسری طرف کی دلیل اس کے برعکس ان کی اس جستجو کا نتیجہ تھی کہ عقلاً ایک ایسی ہستی تک پہنچ سکیں جو بسیط ہو اور جس میں کثرت اور ترکیب کی (خواہ اس کا تعلق وجود سے ہو، خواہ اس کے تصور سے) مطلق گنجائش نہ ہو، لیکن جس سے کثرت کی توجیہ بھی ہو جائے جو موجودات کی شکل میں ہمارے سامنے ہے۔ وہ اس معاملے میں گویا فلوطی‌نوس Plotinus کے پیرو تھے۔ عقائد توحید میں اسلام کی محکمی نے اس مسئلے میں یہ اصول وضع کیا کہ "صفات نہ تو خدا کا عین ہیں، نہ اس سے الگ"۔

پھر جب اسلام کے قرون وسطٰی کے اواخر میں ذات الٰہیہ کے بارے میں صوفیانہ افکار کا اثر بڑھتا گیا تو یوں فلسفہ اور تمسک‌بالعقیدہ کے درمیان مفاہمت کی ایک دوسری راہ پیدا ہو گئی۔ صوفیہ کے نزدیک بحیثیت وجود مطلق خدا ایک ہستی محض اور بسیط ہے، جو تنزلات یا تعینات کے ایک سلسلے کے ذریعے بتدریج متعین ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہی وہ وجودی تصور عالم ہے جس کی رو سے صوفی جب قرب ذات کے حصول میں اوپر کی طرف بڑھتا ہے تو اسماو صفات کی سطح سے اٹھ کر اس کا گزر ایسے سلسلۂ تجلیات سے ہوتا ہے جو بالآخر جمال ذات پر منتہی ہو جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ۔

(ف - رحمٰن)

* **ذاتُ السَّوارِی** : رک بہ تکملہ، ۱۱، لائڈن، بار دوم۔

ذات الْہِمّہ : رک بہ ذوالھمۃ۔ *

ذاتی : کلاسیکی دور سے قبل کے زمانے کے اہم ترین عثمانی شعرا میں سے ہے۔ اس کا اصل نام عوض یا بخشی یا (لطیفی کے قول کے مطابق) یخشی تھا۔ ۸۷۵ھ/۱۴۷۱ - ۱۴۷۲ء میں قرہسی کے موضع بالیکسری میں پیدا ہوا۔ اس کا والد کفش‌دوز تھا۔ اس نے بھی یہی پیشہ اختیار کیا۔ تعلیم سے بے‌بہرہ تھا، مگر تمام رکاوٹوں کے باوجود اس کا ملکۂ شعرگوئی ظاہر ہو کر رہا۔ وہ فطرۃً شاعر تھا۔ سلطان بایزید کے عہد میں وہ قسطنطینیہ آیا۔ پہلے اس کا خیال تھا کہ کچھ تربیت حاصل کرنے کے بعد قاضی بن جائے، لیکن بہرا ہونے کے باعث اُسے کامیابی نہ ہوئی اسی وجہ سے وہ کوئی سرکاری ملازمت حاصل نہ کر سکا اور ایک آزاد شاعر کی حیثیت سے زندگی بسر کرتا رہا۔ اس کی گزر اوقات کا ذریعہ وہ عطیے تھے جو اسے منظومات کے صلے میں سلطان اور دوسرے نامور اشخاص سے حاصل ہوتے تھے۔ اس نے اپنے زمانے کے تینوں سلاطین، یعنی بایزید، سلیم اول اور سلیمان القانونی کی مدح میں قصائد کہے اور ان کے صلے میں عطیے حاصل کیے بلکہ ایک جاگیر بھی پائی، جو بعد ازاں اس بنا پر اس سے واپس لے لی گئی کہ وہ فوجی خدمت سر انجام نہیں دیتا تھا۔

اس کی طبعی قابلیت کے باعث بہت سے لوگ اس کے مربی اور دوست بن گئے (وزیر اعظم علی پاشا، قاضی عسکر مؤید زادہ، نشانجی زادہ، تاجی زادہ، جعفر چلبی، دفتردار اور بعد ازاں وزیر اعظم پیری پاشا، قدری افندی، وغیرہ)، لیکن چونکہ وہ یکے بعد دیگرے اپنے عہدوں سے محروم یا قتل کر دیے گئے، لہٰذا ذاتی بالکل قلاش ہو کر رہ گیا ؛ اب وہ رمّال بن گیا اور تعویذ (وفق،

[رکّ بان]) لکھنے لگا ۔ اس کی دکان شروع میں مسجد بایزید کے صحن میں تھی۔ بعد ازاں وہ قوجہ ابراھیم پاشا کے حمام کے متصل منتقل ھو گیا۔ وھاں قسطنطینیہ کے دانشور جمع ھوا کرتے تھے، جن میں خیالی، یحیٰی، باقی اور دوسرے شعرا بھی شامل ہوتے۔ ایک زمانے تک ذاتی ان کا مسلمہ رھبر اور استاد سمجھا جاتا تھا ۔ وہ بڑی تنگدستی میں بسر اوقات کرتا تھا، تاھم اپنی طبع حاضر کے لیے مشہور تھا اور بدصورت ھونے کے باوجود بہت عزدلعزیز تھا ۔ وہ رمضان ۹۵۳ھ/نومبر ۱۵۴۶ء میں بمقام استانبول فوت ھوا اور بابِ ادرنہ کے باھر دفن کیا گیا.

ذاتی غیرمعمولی طور پر انتہائی پُرگو شاعر تھا۔ اس کی وجہ ایک حد تک اس کی تنگدستی تھی، جو اسے شعر کہنے پر مجبور کرتی تھی ۔ لطیفی کہتا ھے کہ اس نے تین ھزار غزلیں، پانچ سو قصیدے اور ایک ھزار قطعے اور رباعیاں کہیں، لیکن قنالی زادہ کے قول کے مطابق ذاتی کا اپنا بیان ھے کہ اس نے سولہ سو غزلیں اور چار سو سے اوپر قصیدے کہے۔ دیوان ، مرتبہ پیری چلبی، میں چھے سو غزلیں اور اسّی قصیدے ھیں.

ذاتی نے دو مثنویاں بھی کہی ھیں: شمع و پروانہ (بحرھزج میں) اور احمد و محمود (رمل میں) ۔ ان کے علاوہ ادرنہ کا شہر انگیز بھی لکھا؛ نیز اس نے فرخ نامہ ، فالِ قرآن ، سیرِ نبیؐ، مولود، لغزلَر (پہیلیاں)، مجمع اللطائف اور اپنے معاصرین کے متعلق ایک مجموعۂ حکایات بھی تالیف کیا ۔ اس کی کوئی تصنیف طبع نہیں ھوئی ۔ اس کا دیوان بہت کمیاب ھے ۔ قسطنطینیہ کے حمیدیہ کتب خانہ میں اس کا ایک نسخہ موجود ھے.

تعلیم و تربیت سے بے بہرہ ھونے کے پیش نظر اس کی اعلٰی شاعرانہ قابلیت حیرت انگیز ھے ۔ اس کا زورِ کلام، قوت بیان اور ثروت الفاظ (خصوصاً اس کی شاعری کے بہترین دور میں) تعجب انگیز ھے؛ بعد میں اس کے کلام میں کمزوری اور تصنع کے آثار نمایاں ہوگئے اور تکرار کا عیب بھی پیدا ہو گیا ۔ احمد پاشا اور نجاتی کی طرح اسے استعمالِ امثال میں استاد مانا جاتا ھے ؛ اس کے اپنے بہت سے اقوال ضرب المثل بن چکے ھیں.

جن شعرا نے کلاسیکی طرزِ کامل کے لیے راستہ ھموار کیا اور جس کا ایک نمونہ ھم باقی کے کلام میں دیکھتے ھیں، ذاتی سب سے بڑھا ھوا ھے ۔ احمد پاشا اور نجاتی کے بعد وہ ترکی شاعری کی زبان کا تیسرا موجد ھے ۔ زورِ کلام اور شاعرانہ تخیل میں وہ اپنے سب پیش رووں سے بڑھا ھوا ھے ۔ اس کے مذھبی عقائد کی گہرائی بھی، جو اس کی نظموں میں نمایاں ھے، قابلِ ذکر ھے ۔ وہ فرقۂ وفاء سے تعلق رکھتا تھا .

مآخذ : (۱) لطیفی : تذکرہ قسطنطینیہ، ۱۳۱۴ھ، ص ۱۵۶ تا ۱۶۱ ؛ (۲) سیہی : ھشت بہشت (تذکرہ) ۱۳۲۵ھ، ص ۱۰۷ ، ۱۰۸ ؛ (۳) ضیاء پاشا : خرابات ، ۱۲۹۲ھ، ۳ : ۲۴ تا ۲۷ ؛ (۴) معلم ناجی : اسامی ، ۱۳۰۸ھ، ص ۱۳۱ ، ۱۳۲ ؛ (۵) وھی مصنف : مجموعۂ معلم ، عدد ۱۶ ، ص ۱۲۱ ، ۱۲۲ ؛ (۶) ثریا : سجل عثمانی ، ۲ : ۳۴۱ ؛ (۷) سامی : قاموس الاعلام : ۳ : ۲۲۴ ؛ (۸) شہاب الدین سلیمان : تاریخ ادبیات عثمانیہ، ۱۳۲۸ھ ، ص ۶۵ تا ۶۵ ؛ (۹) کوپریلی زادہ محمد فؤاد و شہاب الدین سلیمان : عثمان لی تاریخ ادبیاتی، ۱۳۳۲ھ، ص ۲۵۴ تا ۲۵۸ ؛ (۱۰) ف ۔ رشاد : تاریخ ادبیات عثمانیہ، ۱۳۲۸ء، ص ۲۳۲ تا ۲۴۵: (۱۱) وھی مصنف: اسلاف ، عدد ۴۵، در خزینۂ فنون، ۲ : ۶۳ ، ۶۴ ؛ (۱۲) برسلی محمد طاھر: عثمانلی مؤلفری، ۲: ۱۷۶، ۱۷۷؛ (۱۳) ابراھیم نجمی : تاریخ ادبیات درس لری ، ۱۳۳۸ھ، ۱ : ۷۵ تا ۷۷؛ (۱۴) Hammer-Purgstall: *Essay sur l' histoire de la litterature turque* قسطنطینیہ ۱۹۱۰ء ،

ص ۴۴ تا ۵۴.

(Th. MENZEL)

* **ذاتی (سلیمان)**: گیلی پولی کا (نہ کہ برسہ کا جیسا کہ اکثر کہہ دیا جاتا ہے) ایک صوفی عثمانی شاعر، جو شیخ اسمعیل حقی کا خلیفہ تھا۔ ۱۱۵۱ھ/۱۷۳۸ء میں فوت ہوا، وہ اس وقت قصبۂ کاشان کی خانقاہ "خلوتی" میں "پوست نشین" تھا۔ صوفیانہ نظموں کا ایک دیوان اور ایک منظوم رسالہ سوانح النوادر فی معرفة العناصر (جو یکجا طبع ہوے ہیں) اور دو نثر کی تصانیف: ۲۳ اسئلۂ متصوفانیہ جواب نامہ اور مفتاح المسائل اس کی یادگار ہیں۔

مآخذ: (۱) برسلی محمد طاهر: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۷۲ تا ۷۳؛ (۲) ثریا: سجل عثمانی، ۲: ۳۴۲؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۳: ۲۲۲۴۔

(Th. MENZEL)

⊗ **الذّٰرِیٰت**: قرآن مجید کی ایک مکی سورت، عدد تلاوت ۵۱ اور عدد نزول ۶۷؛ اس میں کل ساٹھ آیات، تین سو ساٹھ کلمات اور ۱۲۸۷ حروف ہیں۔ اس سورت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا آغاز اسی لفظ سے ہوا ہے۔ اَلذّٰرِیٰت (واحد: اَلذَّارِیَۃ)، ذَرَا یَذْرُو ذَرْوًا و ذَرٰی یَذْرِیْ ذَرْیًا سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں اڑانا، بکھیرنا، منتشر کرنا (لسان العرب)۔ الذّٰرِیٰت کا معنی ہے وہ ہوائیں جو غبار وغیرہ اڑاتی ہیں (المفردات)۔

دیگر مکی سورتوں کی طرح اس سورت کا موضوع بھی عقیدۂ توحید اور آخرت میں ملنے والی جزا و سزا کو ثابت کر کے انسان کی توجہ اس کے اصل مقصودِ تخلیق اور مقصدِ حیات کی طرف مبذول کرانا ہے۔ ان حقائق کی تائید کے لیے بعض عجائبِ کائنات اور تاریخی واقعات کا ذکر کیا گیا ہے، جن پر غور و فکر کرنے سے انسان کو یہ بات بآسانی سمجھ آجاتی ہے کہ کائنات کو کسی بڑی ہی قدرت اور قوت رکھنے والی ذات نے پیدا کیا ہے اور وہی ذات اس نظام کو چلا رہی ہے۔ یہ تخلیق عبث نہیں بلکہ کسی مقصد کے لیے ہے اور ماضی میں جن قوموں نے اس مقصد کو فراموش کر کے بے مقصد زندگی بسر کی، ان کا انجام بڑا عبرت ناک ہوا، اور اگر ان قوموں کو اس جرم کی پاداش میں یہ سزا مل سکتی ہے تو مقصد فراموشی کی صورت میں دوسری قوموں کو بھی عذابِ الٰہی سے کوئی طاقت نہیں بچا سکتی۔ اس کے ساتھ ساتھ انسان کو رزق اور دوسری مادی ضروریات کے فکر و غم سے بھی آزاد کر دیا گیا ہے اور صاف بتا دیا گیا ہے کہ انسان کو رزق کی جستجو اور تلاش میں منہمک ہوکر مقصدِ حیات کو نظر انداز نہیں کردینا چاہیے۔ رزق پہنچانے کا کام تو خود خالق نے اپنے ذمے لے لیا ہے، چنانچہ سورت کا آغاز ہی ایسی چیزوں سے ہوتا ہے جن کا انسان کے رزق کے ساتھ گہرا تعلق ہے: "قسم ہے ان ہواؤں کی جو غبار وغیرہ اڑاتی ہیں، پھر ان بادلوں کی جو بوجھ (یعنی بارش) اٹھاتے ہیں، پھر ان کشتیوں کی جو نرمی سے چلتی ہیں پھر ان فرشتوں کی جو (حکم کے مطابق) چیزیں تقسیم کرتے ہیں" (۵۱ [اَلذّٰرِیٰت]: ۱ تا ۴)۔ ان چار آیات کریمہ کے یہ معانی حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہیں اور مفسرین نے یہی معانی اختیار کیے ہیں۔ ان چیزوں کی قسم کھانے سے ایک تو آئندہ بیان ہونے والی چیز (جوابِ قسم) کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے اور دوسرے یہ بتانا مقصود ہے کہ انسان کو ان چیزوں کے ذریعے رزق حاصل ہوتا ہے اور یہ تو اللہ تعالٰی کی مخلوقات ہیں۔ جس ذات نے ان چیزوں کو پیدا کیا اور پھر ان کے ذریعے انسانوں کو رزق مہیا کرنے کا نظام قائم کر رکھا ہے وہی قابل پرستش ہے اور وہ جو بات کہتا

ھے سچ کہتا ھے ۔ جوابِ قسم میں کہا ھے کہ جس چیز (قیامت) کا تم سے وعدہ کیا گیا ھے وہ سچ ھے اور اعمال کی جزا ضرور ملے گی۔

اللہ تعالیٰ کی معرفت کوئی مشکل بات نہیں، اگر تم زمین، اس کے اندر اور اس کے باھر پائی جانے والی بے شمار مخلوقات کے متعلق غور کرو تو بات سمجھ میں آ جائے گی اور ایسی بے شمار نشانیاں ملیں گی جو وجودِ باری تعالیٰ پر دلالت کریں گی ۔ دور کیوں جائیے انسان خود اپنے متعلق ھی غور کرے ۔ انسانوں میں رنگ و نسل، زبان اور طبائع کے اختلافات اور پھر انسان کے مختلف اعضا، نظام انہضام وغیرہ سے اللہ تعالیٰ کی ھستی اور اس کی قدرت کا پتا چل جائے گا۔

کائنات میں سے دلائل بیان کرنے کے بعد چند سابقہ قوموں کا ذکر کیا گیا ھے ، جنھوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ، انبیا علیہم السلام کی بات نہ سنی بلکہ ان کا مذاق اڑایا تو اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنا عذاب نازل کرکے انھیں تباہ کر دیا ۔ اس سورت میں قوم لوط[۴]، فرعون اور اس کی قوم، عاد، ثمود اور قوم نوح[۴] کے واقعات بیان کیے گئے ھیں ۔ ان تمام اقوام نے اللہ تعالیٰ سے بغاوت کی، انبیا کا استہزا کیا اور حدودِ فطرت اور حدود دین سے تجاوز کر گئے۔ اللہ تعالیٰ نےقومِ لوط[۴] پر آسمان سے پتھروں کی بارش کی، فرعون اور اس کے لشکر کو دریا میں غرق کر دیا، عاد کو تیز و تند ھوا چلا کر ریزہ ریزہ کر دیا، ثمود کو کڑک کے عذاب میں مبتلا کیا اور قوم نوح[۴] کو سیلاب سے نیست و نابود کر دیا ۔ عذاب الٰہی میں گرفتار ھونے والی اقوام کا ذکر کر کے قرآن مجید کے مخاطبین کو عبرت دلانا مقصود ھے ۔ ان تاریخی واقعات کے بعد کائنات میں سے مزید دلائل بیان کیے گئے ھیں : اللہ تعالیٰ نے آسمان بنایا اور زمین کا کیسا عمدہ فرش بچھایا ، هر چیز کا جوڑا پیدا کیا ، جاندار مخلوقات کے جوڑے بنائے ۔ اسی طرح حضرت ابراھیم[۴] کو بڑھاپے میں، جب کہ حضرت سارۃ بانجھ ھو چکی تھیں ، بیٹا (حضرت اسحٰق[۴]) عطا کیا ۔ یہ سب آیات ھیں جو اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی قدرت کاملہ پر دلالت کرتی ھیں ۔ واضح دلائل بیان کردیے گئے تو حکم ھوا : ”سو تم اللہ ھی کی طرف دوڑو“ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۵۰)، یعنی اس کی توحید پر ایمان لاؤ، اس کے احکام کی تعمیل کرو اور یوں اس کے موعودہ عذاب سے بچ جاؤ ۔ آگے جا کر اس فرار اِلی اللہ کی توضیح کی گئی ھے : ”اور میں نے جن اور انسان کو اسی واسطے پیدا کیا ھے کہ میری عبادت کیا کریں“ (۵۱[الذّٰریٰت]: ۵۶)؛عبادت سے مراد اطاعت الٰہی ھے ۔ اللہ ان سے رزق نہیں مانگتا ، رزّاق تو وہ خود ھے ، جس نے اپنی جاندار مخلوقات کو رزق پہنچانے کی ذمے داری اپنے اوپر لے رکھی ھے، سو انسانوں کو تو اپنے رزق سے بھی بے فکر ھونا چاھیے، اور نہ ھی عبادت کا یہ مفہوم ھے کہ اللہ کسی کام میں ان کی مدد و اعانت چاھتا ھے کیونکہ وہ تو بڑی قوت اور قدرت کا مالک ھے (۵۱[الذّٰریٰت]: ۵۷ تا ۵۸) ۔ عبادت سے مراد یہ ھے کہ وہ اس کو پہچانیں، اس پر ایمان لائیں، اپنے اندر عبودیت کا احساس پیدا کر کے منصب خلافت الٰہیہ کے فرائض سر انجام دیں ۔ جو متقی ھوں گے ، نیک کام کریں گے، راتوں کو اٹھ اٹھ کر ذکر الٰہی اور استغفار کریں گے اور اللہ کے عطا کردہ مال کو غریبوں اور مسکینوں پر خرچ کریں گے، وہ بہشت میں داخل ھوں گے اور بےشمار انعامات پائیں گے (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۱۵ تا ۱۹)۔ جو لوگ واضح دلائل کے بعد بھی ضد اور ھٹ دھرمی کی وجہ سے شرک اور کفر پر قائم رہتے ھیں، اور

استہزا کے طور پر عذاب کے جلد نازل ہونے کے طلب گار ہیں، ان کے لیے دردناک عذاب کی وعید سنائی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ موعودہ عذاب انھیں مل کر رہے گا ۔ ساتھ ہی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دی گئی ہے کہ آپ کا کام صرف نصیحت کرنا ہے سو وہ کرتے رہیے گا۔ اگر یہ بات نہ مانیں یا نہ سنیں بلکہ مذاق اڑائیں تو ملال نہ کیجیے گا، کیونکہ سابقہ مجرم اقوام نے بھی انبیاے کرام کے ساتھ ایسا ہی سلوک روا رکھا تھا ۔ وہ انھیں ساحر و مجنون کہتی تھیں ۔ اس سرکشی اور نافرمانی میں یہ سب ایک جیسے ہیں اور تمام کافروں کی یہ مشترکہ خصوصیت ہے ۔ آپ ان سے اعراض کر لیجیے کیونکہ آپ پر کسی طرح کا الزام نہیں ہے (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۵۴) ۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ جب یہ آیۂ کریمہ نازل ہوئی تو صحابۂ کرامؓ کو عذابِ الٰہی کے نزول اور ہلاکت کا یقین ہو گیا، لیکن جب اس سے اگلی آیت نازل ہوئی کہ نصیحت کرتے رہیے تو پھر جا کر صحابۂ کرامؓ کو سکون و اطمینان ہوا (دیکھیے السیوطی : لباب النقول فی اسباب النزول، بذیل سورۃ الذّٰریٰت).

مآخذ : (۱) لسان العرب ؛ (۲) الراغب : المفردات ؛ (۳) الزرکشی : البرھان فی علوم القرآن ، ۱ : ۱۹۳ ؛ (۴) السیوطی : الدرّ المنثور فی التفسیر المأثور ، ۶ : ۱۱۱ ببعد؛ (۵) وہی مصنف : لباب النقول فی اسباب النزول ، بذیل مادہ ؛ (۶) تنویرالمقیاس ، بار دوم ، مصر ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء ، ص ۳۲۷ تا ۳۲۹؛ (۷) ابن کثیر : تفسیر، سورۃ الذّٰریٰت کی تفسیر؛ (۸) الزمخشری : الکشاف ، ۴ : ۳۹۴ تا ۴۰۶ ؛ (۹) الآلوسی : روح المعانی، ۲۷ : ۲ تا ۲۶ ؛ (۱۰) القاسمی : محاسن التأویل، ۱۵ : ۵۵۱۹ ؛ (۱۱) سید قطب : فی ظلال القرآن، ج ۷، جز ۲۷، ص ۵ تا ۳۰ ؛ (۱۲) ابوبکر محمد بن عبداللہ ابن العربی : احکام القرآن، طبع علی محمد البجاوی، ۴ : ۱۷۱۷ تا ۱۷۱۸؛ (۱۳) صدیق حسن خان : فتح البیان، ۹ : ۹۰ تا ۱۰۷.

[ادارہ]

ذاکِر : قاسم بے ، انیسویں صدی عیسوی کے* نصف اول میں چوٹی کا آذر بیجانی شاعر اور ہجوگو۔ وہ غالباً ۱۷۸۶ء میں باغ (اب شوشہ ، (Nagorno-Karabakhskaya Avtonom. Oblast میں) بمقام پناہ آباد پیدا ہوا ۔ اس کا تعلق جوان بیگوں کے ایک نامور خاندان یعنی قبیلۂ جوان شیر سے تھا.

وہ اپنی ہجووں میں مذہبی رہنماؤں اور بیگ زادوں یعنی مقامی طبقۂ امرا اور زار روس کی حکومت کے عہدیداروں کی سخت مذمت کرتا ہے ۔ مؤخرالذکر پر اس کی تنقید کا نتیجہ یہ نکلا کہ والی قرہ باغ شہزادۂ قسطنطین ترخانوف Konstantin Tarkh-anov نے ان خلاف قانون سرگرمیوں کی آڑ لے کر جن میں شاعر کا بھتیجا بھی مأخوذ تھا، اسے کچھ عرصے کے لیے باکو میں جلا وطن کر دیا ۔ آخر اس کے دوستوں نے بیچ بچاؤ کیا اور اسے واپس آنے اور خاندانی جائداد سنبھالنے کی اجازت مل گئی ۔ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اس نے یہیں گزارا.

ذاکر نے اپنے بارسوخ ہموطنوں، مثلاً میرزا فتح علی اخوند زادہ [رک بآں] اور اولین آذر بیجانی ناول نگار اسمٰعیل بیگ قوتقشینلی (جو روسی فوج میں سپہ سالار کے عہدے تک ترقی کر گیا تھا) کے نام مدد کے لیے منظوم درخواستیں اور شکائتیں (شکایات نامہ) بھیجی تھیں، جو اب تک محفوظ ہیں، بلکہ جزوی طور پر شائع بھی ہو چکی ہیں (دیکھیے ایم ۔ اے ۔ رسول‌زادہ، در مآخذ) ۔ اس کا اسلوب بیان، جس کی بہت تعریف کی جاتی تھی، صریحاً اٹھارھویں صدی عیسوی کے عظیم شاعر ملا پناہ

واقف (۱۷۱۷ تا ۱۷۹۷ء) سے متأثر تھا ۔ اپنے پیش رو کی طرح وہ بھی سادہ اور سہل مقبول عام غزل کو ترجیح دیتا تھا، جو عام عشقیہ ادب میں اختیار کی جاتی ہے، مثلاً "قوشمہ" اور "گیریلی"؛ لیکن اس نے چند غزلیں فارسی میں روایتی بحروں میں بھی لکھیں، نیز بعض قطعے نثر مقفی میں لکھے (مثلاً "درویش و قیز")۔ اپنی منظوم حکایات تلکو و شیر ۔ قرد، چقّل و شیر، تلکو و قرد وغیرہ) میں اس نے کلیلة و دمنة کی دور دور تک پھیلی ہوئی مشرقی روایت کا تتبع کیا ہے، لیکن ہو سکتا ہے وہ کریلوف Krilov (۱۷۶۸ تا ۱۸۴۴ء) کے دل نشین تصرفات سے بھی متأثر ہو ۔ اسی کی تصنیفات کے ذریعے اول اول متعدد روسی الفاظ، جنھیں اس نے زیادہ تر نظم و نسق کی اصطلاحات سے اخذ کیا اور جو اس کے طنزیہ اسلوب کے لیے موزوں تھے، آذری ترکی میں داخل ہوے ۔

معلوم ہوتا ہے ذاکر کی پہلی شعری تخلیقات ۱۸۵۴ء میں (تفلس کے سرکاری اخبار قفقاز Kavkaz میں) اور ۱۸۵۶ء میں (میرزا یوسف نرسہ‌سوف قرہ باغی کی بیاض اشعار کی صورت میں جو تمرخان مطبوعۂ شورہ، موجودہ بوناکسک، در، داغستان) شائع ہوئیں ۔

اگرچہ ۱۸۵۷ء میں ذاکر کے انتقال کے بعد اخوند زادہ نے اس کی تصنیفات کا ایک مکمل مجموعہ شائع کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تھا، لیکن سوویت عہد سے پہلے ایسا کوئی مجموعہ طبع نہ ہوسکا۔ دیوان ذاکر کے مخطوطات آذربیجان (سوویت اشتراکی روس) کی اکادمی علوم کے ذخیرے (نظامی انسٹی ٹیوٹ آف لٹریچر، عدد ۱۵) میں محفوظ ہیں ۔

مآخذ: (۱) قاسم بے ذاکر: آثارلری، باکو ۱۹۵۳ء، (در آذری)؛ (٦) A Berge: *Dichtungen transkaukasischer Sanger des XVIII. und XIX. Jahrhunderts in aserbaidschanischer Mundart*، لائپزگ ۱۸۶۸ء؛ (۳) F. Gasimzade: *XIX asr Azarbaydzan adabiyyati tarikhi*، ص ۲۱۳ تا ۲۳۱، باکو ۱۹۵۶ء؛ K. Mamedov: *Gasim Bay Zakir*، باکو ۱۹۵۷ء، (در آذری)؛ (٦) ایم ۔ اے ۔ رسول زادہ: *Azeri turklerinin hayat ve edebiyatinda nes'e*، *Zakir*، در *Azerbaycan Yurt Bilgisi*، ۱۹۳۴ء، ۳: ۱۱۳ ببعد ۔

(H.W. BRANDS)

ذُباب: مکھی؛ بعض مصنفین نے بیان کیا ہے کہ * یہ لفظ دوسرے کیڑوں مکوڑوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسے شہد کی مکھی، زنبور، تیتری یا پروانہ (فراش) وغیرہ۔ عرب ماہرینِ لغت کے نزدیک یہ مفرد ہے وگرنہ اسم جمع ہوگا ؛ اس صورت میں ایک مکھی کے لیے ذبابة استعمال کیا جائے گا ۔ دیگر سامی زبانوں میں اس کے ہم جنس مترادف الفاظ ملتے ہیں، مثلاً عبرانی اور آرامی میں.

ذباب کا ذکر اور بیان اکثر قدیم عربی اشعار و امثال میں آیا ہے ۔ ایک حدیث میں ہے کہ جہنم میں دوزخیوں کو عذاب دینے کے لیے مکھیاں بھی ہوں گی ۔ عرب ماہرینِ حیوانیات نے مکھیوں کی متعدد قسمیں بیان کی ہیں ۔ ان میں سے بعض کے مخصوص نام ہیں اور کچھ اپنے مختلف رنگوں کی وجہ سے متمیز کی گئی ہیں (سیاہ، نیلا، سرخ، زردی مائل [اصفر]) ۔ بعض میں اس لیے باہم فرق کیا گیا ہے کہ ان کی اصل الگ الگ فرض کر لی گئی ہے، جیسے بعض کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں، مثلاً متعفن اشیا میں یا بعض جانوروں (شیر، کتا، اونٹ، گھوڑا، مویشی وغیرہ) کے بدن میں کہ سب کو چھوڑ کر وہ انھیں سے چمٹی رہتی ہیں۔ بعض قسمیں نر اور مادہ کے ملنے سے پیدا ہوتی ہیں ۔ عام مکھیاں، جو انسان کو دق کرتی رہتی ہیں، لید اور گوبر میں پیدا ہوتی ہیں ۔ بعض

مقامات کا خاص طور پر نام لیا گیا ہے، جہاں مکھیاں بہت ہوتی ہیں، جیسے شہر واسط ۔ کہا گیا ہے کہ بعض علاقوں میں آدمی مکھیوں کو کھاتے ہیں.

مکھی چالیس دن سے زیادہ زندہ نہیں رہتی ۔ یہ دھوپ والے موسم کے جانداروں میں داخل ہے، اس لیے گرمی میں نمودار ہوتی اور جاڑے میں غائب ہو جاتی ہے ۔ سخت گرمی اور سخت سردی اسے مار ڈالتی ہے ۔ یہ دن کو کام اور رات کو آرام کرتی ہے ۔ مکھی مٹھاس کو پسند کرتی ہے اور بعض چیزوں، مثلاً تیل، کافور اور سنکھیا کو ناپسند کرتی ہے ۔ یہ کھٹمل (بق) اور مچھر (بعوض) کا شکار کرتی ہے اور چمگادڑ، مکڑی، رینگنے والے (سانپ، چھپکلی) اور دیگر جانور اسے کھاتے ہیں ۔ اگر مکھیاں کھٹملوں کا شکار نہ کرتی ہوتیں تو انسان کے لیے گھروں میں رہنا دشوار ہوجاتا ۔ مکھی کی ٹانگوں کی نوکیں کھردری ہوتی ہیں تاکہ وہ صاف اور چکنی سطح پر سے پھسلے نہیں ۔ آبادی سے مکھیوں کو دفع کرنے کی تدبیروں کا ذکر بعض مصادر میں ملتا ہے.

دوا اور سنگھار کے لیے مکھیوں کا استعمال مختلف طریقوں سے کیا جاتا تھا : زنبور کے ڈنک مارنے کی جگہ پر مکھی کے ملنے سے تکیف میں تخفیف ہو جاتی ہے ؛ اسے جلا کر سرمہ میں پیسنے سے عورتوں کی آنکھوں کی خوبصورتی میں اضافہ ہوتا ہے ؛ خواب میں مکھیوں کے دیکھنے کی تعبیر اس فن کی کتابوں میں دی ہوئی ہے.

ایک کتاب مسمّٰی بہ کتاب الذباب (طبع فلوگل، ص ۸۵، عدد ۱۰۱۲۰) حاجی خلیفہ نے ابو عبداللہ محمد بن زیاد الاعرابی سے منسوب کی ہے ۔ اگر حاجی خلیفہ نے اس مصنف کا سن وفات ۲۳۳ھ نہ دیا ہوتا تو اسے اور مشہور و معروف لغوی ابن الاعرابی کو ایک ہی مانا جا سکتا تھا (براکلمان، تکملہ، ص ۱۷۹).

مآخذ: (۱) عبدالغنی النابلسی : تعطیر الانام، قاہرہ ۱۳۵۴ھ، ۱ : ۲۹۹ ؛ (۲) الدمیری، بذیل مادہ (مترجمۂ Jayakar، ۱ : ۸۱۶ ببعد)؛ (۳) داؤد الانطاکی : تذکرہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۱۳۸ ؛ (۴) الجاحظ : الحیوان، بار دوم، بمدد اشاریہ ؛ (۵) Euting : *Tagebuch*، ج ۱، بذیل مادۂ Fliegen ؛ (۶) ابن البیطار : جامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۲ : ۱۲۳؛ (۷) ابن قتیبہ : عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ - ۱۹۳۰ع، ۲ : ۷۲، ۷۵، ۹۸، ۱۰۳ (مترجمۂ Kopf، ص ۳۶، ۵۰، ۷۳، ۸۹)؛ (۸) ابن سیدہ: المخصص، ۸ : ۱۸۲ ببعد ؛ (۹) الابشیہی : المستطرف، باب ۶۲، بذیل مادہ؛ (۱۰) القزوینی: عجائب المخلوقات (طبع Wustenfeld، ۱: ۴۳۴ ببعد)، مترجمۂ Wiedemann، *Bieter. Z. Gesch. d. Naturw*، ۵۳ : ۲۵۷ ببعد؛ (۱۱) المستوفی القزوینی (Stephenson)، ص ۷۲ ببعد ؛ (۱۲) النُوَیری : نہایۃ الارب، ۱۰ : ۲۹۸ ببعد.

(L. Kopf)

ذُبیان : رک بہ غطفان .

* ⊗ **ذَبِیحَۃ:** (ع) ذ ب ح مادہ سے ذبح ، یذبح ، ذَبحاً، ذِبَحانا ۔ اس سے اسم فاعل الذابح (ذبح کرنے والا)، اسم مفعول المذبوح اور الذبیح (جسے ذبح کیا گیا ہو) اس کا مونث الذبیحۃ ، اسی سے ذِبح ہے. جس کے معنی ہیں وہ جاندار جسے ذبح کر دیا گیا ہو ۔ اصطلاح میں کوئی جانور یا جاندار جسے اسلامی شریعت کے مطابق ذبح کرنے کے لیے مخصوص کر لیا گیا ہو.

قرآن مجید میں اس مادے سے مشتق الفاظ آٹھ مرتبہ آئے ہیں، مگر ان کے مفہوم الگ الگ ہیں ۔ سورۃ الانعام میں طعام کے سلسلے میں حلال و حرام "انعام" (= چوپایوں) کا ذکر قدرے تفصیل سے آیا ہے (آیت ۱۴۵ تا ۱۴۷) اور (سورۃ المآئدۃ) میں بھی اسی قسم کے احکام ہیں (آیت ۲ تا ۴) البتہ حدیث (دیکھیے ونسنک: المعجم المفہرس لالفاظ

الحدیث النبوی، بذیل مادۂ ذبح، اُضحیه، ذکاۃ، صید، حلال، طعام وغیرہ) اور فقه [دیکھیے الجزیری : کتاب الفقه، ۱ : ۷۲۵] میں اس کے مفصل اور جزئیاتی احکام مذکور ہیں.

ذبیحه کے لیے کچھ اور اصطلاحات بھی ہیں، مثلاً کسی قول کے پورا کرنے کے لیے جو جانور مخصوص کیا جاتا ہے اسے ''نذر'' کہتے ہیں؛ تقریب عقیقه یا عید قربان کے موقع کے لیے اسے اضحیة (جمع : اضاحی، ضحایا)، یا حج کے موقع پر کسی ممنوع امر کے ارتکاب کے کفارے یا صدقے کے لیے مخصوص جانور کو ھدیٌ ۔ شریعت کے مقرر کردہ طریقے کے مطابق، ذبح کرنے کو تذکیه (ذکاء، ذکاۃ) کہتے ہیں ۔ ذکا (ذکّی) کے لغوی معنی ہیں آگ بھڑکنا، یا بھڑکانا؛ ذبح کرنے کے اسلامی طریقے سے ذبیحه کی طبعی آگ (یعنی حرارت) بیدار ہو کر باہر نکل جاتی ہے اور اندر کے زہریلے مادے خارج ہو جاتے ہیں.

ذکاۃ کی متعدد صورتیں ہیں : (۱) ذَبْح؛ (۲) نَحر : (۳) عقر، جس کی آگے مختلف شرائط ہیں : (۴) کوئی اور جائز طریقه مزیل الحیات (یعنی جان لینے والا)، جس کی کتب فقه میں چند صورتیں درج ہیں ۔ ان سب مسائل کے لیے دیکھیے الجزیری: کتاب‌الفقه ۔ احناف کے نزدیک ''ذکاۃ شرعی'' کی دو قسمیں ہیں: (۱) ذکاۃ الاختیاراور (۲) ذکاۃ الضرورۃ۔ قسم اول سے مراد ذبیحه کو مبدءِ حلق اور مبدءِ صدر کے درمیان سے تیز آلے سے ذبح کرنا ہے ۔ اس کی جزئیات مذاہب اربعه کی کتبه فقه میں درج ہیں، جو یه ظاہر کرتی ہیں که اس بارے میں پوری احتیاطیں بروے کار لائی جائیں : پہلی یه که مذبوح کو کم سے کم تکلیف ہو ؛ دوسری یه که خون کا بہاؤ پورا ہو ، گلے کو بالکل کاٹ دینے کی بھی ممانعت اس لیے ہے که شریانوں سے خون کے آزادانه بہاؤ کے راستے بند ہو کر خون چھوٹے چھوٹے اور راستوں سے به سکتا ہے اور اس طرح پورے بہاؤ میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے ؛ تیسری احتیاط یه ہے که ذبح کرنے والے کے ارادے میں ظالمانه رجحان پیدا نه ہونے پائے، اس لیے اسے حکم دیا گیا ہے که وہ اس عمل کے دوران میں خدا کا نام لے اور اسے یاد کرے، مثلاً عموماً طور سے بسم اللہ ، اللہ اکبر کہنامستحب ہے ۔ اللہ اکبر، اللہ‌اعظم جیسے کلمات بھی جائز ہیں۔ بہرحال کلمات تسبیح و تہلیل کے ہونے چاہییں ۔ ایک شرط یه بھی ہے که ذبح کرنے والا مسلم یا اہل کتاب میں سے ہو ۔ ان صورتوں میں بھی کچھ شرائط اور جزئیات ہیں، جو کتب فقه میں مذکور ہیں ۔ مذاہب اربعه میں ان میں سے اکثر باتوں پر اتفاق ہے، البته بعض جزئیات میں اختلاف بھی ہے ۔ بعض جاندار ذبح کیے بغیر کھانے کے کام آ سکتے ہیں، مثلاً مچھلی (وہ بھی جو پانی کے باہر مری ہوئی ملے بشرطیکه کھانے والے کو اس کے بارے میں کراہت نه ہو) اور ٹڈی، جسے ذبح نہیں کیا جاتا ۔ عقر کے معنی ہیں زخمی کرنا ۔ اس کا تعلق شکار سے ہے اور اسے ذبیحه نہیں کہتے [رک به شکار؛ صید].

نحر فقط اونٹ سے مخصوص ہے (بعض اس صف میں کچھ اور جانوروں کو بھی شامل کرتے ہیں)۔ اس کا مطلب یه ہے که جانور کے گلےمیں چھرا یا نیزہ گھونپ دیا جائے۔ اس میں ضروری نہیں که گلا اس طرح کٹے جیسا ذبح میں ضروری ہے ۔ نحر کے وقت اونٹ کو سیدھا قبله رخ کھڑا کرنا چاہیے۔ پہلے بیان ہو چکا ہے که ذبح سے مراد گلا کاٹنا ہے اس طرح که ہوا کی نالی اور غذا کی نالی دونوں کٹ جائیں (گردن کی‌دونوں نالیاں کٹنے نه کٹنے کے بارے میں‌فقہا کا اختلاف ہے)، کاٹنے میں سر کو دھڑ سے الگ نہیں کر دینا چاہیے ۔ مرجح یه ہے که جانور کو

بائیں پہلو پر اس طرح لٹایا جائے کہ جانور کا رخ قبلہ کی طرف ہو۔ سب مذاہب نے ضروری قرار دیا ہے کہ جانور کو ذبح کرنے کے لیے آلہ تیز ہونا چاہیے تاکہ وہ غیر ضروی اذیت سے محفوظ رہے ۔ بہت سے جانوروں کو ایک ہی دفعہ اکٹھا ذبح کرنا مکروہ ہے ۔ اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ ٹھنڈا ہونے سے پہلے جانور کے کسی عضو کو کاٹ کر الگ کر دیا جائے یا اس کی کھال اتار دی جائے۔

ذبح کی ان سب احتیاطوں میں (شرعی اصطلاح میں) ''حلال'' طعام کا تصور مدنظر ہے، یعنی جانور، مجموعی طور سے زہروں سے پاک ہو اور ایسا ہو جس سے زندگی کی حالت میں کوئی کراہت یا نجاست یا کثافت خاص وابستہ نہ ہو ۔ اگرچہ اس بارے میں مختلف ممالک کا ذوق مختلف ہے، اس لیے بعض بری، بحری اور ہوائی جانداروں کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے، مگر اسلام نے تیز پنجوں والے پرندوں اور دانتوں والے درندوں ، خصوصاً خنزیر وغیرہ کو حرام قرار دیا ہے [رک بہ حلال] ۔ ذبح کیا ہوا جانور ہر زہریلے مادے سے پاک ہونا چاہیے اور کوشش یہ ہو کہ جانور کو کم سے کم تکلیف ہو اور جتنی تکلیف دی جارہی ہے اسے بشری ضرورتوں کے لیے اضطراری بات سمجھ کر، خدا کے پاک تصور سے وابستہ کرکے ایک تمدنی اجازت کے طور پر روا سمجھا گیا ہے اور ایذا رسانی کے ہر شائبے سے پاک ہے۔

مآخذ :(۱) قرآن مجید؛ (۲) کتب حدیث بمدد نیز: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادۂ ذبح؛ ذکاۃ ، وغیرہ ؛ (۳) کتب فقہ . مثلا الجزیری : کتاب الفقہ ، الجزء الاول ؛ (۴) ابن رشد : بدایۃ المجتہد ؛ (۵) : محمد علی : *The Religion of Islam* ، لاہور ۱۹۵۰ء ، ص ۳۷۰ و بعد .

[ادارہ]

* **ذِراع** : در اصل بازو کا وہ حصہ جو کہنی سے شروع ہو کر درمیانی انگلی کے سرے پر ختم ہو جاتا ہے، مگر وہ ہاتھ کا ناپ بھی ہے اور ایک پیمانے کا نام بھی ۔ فقہی لحاظ سے ذراع چار قبضات (واحد : قبضۃ) کے برابر ہے ۔ قبضۃ اس پیمائش کو کہتے ہیں جو ہاتھ کی چاروں انگلیوں (سَبّابۃ ، وسطٰی ، بِنْصَرْ اور خِنْصَر) کو پہلو بہ پہلو ملا کر رکھنے سے حاصل ہوتا ہے ۔ یہ چھے اصبع کے برابر ہوتا ہے اور ہر ایک اصبع کی چوڑائی چھے جو (شعیرہ) کے مساوی ہے ، جب انہیں ساتھ ساتھ رکھا جائے ۔ اسلامی ممالک میں مختلف قسم کے ذراعوں کی ایک اچھی خاصی تعداد رائج تھی۔ سرسری طور پر ہم انہیں مندرجۂ ذیل چار پیمانوں کے تحت رکھ سکتے ہیں : شرعی ذراع، سیاہ ذراع، شاہی ذراع، اور بزازی ذراع۔ ان سب کی پیمائش میں اختلاف کی بنا وہ نیل پیما (Nilometer) ہے جو ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں الروضۃ کے جزیرے میں رائج ہوا اور جس کی پیمائش اوسطاً ۵۴۰۴ء سینٹی میٹر ہے۔

(۱) شرعی ذراع (ذراع الشریعۃ)، مصر کے بالشتی ذراع (ذراع الید، جسے الذِراع القائمۃ بھی کہتے ہیں)، یوسفی ذراع (الذراع الیوسفیۃ، موسوم بہ قاضی ابو یوسف، م ۱۸۲ھ/۷۹۸ء)، ذراع البرید (ہرکاروں کا ذراع)، آزاد ذراع (الذراع المرسلۃ) اور سوتی ذراع (ذراع الغزل) تھے، جس کا ناپ ۴۹۴۸ء سینٹی میٹر کے برابر ہے (عہد عباسی میں بغدادی ذراع ۴۸۲۵ء سینٹی میٹر کے برابر ہوا کرتا تھا)۔ قیاس یہ ہے کہ اس کی ابتدا المأمون کے عہد (۱۷۰ھ/۷۸۶ء تا ۲۱۸ھ/۸۳۳ء) میں ہوئی ، جس نے مساحت کو از سر نو منظم کیا)۔

(۲) سیاہ ذراع (الذراع السوداء)، جس کا طول مذکورۂ بالا ذراع کی طرح ۵۴ء۰۴ مقرر تھا، الذراع العامۃ، ذراع الکرباس اور الذراع الرشاشیۃ کے برابر ہی تھا، جو عام طور پر ''المغرب'' اور اندلس میں مستعمل تھا ۔ سیاہ ذراع کا استعمال عہد عباسی میں شروع ہوا، لیکن جیسا کہ اکثر کا خیال ہے اسے المأمون نے رواج نہیں دیا، جس کے حکم سے قانونی ذراع کی پیمائش کی گئی تھی۔

(۳) ایران کا اصل ''شاہی'' ذراع (ذراع الملک) بھی خلیفہ منصور کے عہد (۱۳۶ھ/۷۵۴ء تا ۱۵۸ھ/۷۷۵ء) میں الذراع الهاشمیۃ کے نام سے موسوم ہوا ۔ اس کا ناپ چھے کے بجائے آٹھ مٹھیاں تھیں ، لہٰذا اوسط طول ۶۶ء۵ سینٹی میٹر تھا ۔ یہ الذراع الزیادیۃ کے مماثل تھا، جسے زیاد بن ابیہ (م ۵۳ھ/۶۷۳ء) نے عراق کی مساحت کے لیے استعمال کیا تھا، لہٰذا اسے ذراع المساحت بھی کہتے ہیں۔ یہ ذراع العمل اور شاید ذراع الہندسہ کے بھی مماثل ہے اور اس کا طول ۶۵ء۶ سینٹی میٹر ہے۔

(۴) بزازی ذراع، جسے لیوانٹ Levant [بحیرۂ روم کے مشرقی حصے] کی تجارت میں Pic بھی کہا جاتا تھا، ہر شہر میں مختلف تھا ۔ مصری بزازی ذراع (ذراع البز، نیز الذراع البلدیۃ) زمانۂ وسطٰی کے اواخر کے ذراع الحدید یا آہنی ذراع کے مماثل تھا، جو اصلاً اتنا ہی بڑا تھا جتنا الذراع السوداء اور پیمائش میں ۵۸ء۱۵ سینٹی میٹر تھا ۔ دمشق کا بزازی ذراع تریسٹھ سینٹی میٹر، حلب کا ذراع، جو دور دراز تک رائج تھا، ۶۷ء۷ سینٹی میٹر، بغداد کا ۸۲ء۹ سینٹی میٹر اور استانبول کا ۶۸ء۶ سینٹی میٹر تھا۔

دوسرے ذراعی پیمانے : بڑے ہاشمی ذراع کے علاوہ ۶۰ء۰۵ سینٹی میٹر کا ایک چھوٹا ہاشمی ذراع بھی تھا، جسے بصرے کے ایک قاضی بلال بن ابی بردہ (م ۱۲۱ھ/۷۳۹ء) کے نام پر الذراع البلالیۃ بھی کہتے ہیں ۔ مصر کا الذراع البخاری، معماری ذراع (الذراع المعماریۃ) کے برابر تھا، اور اس کا ناپ تقریباً ۷۷ء۵ سینٹی میٹر تھا (انیسویں صدی میں البتہ اس کا طول پچھتر سینٹی میٹر مقرر ہوا) ۔ بنو عباس کا ذراع (ذراع الدور)، جسے قاضی ابن ابی لیلٰی (م ۱۴۸ھ/۷۶۵ء) نے رواج دیا تھا، صرف ۵۰ء۳ سینٹی میٹر لمبا تھا ۔ الذراع المیزانیۃ، جس کی ابتدا المأمون نے کی، زیادہ تر نہروں کی پیمائش کے کام آتا تھا اور اس کا ناپ ۱۴۵ء۶ سینٹی میٹر تھا ۔ اس کا طول حضرت عمرؓ کے ذراع (الذراع العمریۃ = ۷۲ء۸ سینٹی میٹر) سے دوگنا تھا ۔ ایرانی ذراع (جسے بالعموم گز کہا جاتا تھا) قرون وسطٰی میں یا تو ۹۹ء۸ سینٹی میٹر لمبا ذراع ہوا کرتا تھا ، یا ۹۴ء۸ سینٹی میٹر لمبا اصفہانی ذراع ۔ سترھویں صدی میں ایران میں پچانوے سینٹی میٹر لمبا شاہی گز رائج تھا؛ اڑسٹھ سینٹی میٹر کا ایک چھوٹا گز (مکسر) کپڑا ناپنے کے کام آتا تھا، جو غالباً حلب کا بزازی ذراع تھا ۔ آج کل ایران میں ایک گز ایک سو چار سینٹی میٹر کا ہے ۔ مغلیہ ہندوستان میں بھی ذراع پادشاہی کا رواج تھا، جو چالیس انگشت = ۸۱ء۳ سینٹی میٹر لمبا تھا۔

ذراع کی تقسیمات : اصل میں ایک ذراع چھے قبضات کے برابر ہوتا تھا ؛ شرعی ذراع کا ''قبضہ'' ۸ء۳۱ سینٹی میٹر اور عام یا سیاہ ذراع کا ۸ء۳۱ سینٹی میٹر کا تھا ۔ انیسویں صدی میں مصر میں ''قبضہ'' کا طول ۱۲ء۱ سینٹی میٹر تک پہنچ گیا ۔ خود ''قبضہ'' فی الاصل چار اصبع پر مشتمل تھا ۔ یوں شرعی ذراع کا اصبع ۲ء۰۸ سینٹی میٹر اور سیاہ ذراع کا ۲ء۲۵ سینٹی میٹر ہو جاتا ہے ۔ مصر میں اصبع کا ناپ سرکاری طور پر ۳ء۱۲۵ سینٹی میٹر مقرر کیا گیا ہے ۔ شہنشاہ اکبر نے دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے اختتام پر مغلوں کی

سرکاری انگشت ۲۳ء۲ سینٹی میٹر کے برابر مقرر کی۔

ذراع کے انواع و اقسام : "باع" یا پانی کی گہرائی کا ناپ، جسے قامة بھی کہتے ہیں، در اصل چار شرعی ذراع، یعنی ۱۹۹ء۵ سینٹی میٹر یا اندازاً دو میٹر (ایک میل کے ہزارویں حصے کے برابر) تھا۔ آج کل مصر میں "باع" چار الذراع النجارية یا تین میٹر کے برابر ہے۔ قصبه یا ناپنے کی لکڑی (فارسی: ناب؛ باب املا کی غلطی ہے) زیادہ تر مساحت میں استعمال کی جاتی ہے۔ قصبۂ حاکمیه کا ناپ، جسے فاطمی خلیفه الحاکم بامراللہ (۳۸۶ھ/۹۸۵ء تا ۴۱۱ھ/۱۰۲۱ء) نے رواج دیا تھا، ۷/۱ ۷ "سیاه" ذراع کے برابر تھا اور جسے مصر میں ایک فرانسیسی مہم نے ۳ء۸۵ میٹر کے برابر متعین کیا تھا۔ ۱۸۳۰ء میں قصبه کا طول ۳ء۵۵ میٹر مقرر ہوا۔ اشل یا رسی (فارسی: طناب) مساوی ہے ۲۰ باع = ۶۰ الذراع الهاشميه = ۸۰ شرعی ذراع = ۳۹ء۹ میٹر؛ ۱۵۰ طناب یا تین میل = ایک فرسنگ (فرسخ) = ۵۹۸۵ میٹر = تخمیناً چھے کیلو میٹر۔

مآخذ : (۱) W. Hinz : *Islamische Masse und Gewichte*، لائڈن ۱۹۵۵ء، ص ۵۴ تا ۶۴ ؛ (۲) A. Grohmann : *Einführung und Chresto-mathie zur arabischen Papyruskunde*، پراگ ۱۹۵۴ء، ص ۱۷۱ تا ۱۷۸ ؛ (۳) W. Popper : *The Cairo Nilometer*، برکلے ۱۹۵۱ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۵۔

(W. HINZ)

* **ذَرَّة :** ایک اصطلاح، جو قرآن مجید اور احادیث میں چھوٹی سے چھوٹی نمایاں مقدار کے اظہار کے لیے آتی ہے۔ مثقال ذره "ذره کے وزن" کے بیان کے ضمن میں لفظ ذره قرآن مجید میں پانچ بار آیا ہے: اللہ تعالٰی کے علم کلی کی مدح کے لیے ۱۰ [یونس]: ۶۱؛ ۳۴ [سبا]: ۳)؛ اس کی قدرت کاملہ کی ستائش کے لیے (۳۴ [سبا]: ۲۰)؛ عدل گستری کے نتیجے میں اجر عظیم کی عطا کے لیے ۴ [النسآء]: ۴۰) اور سورة الزلزال کی مشہور آیات (۷، ۸) میں: "سو جو شخص ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا اور جو شخص ذره برابر بدی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا۔"

مفسرین قرآن اور شارحین حدیث ذره کی تشریح دو اقوال سے کرتے ہیں، جن کا سلسلۂ اسناد حضرت ابن عباس رض تک منتہی ہوتا ہے۔ وہ اس کے مادے سے سفوف اور غبار کے عام فہم معانی مراد لیتے ہیں۔ ذره وہ غبار ہے جس کا بیشتر حصه اڑنے کے بعد ہاتھوں سے چمٹا رہ جاتا ہے (یہ مفہوم تفسیر میں بھی ملتا ہے، مثال کے لیے دیکھیے تفسیر الخازن، ۳۹ [الزمر]: ۳)؛ غبار بے مقدار جو اس وقت دکھائی دیتا ہے جبکه سورج کی روشنی کھڑکی سے چمکتی ہوئی نظر آتی ہے (تفسیر الخازن، ۴ [النسآء]: ۴۰)۔ "سرخ چیونٹی" کا تصور ایک قسم کے مترادف ذره نمله سے قائم کیا گیا ہے (الزمخشری)، یعنی "سرخ چیونٹی کے سر کا وزن" (تفسیر الخازن، ۴ [النسآء]: ۴۰)؛ "چھوٹی چیونٹی" (۹۹ [الطلاق]: ۷، ۸)؛ "چھوٹی سرخ چیونٹی" (۱۰ [یونس]: ۶۱) وغیرہ۔ کہا جاتا ہے کہ ذره جو کے ایک دانے کا سواں حصه ہوتا ہے۔

ذره کا ترجمه "جوہر" کیا جاتا ہے (قب R. Blachère: "ایک جوہر کا وزن"، باستثنائے ۴ [النسآء]: ۴۰: "چیونٹی کا وزن")۔ ماسینوں L. Massignon: *Passion, d'al-Hallaj* میں ذرے کے لیے جوہر کے مفہوم میں نقطه کا لفظ استعمال کیا ہے تاکه علم کلام اور علم فلسفه کی اصطلاح جوہر فرد کی وضاحت ہو سکے۔ یه دیکھنے میں آیا ہے که دیموقریطس Democritus، اپی قورس Epicurus اور نظریۂ جوہریت کے معتقد مسلمان علما کے ہاں فلسفے کی اصطلاح کے طور پر ذره کا

استعمال عام طور پر نہیں ہوا ۔ اس کے بجائے دو فنی اصطلاحیں مستعمل تھیں : جزء لا یتجزیٰ اور جوھر فرد ۔ اس کے برعکس جدید عربی زبان میں عصر حاضر کی طبیعیات کے ایٹم کا ترجمہ ذرہ کیا جاتا ہے (جزء کی اصطلاح سالمہ، یعنی molecule کے لیے آتی ہے).

عربی زبان کےذخیرۂ الفاظ میں تینوں مصطلحات کے امتیاز میں بڑی احتیاط کی جاتی ہے : (۱) طبیعیات میں ذرہ (ایٹم atom) کے لیے استعمال ھوتا ہے ؛ (۲) علوم ریاضی میں اس کے لیے نقطہ مستعمل ہے (ابن سینا : رسالة فی الحدود) اور (۳) فلسفہ میں جزء و جوھر فرد کے لیے ۔ اس طرح یہ امر قابل لحاظ ہے کہ اصطلاح فلسفہ میں جدید طبیعیات کا ایٹم شامل نہیں ہے.

(L. Gardet)

⊛ ذکاۃ : رک بہ ذبیحہ.

* ذِکر : ذکر بالقلب کے معنی ھیں "یاد کرنا اور یاد رکھنا" اور ذکر باللّسان کے معنی ھیں "نام لینا یا بیان کرنا" اور صوفیہ کی اصطلاح میں ذکر اللہ کی حمد و ثنا خاص طور پر سانس لیتے ھوے اور جسم کو ایک انداز سے حرکت دیتے ھوے معینہ کلمات کو معینہ طریقے کے ساتھ بار بار باآواز بلند یا دل میں دھرانے کا نام ہے ۔ کلمات کو باآواز دھرایا جائے تو اسے ذکر جلی اور دل میں دھرایا جائے تو اسے ذکر خفی کہتے ھیں ۔ اس میں بڑا اختلاف ہے کہ دونوں میں کون سا ذکر افضل و اکرم ہے ۔ ذکر کا حکم قرآن پاک کی اس آیت پر مبنی ہے : یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْکُرُوا اللّٰہَ ذِکْرًا کَثِیْرًا وَّ سَبِّحُوْہُ بُکْرَۃً وَّ اَصِیْلًا (۳۳ [الاحزاب] : ۴۱ ، ۴۲) [= اے ایمان والو ! اللہ کا ذکر بہت زیادہ کیا کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح کرو].

اس سلسلے میں [حضرت ابو ھریرہؓ کی روایت سے] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بھی اکثر بیان کی جاتی ہے [رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالٰی کے پاس فرشتوں کی ایک ایسی جماعت ہے جو مجالس ذکر کی تلاش میں گھومتی پھرتی رھتی ہے اور جب کبھی وہ فرشتے مجلس ذکر کو پاتے ھیں تو اصحاب مجلس کے ساتھ بیٹھ جاتے ھیں اور ایک دوسرے کو اپنے پروں سے ڈھانپ لیتے ھیں حتّٰی کہ زمین اور پہلے آسمان کے درمیان کی تمام کائنات ان سے بھر جاتی ہے اور جب وہ منتشر ھوتے ھیں تو فرشتے آسمان کی طرف چلے جاتے ھیں ۔ فرمایا : اللہ عزوجل اپنے علم کے باوجود ان سے پوچھتا ہے تم کہاں سے آئے ھو؟ تو وہ کہتے ھیں: ھم روے زمین میں تیرے ایسے بندوں کے پاس سے آئے ھیں جو تیری تسبیح، تکبیر، تہلیل اور حمد بیان کر رہے تھے (مسلم ، کتاب الذکر والدعاء والتوبة والا ستغفار، باب مجالس الذکر) ۔ اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی اس مجلس میں ذکر کرنے والوں کو ذکر کی جزا کے طور پر جنت عطا کر دیتا ہے، دوزخ سے پناہ دے دیتا ہے اور ان کے گناہ بخش دیتا ہے ، حتّٰی کہ کوئی بڑا گنہگار بھی اس مجلس میں شریک ھو تو اس مجلس کی برکت سے اس کے گناہ بھی اللہ تعالٰی بخش دیتا ہے].

ایسے اذکار کے معمول کی خواہ وہ فرداً فرداً کیے جاتے ھوں یا حلقہ بنا کر، ابتدا اور ارتقا کا حال جاننے کے لیے دیکھیے Goldziher : *Wiener Zeiescher*، ۱۳ : ۳۵ ببعد ۔ جب دور ما بعد کے درویشی سلسلہ ھاے طریقت پیدا ھوے اور ان کے آداب ومشاغل معین ھوگئے تو ذکر ھر طریقے (سلسلے) کے اھم ارکان میں سے ایک رکن قرار پایا ۔ یہ اذکار لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ، سُبْحَانَ اللّٰہِ ، اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ ، اللّٰہُ اَکْبَرُ ، اَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ ایسے کلمات اور اللہ تعالٰی کے متعدد اسماے حسنٰی بکثرت دھرانے پر مشتمل ھیں ۔

[صوفی لوگ ذکر کی اصطلاح کو وسعت دے کر اس کا اطلاق اپنے ان مشاغل پر بھی کر لیتے ہیں جو وہ توجہ میں یکسوئی پیدا کرنے کے لیے کرتے ہیں، بالخصوص وہ اپنے سلسلے کے ذکر الصدر کے شغل کو بھی ذکر ہی سمجھتے ہیں ۔ شغل یہ ہے کہ صوفی لوگ اکھٹے ہو کر موزوں وقفوں سے گہرا سانس لینے کی مشق کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے جسم کو بھی موزوں طور سے حرکت دیتے ہیں ۔ عام طور پر یہ موزوں تنفس اور موزوں حرکت حمد باری تعالی اور نعت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی ہے] ۔ ان اذکار میں بسا اوقات روحانی بول، جنھیں عام طور پر عشقیہ الحان سے ممیز کرنا مشکل ہے، شامل کر لیے جاتے ہیں، اور بعض صوفیہ ذکر کے ساتھ رقص بھی کرتے ہیں اور مختلف قسم کے ڈھول وغیرہ بھی استعمال کرتے ہیں ۔ تکیے یا زاویے میں ہر جمعہ کو ذکر کی باقاعدہ محفل (حضرة) منعقد ہوتی ہے، جس میں جملہ درویشوں کی شمولیت متوقع ہوتی ہے۔

[صوفی سلسلوں کے باقاعدہ اجتماعات کو اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجالس کے تتبع میں مجالس الذکر کا نام دیا جاتا ہے ۔ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کی ایسی مجالس کا ذکر احادیث میں ملتا ہے] .

اس موقع پر لَآ اِلٰہ اِلَّا اللہ ، کا ذکر کیا جاتا ہے ، جسے ''ذکر الجلالۃ'' کہتےہیں اور ہر سلسلے میں اس کا خاص ''حزب'' [رک بآن]، یعنی وظیفہ پڑھا جاتا ہے ۔ یہ ''حزب'' بہت سی اَدعیۂ ماثورہ پر مشتمل ہوتا ہے، جو عموماً قرآن مجید سے لی گئی ہوتی ہیں اور ان میں بعض دوسری دعائیں بھی شامل کر لی جاتی ہیں ۔ اس سے سادہ تر ذکر ''اوقات'' یا ''ساعات'' کہلاتا ہے۔ یہ معین کلمات ہوتے ہیں، جو ہر نماز کے بعد یا کم از کم دن میں دو مرتبہ متعدد بار دھرائے جاتے ہیں ۔ اس سے متعلق ایک اور اصطلاح ''ورد'' بھی ہے، جس کی تشریح صوفیہ نے وسیلۂ قرب الٰہی یا ذریعۂ وصول الی اللہ کی ہے ۔ ورد ایک مختصر سی دعا کا نام ہے جو کسی سلسلۂ طریقت کے بانی نے ترتیب دی ہو اور جس کا پڑھنا آگے جا کر موجب برکات سمجھا گیا ہو ۔ اس کے علاوہ حزب اور ورد قرآن مجید کی ایک آیت یا ایک ایسی دعا کو کہتے ہیں جو مخصوص اوقات میں پڑھی جائے (Lane : *Lexicon*، بذیل مادۂ حزب؛ ورد)۔ اہل طریقت کی ہر جماعت اپنا مخصوص ذکر یا طریقہ رکھتی ہے، جو اس کے بانی کا وضع کردہ ہوتا ہے، لیکن شیخ یا مقدم کو اس کے بڑھانے یا گھٹانے اور ترمیم کا وسیع اختیار ہے ۔ لفظ ذکر جن اٹھارہ معنوں میں قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے ان کے لیے، نیز اس کے معانی کی مزید توضیح اور اس قدر و منزلت کے اندازے کے لیے جس سے کہ سالکان راہ طریقت اسے دیکھتے ہیں ، دیکھیے : تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۵۱۲ ببعد ۔ خود اذکار کی عملی شکل کے بیان و تشریح کے لیے دیکھیے Lane : *Modern Egyptians*، بمدد اشاریہ اور میکڈانلڈ : *Aspects of Islam*، ص ۱۵۹ ببعد؛ نیز ایک رسالہ کتاب التعلیم و الارشاد، ص۴۶ ببعد، بھی قابل مطالعہ ہے، جو شیخ البکری کے زیر ہدایت درویش شیوخ اور ان کے مریدوں کے لیے لکھا گیا تھا ۔ اس رسالے میں ''ذکر'' کو وھمیات کے عنصر سے پاک کرنے کی سعی کی گئی ہے ۔ الکلاباذی نے التعرف میں ذکر کی تین اصناف بتائی ہیں : اول ذکر القلب، دوم ذکر اوصاف المذکور اور سوم شہود المذکور، یعنی مذکور کا آئینۂ قلب میں مشاہدہ].

مآخذ : [(۱) جلال الدین السیوطی : اعمال الفکر فی تفضیل الذکر ؛ (۲) وہی مصنف : نتیجۃ الفکر فی

الجهر فی الذکر ؛ (۳) الدرر المنتظم فی الاسم الاعظم ؛ (۴) کتاب التعلیم و الارشاد ، مطبوعۂ قاہرہ ، ص ۶۳ تا ۶۷ ؛ (۵) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون ، ۲ : ۵۱۲ ببعد ؛ (۶) A. le Chatelier : *Les confreries musulmanes du Hedjaz* پیرس ۱۸۸۷ء ؛ (۷) Depont و Coppolani : *Les confreries religieuses musulmanes* الجزائر ۱۸۹۷ء ؛ (۸) Goldziher : *Vorlesungen*، بمدد اشاریہ ، بذیل مادۂ "ذکر" ؛ (۹) J. P. Browne : *The Derwishes* و *or oriental spiritualism* لنڈن ۱۸۶۸ء ؛ (۱۰) Hughes : *Dictionary of Islam* ، بذیل مادۂ "ذکر" ؛ (۱۱) D. B. Macdonald : *Religious attitude and life in Islam*، شکاگو ۱۹۰۹ء ، بمدد اشاریہ ، بذیل مادۂ "درویش" و "ذکر".

(Martin Lings D.B. Macdonald.) [و ادارہ])

* **ذَمار :** (یا ذِمار)، دیکھیے یاقوت، بذیل مادہ، جنوبی عرب میں ایک شہر اور ضلع (مخلاف)، جو صنعاء سے عدن جانےوالی شاھراہ پر صنعاء کے جنوب میں اور قلعۂ تہران کے نزدیک واقع ہے ۔ ذمار کا ضلع بڑا زرخیز تھا اور یہاں کبھی اناج سے لدے ہوے کھیت، شاندار باغ، زمانۂ قدیم کی متعددگڑھیاں اور محل موجود تھے۔ اس کی یہی زرخیزی تھی جس کی بنا پر اسے یمن کا مصر کہا جاتا تھا۔ ذمار کے گھوڑے اپنی اعلٰی نسل کی وجہ سے یمن بھر میں مشہور تھے۔

ضلع ذمار میں مندرجۂ ذیل مقامات کا ذکر بھی آیا ہے : اَضْرِعَة، بَلَدعَنْس، بَرْدُون ، الدَّرْب ، دَلان اور ذَموران (مشہور تھا کہ ان دو شہروں کی عورتیں جنوبی عرب میں سب سے زیادہ خوبصورت ہیں)، ذوجزب، اَلتلبوْع، اَلْتِنَن، ثَمَر ، رخمة (الھمدانی : رَجْمَة)، اَلسَّمْعَانِیَّة، سَنَبان، شَوکان، العَجَلَة، اَلعَشَّة، القطائط، قَعْرَة، قَنبَّة، مَخْدرَة، الملّة العُلْیا اور المَلَّة السُّفلٰی، نَہران اور اَلیفاع؛ وادیوں میں: بَنا، خُبان، سَرُبَة یا سَرْبَة (ایک وسیع وادی، جس میں بکثرت پن چکیاں موجود ہیں)، شراد اور ماوی؛ پہاڑوں میں : اِسبِیل (جس کے نزدیک ہی عوسی کی سیاہ پہاڑی پر گرم پانی کا ایک چشمہ تھا، جسے "حمّام سلیمٰن" کہتے تھے اور جہاں لوگ کوڑھ کے علاج کے لیے آتے تھے) اور صید (ایک بہت بلند پہاڑ، جس میں سمارۃ کی گڑھی ہے)؛ قلعوں میں : برع ، حَیاوَة ، دَثَر ، الرَّبَعَة ، عَودان، عُیانَة، اَلْکَونَة، ھِران، ینون [رک بآں] اور ھکر.

عوام کا خیال تھا کہ ذمار کے قریب تخت بلقیس (عرش بلقیس) کے آثار موجود تھے ۔ یہ چند ستونوں پر مشتمل اور ایک بڑی ندی کے پاس تھے، جسے عبور کرنا جان جوکھوں کا کام تھا، لیکن Neibuhr کو، جس نے ذمار کی سیاحت کی ہے، اس کا کوئی نشان نہیں ملا.

ذمار کا شہر کبھی زیدیہ فرقے کا مرکز تھا ۔ یہاں ایک مشہور مدرسہ بھی تھا، جس میں پانچ سو طلبہ تعلیم حاصل کرتے تھے، ان میں سے بہت سے علما مشہور ہوے ۔ اس کے باشندوں میں بہت سے یہودی بھی شامل تھے، لیکن صنعاء کے زیدی اماموں کے زوال کے بعد ذمار کی اہمیت جاتی رہی، چنانچہ اب اس کی حالت بڑی ابتر ہے.

مآخذ : (۱) الھمدانی : صفة جزیرة العرب ، طبع D. H. Müller، ص ۶۵، ۸۰، ۱۰۳، ۱۰۷ ببعد، ۱۳۵، ۱۸۹ و مترجمۂ Forrer، ص ۱۰۳، ۱۴۴، ۱۲۹، تا ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۳۸؛ (۲) یاقوت : معجم، ۲ : ۷۲۱ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۳) Niebuhr: *Beschreibung von Arabien* کوپن ھیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۳۵ ؛ (۵) Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens*، ۱۸۷۵ء، ص ۷۳ ؛ (۶) H. v. Maltzan : *Reise nach Südarabien*، Brunswick ۱۸۷۳ء، ص ۳۹۹ ؛ (۷) ابن المجاور، طبع Löfgren، ص ۱۹۰؛ (۸) نشوان ، طبع

عظیم الدین احمد، ص ۳۹؛ (۹) von Wissmann اور *Beiträge zur hist. Geogr. des vorislam.* : Höfner *Südarabien* ' Wiesbaden ۱۹۵۳ء، ص ۳۱، ۶۱ - [(۱۰) ابن خرداذبه : المسالک و الممالک ، ص ۱۳۸ تا ۱۴۰، ۱۴۳، لائڈن ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۹ء].

([O. Lofgren] J. Schleifer)

* ⊗ **ذِمّه :** (ع)، اس کے معنی ہیں عہد ، کفالت، حرمت ، ذمے داری ، حق - رجلٌ ذِمّیٌّ کے معنی ہیں رَجُلٌ له عَہْدٌ ، یعنی وہ شخص جس سے کوئی عہد و پیمان کیا گیا ہو - اس لیے اَہْلُ العَہْد اور اَہْلُ الذِّمّۃ مترادف الفاظ ہیں - جوهری نے لکھا ہے کہ اهل العقد کو اَہْلُ الذِّمّۃ کہا جاتا ہے - ابو عبیدہ نے ذمہ کے معنی امان کیے ہیں ؛ چنانچہ حدیث نبوی ؐ و یَسْعٰی بِذِمّتِهِمْ اَدْنَاهُمْ میں ذمۃ کے معنی 'امان' ہی لیے گئے ہیں - اس سے مراد یہ ہے کہ قوم میں سے کوئی ایک شخص بھی کسی کو امان دے دے تو پوری قوم کا فرض ہے کہ جسے امان دی گئی ہے اس کی حفاظت کرے اور اسے گزند نہ پہنچائے - چنانچه ایک غلام نے دشمن کے ایک لشکر کو امان دے دی تھی تو حضرت عمرؓ نے اس کے وعدے کو قائم رکھا تھا - معاهد کو ذمی اسی لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی حفاظت ، امان، ذمے داری اور معاہدے میں ہوتے ہیں (لِدُخُوْلِهِمْ فِیْ عَہْدِ الْمُسْلِمِیْنَ وَ اَمَانِهِمْ) - قرآن مجید میں ہے : لَا یَرْقُبُوْنَ فِیْ مُؤْمِنٍ اِلًّا وَّلَا ذِمَّۃً (۹ [التوبة]: ۱۰) یعنی کسی مسلمان کے حق میں قرابت اور عہد کا کوئی لحاظ نہیں کرتے - یہاں ذمہ سے عہد مراد ہے (لسان العرب) - اصطلاح میں یہ وہ ذمے داری ہے جو اسلامی حکومت اپنی غیر مسلم رعایا کی جان، مال، عزت و حرمت کے تحفظ کے سلسلے میں اپنے اوپر لیتی ہے - اسلامی ریاست کی غیر مسلم رعایا کو ذمّی یا اهل الذّمة کہا جاتا ہے - گویا یہ وہ لوگ ہیں جن کے جان و مال اور عزت و آبرو اور شہری حقوق کی حفاظت کا اسلامی حکومت نے ذمہ لیا ہے - یہ ذمے داری بڑی ہی مقدس ہے - امام ابو زید نے لکھا ہے اِنَّ الذِّمَّةَ شَرْعًا وَصْفٌ یَصِیْرُ بِهِ الْاِنْسَانُ اَهْلًا لِمَا لَهُ وَ لِمَا عَلَیْهِ (کشاف اصطلاحات الفنون ، ۲ : ۵۱۶) یعنی اصطلاح شریعت میں ذمہ سے مراد وہ وصف ہے جس کے ذریعے کوئی شخص اپنے حقوق اور ذمے داریوں کا اهل گردانا جاتا ہے - اسلامی اصطلاح میں ذمی کے لفظ میں ذم یا تحقیر کا پہلو نہیں، بلکہ لفظ ذمی میں اس کی حفاظت کی کفالت اور اس کی شہریت کی حفاظت کا مفہوم پایا جاتا ہے - یہ اسلامی حکومت میں رہنے والا وہ غیرمسلم ہے جس کی حفاظت کرنے اور جس کے حقوق ادا کرنے کا اسلامی حکومت نے ذمہ لیا ہے.

اسلامی قانون میں غیر مسلم رعایا کی دو اقسام تجویز ہوئی ہیں : اول وہ لوگ جو کسی صلح نامے یا معاهدے کے ذریعے اسلامی حکومت کے تحت آئے ہوں - ایسے ذمیوں کے متعلق اسلامی قانون یہ ہے کہ انھیں وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جن کے مطابق ان سے صلح ہوئی ہوگی اور ان کے ساتھ تمام معاملات ان شرائط کے تابع ہوں گے جو ان سے طے ہوئی ہوں اور ان شرائط سے سر مو تجاوز نہیں کیا جائے گا - ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیه و سلم نے فرمایا : لَعَلَّکُمْ تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا فَتَظْهَرُوْنَ عَلَیْهِمْ فَیُصَالِحُوْنَکُمْ عَلٰی صُلْحٍ فَلَا تُصِیْبُوْا مِنْهُمْ فَوْقَ ذٰلِکَ فَاِنَّهُ لَا یَصْلُحُ لَکُمْ (ابو داؤد، کتاب الجهاد) اگر تمھیں کسی قوم سے جنگ پیش آ جائے اور تم ان پر غالب آ جاؤ اور وہ تم سے صلح نامہ طے کرے تو تم پر ان شرائط کا بجا لانا فرض ہے اور اس سے بڑھ کر تم ان پر کوئی حق نہیں رکھتے - ابو داؤد ہی کی حدیث ہے : اَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا اَوِ انْتَقَصَهُ اَوْ کَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ اَوْ اَخَذَ شَیْئًا بِغَیْرِ طِیْبِ

نَفْسِہٖ فَاَنَا حَجِیْجُہٗ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ (کتاب الجهاد). (= دیکھو! جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے گا یا اس کے پورے حقوق نہیں دے گا یا اس کی استطاعت سے بڑھ کر اس پر بار ڈالے گا یا اس کی مرضی کے خلاف کوئی چیز وصول کرے گا تو میں اس کے خلاف آخرت میں خود مستغیث بنوں گا) ۔ اسی وجہ سے فقہائے اسلام نے صلحاً فتح ہونے والی قوموں کے متعلق کسی قسم کے قوانین مدون نہیں کیے اور صرف یہ عام قاعدہ وضع کیا ہے کہ ان کے ساتھ اسلامی حکومت کا معاملہ شرائط صلح کے مطابق ہوتا ہے ۔ دوسرے وہ لوگ جنھیں بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو ۔ ان لوگوں کی طرف سے بیگانگی، شورش اور بغاوت کے امکانات کو ختم کرنے کے لیے قوانین بنائے جا سکتے ہیں اور یہ ہر حکومت کا فرض ہے کہ اپنی مملکت میں امن و سلامتی کی فضا قائم رکھنے کے لیے حسب ضرورت قوانین بنائے، لیکن عمومی رنگ میں کم سے کم جو حقوق اسلام نے انھیں دیے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں :

۱ ۔ مذہبی آزادی : اہل ذمہ کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ جو مذہب بھی چاہیں اختیار کر لیں، ان کے مذہب سے کچھ تعرض نہیں کیا جائے گا ۔ وہ اپنی مذہبی رسوم ادا کرنے میں آزاد ہوں گے ۔ ان کے عبادت خانے منہدم نہیں کیے جائیں گے اور اپنی مذہبی ضروریات کے لیے وہ نئی عبادت گاہیں بھی بنا سکیں گے ۔ یہ حتماً غلط بات ہے کہ مسلمانوں کے عہد حکومت میں نئے گرجاؤں اور غیر مسلموں کو عبادت گاہوں کے بنانے کی اجازت نہ تھی ۔ مسلمانوں نے صرف یہی نہیں کہ پرانے معبد محفوظ رکھے اور نئے معبد تعمیر کرنے کی اجازت دی، بلکہ انھوں نے نہایت انصاف سے معبدوں کے متعلق گذشتہ عہد کی وقف جائدادیں بحال رہنے دیں اور پجاریوں اور مجاوروں کے جو روزینے پہلے سے مقرر تھے انھیں بھی برقرار رکھا۔ یہ صحیح ہے کہ جب پرانی یا نئی عبادت گاہیں شورش یا سازش کا مرکز بن جائیں اور اس کے لیے حکومت کو امتناعی تدابیر اختیار کرنی پڑ جائیں تو مسئلے کی صورت اور ہو جاتی ہے.

ذمیوں کے ساتھ مذہبی رواداری کے اس برتاؤ کی بنیاد قرآن مجید کی وہ آیت ہے جس میں فرمایا ہے: لَآ اِكْرَاہَ فِی الدِّیْنِ قَدْ تَّبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ (۲ [البقرۃ] ۲۵۶) ۔ دین کے معاملے میں کسی بھی شخص کے ساتھ جبر و اکراہ کا معاملہ نہیں کیا جا سکتا اور اس کی ضرورت بھی نہیں، کیونکہ ہدایت کی راہیں گمراہی کے مقابلے میں بالکل واضح اور عیاں ہیں ۔ اسی طرح سورۃ الحج میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے : وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَّھُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِیَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ یُذْکَرُ فِیْھَا اسْمُ اللّٰہِ کَثِیْرًا (۲۲ [الحج] : ۴۰) اگر اللہ تعالی ایک دوسرے کے ذریعے دفاع کا بندوبست نہ کرتا رہتا تو یقیناً نصاریٰ کے صومعے اور گرجے اور یہودیوں کے عبادت خانے اور مسجدیں جن میں اللہ تعالی کا بکثرت ذکر کیا جاتا ہے، منہدم کر دی جاتیں ۔ یہاں بڑی وضاحت سے اسلامی فرض صرف مساجد کو بچانا ہی نہیں قرار دیا بلکہ ہر قوم کی عبادت گاہوں کی حفاظت بتاتی ہے ۔ یہاں تک کہ عبادت گاہوں کو چھوڑ کر عبادت کرنے والوں کے مکانوں کو بھی حفاظت میں شامل کیا ہے ۔ چنانچہ صحابہ کرام کو جو جنگیں پیش آئیں ان میں عملاً یہ بات مدنظر رکھی جاتی تھی کہ کسی راہب کے معبد اور کسی مذہب کی عبادت گاہ کو نقصان نہ پہنچے ، بلکہ بعض معاہدات کے رو سے گرجا گھروں کی حفاظت اور مرمت کا انتظام بھی اسلامی بیت المال کے ذمے تھا ۔

مذہبی آزادی سے متعلق اسلام کا اصول ان الفاظ سے بھی ظاہر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کے عیسائیوں کو لکھ کر دیے، جہاں تحریر ہے: لَا یُفْتَنُوْا عَنْ دِیْنِھِمْ (فتوح البلدان، ص ٦٤)، انہیں ان کے مذہب کے بارے میں کوئی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کتاب الخراج میں ہے کہ پادری، راہب اور گرجاؤں کے پجاری اپنے عہدوں سے برطرف نہیں کیے جائیں گے (ابو یوسف: کتاب الخراج)۔ تاریخ کی مستند کتابوں فتوح البلدان، تاریخ طبری وغیرہ میں سیکڑوں معاہدے اپنے اصل الفاظ میں موجود ہیں۔ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ کسی کے مذہب سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانے میں جب حضرت خالدؓ بن ولید نے حیرہ فتح کیا تو وہاں کے عیسائیوں کو یہ لکھ دیا: لَا یُھْدَمُ بِیْعَۃٌ وَّلَا کَنِیْسَۃٌ وَلَا یُمْنَعُوْنَ مِنْ ضَرْبِ النَّوَاقِیْسِ وَلَا مِنْ اِخْرَاجِ الصُّلْبَانِ فِیْ یَوْمِ عِیْدِھِمْ (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ٨٤) یعنی ان کے گرجے اور کلیسے منہدم نہیں کیے جائیں گے، نہ انہیں ناقوس بجانے سے روکا جائے گا، نہ ان کے تہواروں کے مواقع پر انہیں صلیب نکالنے سے منع کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ان تحریروں کو نقل کر کے لکھا ہے کہ حضرت خالدؓ بن ولید کی تحریروں پر حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ و علیؓ میں سے کسی نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔

خلیفہ ہادی کے زمانے (١٦٩ھ) میں جب علی بن سلیمان مصر کا گورنر مقرر ہوا تو اس نے اجتہادی غلطی سے یا کسی سیاسی وجہ سے حضرت مریمؑ کے گرجے اور چند اور گرجاؤں کو گروا دیا۔ اس کے بعد جب عہد ہارونی (١٧١ھ) میں موسیٰ بن عیسیٰ مصر کا والی مقرر ہوا تو اس نے گرجاؤں کے معاملے میں علما سے استفسار کیا۔ اس وقت مصر کے علما کے پیشوا مشہور محدث لیثؒ بن سعد تھے، انہوں نے فتویٰ دیا کہ منہدم شدہ گرجے نئے سرے سے تعمیر کرا دیے جائیں، اور دلیل پیش کی کہ اکثر گرجے خود صحابہؓ اور تابعینؒ کے عہد میں تعمیر ہوئے تھے، چنانچہ تمام منہدم شدہ گرجے سرکاری خزانے سے تعمیر کرا دیے گئے (النجوم الزاهرہ، واقعات ١٧١ھ)۔ اس سلسلے میں المقریزی کے الفاظ قابل ملاحظہ ہیں: لَیْث بن سعد اور عبداللہ بن لَھِیْعَہ کے مشورہ سے یہ تمام گرجے پھر سے تعمیر کروا دیے گئے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ مصر کے گرجے عہد اسلام میں صحابہؓ اور تابعینؒ کے دور میں تعمیر ہوئے تھے (المقریزی، ١: ٥١١)۔ دمشق کا ایک گرجا ایک رئیس کی بے جا فیاضی سے شام کے مشہور خاندان بنو النصر کے قبضے میں آ گیا تھا۔ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے اپنے عہد حکومت میں اسے بنو النصر سے چھین کر عیسائیوں کے حوالے کر دیا۔ دمشق کی جامع مسجد ایک گرجا کے متصل تھی۔ حضرت معاویہؓ نے ضرورت کی وجہ سے چاہا کہ گرجے کو مسجد میں شامل کر لیں، لیکن عیسائیوں نے انکار کیا، چنانچہ حضرت معاویہؓ اس اقدام سے باز رہے (فتوح البلدان، ص ١٢٥)۔ بغداد خاص مسلمانوں کا آباد کیا ہوا شہر ہے، وہاں کے بہت سے گرجاؤں کے نام یاقوت نے معجم البلدان میں دیے ہیں۔ خالد بن عبداللہ القسری نے جو ہشام بن عبدالملک کے زمانے میں عراق عرب اور عراق عجم کا والی تھا، اپنی عیسائی والدہ کے لیے خود ایک گرجا تعمیر کرا دیا تھا۔ عضد الدولہ نے اپنے عیسائی وزیر نصر بن ہارون کو گرجاؤں کے بنانے اور ان سے متعلقہ مساکین و فقرا کے وظائف کی اجازت دے رکھی تھی۔

(ابن الاثیر : الکامل، ۸ : ۵۰۵، بذیل واقعات ۳۶۹ھ).

مسلمانوں نے نہ صرف یہ کہ پرانے معبد قائم رکھے یا ذمیوں کو نئے معبدوں کی تعمیر کی اجازت دی، بلکہ معبدوں سے متعلق تمام عہدے اور تمام وہ جائدادیں بحال رہنے دیں جو ان معبدوں کے لیے وقف تھیں اور پجاریوں اور مجاوروں کے جو روزینے مقرر تھے وہ بھی اپنے خزانے سے جاری رکھے۔ چنانچہ حضرت عمرو رضؓ بن العاص نے حضرت عمر رضؓ کے عہد میں جب مصر فتح کیا تو جتنی اراضی گرجاؤں کے لیے وقف تھیں اسی طرح بحال رہنے دیں (المقریزی، الخطط، ۲ : ۴۹۹).

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہد اور اہل ذمہ سے اچھا سلوک کرنے اور نرمی سے پیش آنے کی بڑی تاکید فرمائی ہے۔ یحیٰی بن آدم نے اپنی کتاب الخراج (ص ۴۷ تا ۵۷) میں اَلرِّفق باھل الذِّمّۃ کے عنوان سے ایک باب شامل کیا ہے جس میں تاکید کی گئی ہے کہ جزیہ وصول کرتے وقت ذمی کی آسائش و سہولت کو پیش نظر رکھا جائے اور کسی قسم کی تکلیف مالایطاق نہ دی جائے۔ ظلم و زیادتی سے باز رہنے کے احکام درج کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ بہر حال ذمی سے حسن سلوک روا رکھا جائے، عورتوں اور بچوں کو جزیے سے مستثنٰی قرار دیا گیا ہے۔ ایک دفعہ حضرت عمر رضؓ نے ایک بوڑھے شخص کو بھیک مانگتے دیکھا۔ پوچھا بھیک کیوں مانگتے ہو۔ بولا مفلسی کی وجہ سے۔ وہ یہودی تھا۔ حضرت عمر رضؓ اسے اپنے ساتھ مکان پر لے گئے۔ جو کچھ نقد اپنے پاس تھا اسے دیا اور بیت المال کے نگران کو کہلا بھیجا کہ اس بوڑھے اور اس جیسے دوسرے لوگوں کا خیال کرو۔ بخدا یہ انصاف نہیں کہ عہد جوانی میں تو وہ جزیہ دے اور اب جب کہ یہ بوڑھا ہوگیا ہے، اسے نکال دیں۔ صدقات کی نسبت اسلام کا حکم ہے کہ فقیروں اور مسکینوں کو دینے چاہییں اور عام رائے کے مطابق فقرا سے مراد مستحق مسلمان اور مساکین سے مراد اہل کتاب (کے نادار لوگ) ہیں.

اسلامی حکومت میں اس قانون پر عمل ہوتا رہا کہ جو شخص اپاہج اور ضعیف ہو جاتا اور محنت مزدوری سے معاش پیدا نہ کر سکتا، بیت المال سے اس کا وظیفہ مقرر ہو جاتا تھا۔ اس قاعدے میں ذمی اور مسلمان کی کوئی قید نہ تھی۔ حضرت خالد بن ولید رضؓ نے جب حیرہ فتح کیا تو وہاں کے باشندوں کو انہوں نے کچھ حقوق دیے، ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

میں نے انہیں یہ حق بھی دیا ہے کہ اگر کوئی بوڑھا شخص کام کاج سے معذور ہو جائے یا اس پر کوئی آفت آ جائے یا جو دولت مندی کے بعد غریب ہو جائے اور اپنے ہم مذہبوں کی بھیک کا محتاج ہو، اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور جب تک وہ اسلامی مملکت میں رہے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفالت مسلمانوں کے بیت المال کے ذمے ہوگی (کتاب الخراج)۔ حضرت عثمان رضؓ کے زمانے میں مرو کے بطریق Jeserjah نے ایران کے اسقفِ اعظم Chein کو جو خط لکھا اس کے یہ الفاظ قابل توجہ ہیں : ''عرب جنہیں اللہ تعالٰی نے اس وقت دنیا کی بادشاہی دی ہے، عیسائی مذہب پر حملہ نہیں کرتے، بلکہ اس کے برعکس وہ ہمارے مذہب کی امداد کرتے ہیں۔ ہمارے پادریوں اور خداوند کے مقدسوں کی عزت کرتے ہیں اور گرجاؤں اور خانقاہوں کے لیے عطیے دیتے ہیں''۔ محمد بن قاسم نے جب سندھ فتح کیا تو وہاں کے مندروں کے متعلق جو فیصلہ کیا اسے مؤرخ علی بن حامد الکوفی نے اپنی تاریخ سندھ [چچ نامہ] میں ان الفاظ میں

قلمبند کیا ہے : "پس اکابر و مقدمان[=مقدسان] و براهمه را فرمود که معبود خود را عبادت کنند و فقرائے برهمنان را باحسان و تعهد تیمار دارند و اعیاد و مراسم خود بشرائط آباء و اجداد قیام نمایند و صدقاتی که پیش ازیں در حق براهمه می دادند نیز بر قرار قدیم بدهند (چچ نامه ، ص ۲۱۳ تا ۲۱۴) - امام ابو حنیفہؒ کا یه قول صاحب هدایه نے نقل کیا ہے : "نَحْنُ اُمِرْنا بِاَنْ نَتْرُکَهُمْ وَ مَا یَدِیْنُوْنَ (باب الوصیة) ، یعنی همیں حکم دیا گیا ہے که هم غیر مذهب والوں کو ان کے احکام مذهبی پر چھوڑ دیں - مشهور صحابی حضرت حذیفهؓ بن الیمان نے ماہ‌دینار والوں کو جو امان نامه لکھ کر دیا اس میں یه الفاظ بھی تھے : لَا یُحَالُ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ شَرَائِعِهِمْ (الطبری ، ۱ : ۲۶۳۳) ، یعنی ان کے مذهبی امور میں مداخلت نہیں کی جائے گی.

۲ - ذمیوں کے سلسلے میں اسلامی حکومت دوسری ذمے داری یه لیتی ہے که جب کوئی دشمن ان پر حمله کرے گا تو حمله آور کی مزاحمت کی جائے گی اور ان ذمیوں کی حفاظت کی جائے گی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے الفاظ اس بارے یه ہیں : یُمْنَعُوْا (البلاذری ، فتوح البلدان ، ص ۵۹).

۳ - ذمی کی جان محفوظ رہے گی اور اس بارے میں اس کی حیثیت قانوناً دوسرے شہریوں کے برابر هوگی ؛ مثلاً حقوق میں سب سے مقدم قصاص کا حق ہے - امام شافعیؒ کی روایت ہے که قبیله بکر بن وائل کے ایک مسلمان نے حیره کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا، چنانچه حضرت عمرؓ کے فیصلے کے مطابق اس قاتل کو جان سے مار ڈالا گیا (الزیلعی : نصب الرایه، ص ۳۳۸، مطبوعه دهلی) - حضرت علیؓ فرماتے هیں : مَنْ کَانَ لَهُ ذِمَّتُنَا فَدَمُهُ کَدَمِنَا وَ دِیَتُهُ کَدِیَتِنَا یعنی ذمیوں کا خون همارا خون ہے یعنی قصاص برابر ہے اور ان کا خون بہا وهی ہے جو ایک مسلمان کا خون بہا ہے بلکه حضرت علیؓ نے اس فیصلے کو عملاً نافذ کیا (الزیلعی ، ص ۲۸) - اسی طرح کا ایک بیان حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے منقول ہے که معاهد یا ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے (یحیٰی ابن آدم: الخراج ، ص ۶۷) حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کے عہد میں بھی اس قسم کا واقعه پیش آیا اور انھوں نے قصاص پر عمل کیا (الزیلعی ، حواله مذکوره بالا).

۴ - ذمی کا مال محفوظ رہے گا ، اور اس کے مال و جائداد کے حقوق مسلمان شہریوں کے برابر ہوں گے - حضرت عمرؓ کے عہد میں کسی شخص نے گھوڑپال سکیم کے مطابق دجله کے کنارے ایک رمنه بنانا چاہا - حضرت عمرؓ نے وهاں کے گورنر ابو موسٰی اشعریؓ کو لکھا که اگر وہ زمین کسی ذمی کی نه هو اور اس میں سے ذمیوں کی نہروں اور کنوؤں کا پانی نه گزرتا هو تو زمین اسے دے دی جائے (البلاذری ، ص ۳۵۱) - حضرت عمرؓ هی کے عہد کا یه واقعه ہے که کوفے میں جو جامع مسجد تعمیر هوئی، اس میں کچھ ملبه وهاں کی قدیم عمارات کا استعمال کیا گیا - اگرچه ان کا قانونی وارث کوئی نه تھا، لیکن چونکه وہ عمارات ذمیوں کی زمین میں تھیں، اس لیے ذمیوں کو ان کی قیمت ان کے جزیے کی رقم میں مجرا دی گئی (البلاذری ، ص ۲۸۶) - دراصل آغاز اسلام هی میں یه مسئله طے پا گیا تھا که مسلمان حکومت کی غیرمسلم رعایا کی مقبوضه زمینیں انهیں کے قبضے میں رهیں گی (ابو یوسف : کتاب الخراج، ص ۴۱) - اس بنا پر فقه کا یه مسلمه اصول ہے که اسلامی حکومت کو ذمیوں کی اراضی ان سے چھیننے کا کوئی حق حاصل نہیں - اس بارے میں امام ابو یوسفؒ کے الفاظ هیں : وَلَيْسَ لَهُ اَنْ يَاْخُذَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ مِنْهُمْ وَ هِيَ مِلْكٌ لَهُمْ يَتَوَارَثُوْنَهَا وَ

يَتَبَايعُونَهَا (یعنی حکومت کو یہ اختیار نہیں کہ ذمیوں سے ان کی زمین چھین لے، وہ زمین ان کی ملک ہے، انھیں نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہے گی اور وہ اس کی خرید و فروخت کے مجاز ہیں) ۔ [نیز دیکھیے المقریزی : خطط ص ۲۹۵]۔حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں ذمیوں کی جاگیروں ، ان کے غلاموں یا دیگر اراضی کی خرید سے منع فرما دیا تھا (یحیٰی بن آدم : الخراج ، ص ۵۵ تا ۵۶) ۔ شام کے ایک کاشتکار نے حضرت عمرؓ سے شکایت کی کہ اس کی زراعت فوجیوں کی نقل و حرکت کی وجہ سے پامال ہوگئی ہے تو حضرت عمرؓ نے بیت المال سے اسے دس ہزار درہم دلوا دیے۔

د ۔ ذمیوں کی عزت وناموس کی حفاظت کی جائے گی ۔ حضرت علیؓ پر خود ان کے عہد خلافت میں ایک یہودی نے اسلامی عدالت میں دعوی دائر کر دیا تو حضرت علیؓ کو جواب دعوی کے لیے ایک عام فریق مقدمہ کی حیثیت سے عدالت میں حاضر ہونا پڑا ۔ ایسا ہی واقعہ اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کو پیش آیا (العیون والحدائق ، ص ۶۰) ۔ اسلامی حکومتوں میں مسلمان اور ذمی شہری حقوق کے مسئلے میں برابر کی حیثیت رکھتے تھے ، یہاں تک کہ ہر دور میں انھیں سرکاری مناصب ملتے رہے اور عام معاشرت کی سطح پر ان کے خلاف کوئی امتیاز روانہ رکھا جاتا تھا ۔ حضرت عمرؓ ذمیوں کے معاملات ذمیوں کے مشورے سے طے کرتے تھے۔ جب عراق اور مصر کے بندوبست اراضی کا معاملہ پیش آیا تو انھوں نے ذمیوں کے نمائندوں کو بلا کر مال گزاری میں مشورہ لیا (المقریزی : الخطط، ۱ : ۷۴) ۔ ذمیوں کے متعلق کسی قسم کی تحقیر کا لفظ استعمال کرنا ناپسند خیال کیا جاتا تھا ۔ عمر بن سعد حمص کے حاکم تھے ۔ ایک موقعہ پر ان کے منہ سے ایک ذمی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے: اَخْزَاکَ اللّٰہ (= اللہ تعالٰی تجھے رسوا کرے) ؛ اس پر انھیں اس قدر تأسف اور ندامت ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں آ کر ملازمت سے استعفا دے دیا اور کہا کہ میں اس ملازمت میں نہ ہوتا تو میرے منہ سے ایسے الفاظ نہ نکلتے (شاہ ولی اللہ : ازالۃ الخفاء) ۔ بعض غیر ہمدرد مغربی مصنفوں نے یہ لکھا ہے کہ بعض مسلمان حکومتوں نے ذمیوں کے لیے مخصوص لباس تجویز کر رکھے تھے جس سے ان کی تحقیر مقصود تھی، مگر یہ رائے غیر منصفانہ ہے ۔ دراصل اس کی ایک وجہ کسی زمانے کے مخصوص سیاسی حالات ہوتے تھے ۔ یہ چیز ذمیوں کے خلاف نہ تھی، بلکہ خود ذمیوں کے مفاد میں تھی اور ان کا مقصد یہ تھا کہ انھیں پہچانا جا سکے اور گزند نہ پہنچے ۔ حضرت عمرؓ نے ذمیوں کے لیے جو لباس تجویز کیا تھا وہ ذمیوں کا اپنا قدیم لباس تھا ، کوئی نیا لباس نہ تھا ۔ (کنز العمال ، ۲ : ۳۰۲) ، اور یاد رہے کہ یہ وہی لباس تھا جو بعد میں عباسی خلیفہ منصور نے اپنے درباریوں کے لیے تجویز کیا تھا ۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ اس لباس سے تحقیر مقصود نہ تھی ۔

یہ درست ہے کہ ذمیوں کو خاص ان شہروں میں جو مسلمانوں نے اپنی مخصوص ضروریات مثلاً چھاؤنی وغیرہ کے لیے آباد کیے تھے ایک خاص وقت تک نئی عبادت گاھیں بنانے کی اجازت نہ تھی اور جواز اس کا ظاہر ہے ۔ صلیب وغیرہ کا جلوس نکالنے کے متعلق بھی شرط عائد کر دی گئی تھی کہ مسلمانوں کی مجالس میں صلیب نہ نکالیں (ابو یوسف : کتاب الخراج ، ص ۸۰) ۔ ناقوس کے متعلق یہ تصریح تھی کہ رات یا دن کے وقت جب چاہیں ناقوس بجائیں ، البتہ نماز کے اوقات میں اس کی ممانعت تھی ۔ خنزیر کے متعلق یہ ہدایت تھی کہ خنزیر مسلمانوں کے احاطے میں

نہ لے جایا جائے (ابو یوسف : کتاب الخراج ، ص ۸۶)- ظاہر ہے کہ ان احکام کو خلاف انصاف نہیں کہا جا سکتا۔

بنو تغلب کی اکثریت عیسائیوں پر مشتمل تھی - جب ان کے ساتھ معاہدہ ہونے لگا تو سوال یہ پیدا ہوا کہ عیسائی خاندان میں سے اگر کوئی شخص مسلمان ہو جائے اور نابالغ اولاد چھوڑ مرے تو اس کی اولاد کس مذہب کے موافق پرورش پائے گی - وہ مسلمان سمجھی جائے گی یا ان کے خاندان والوں کو جو عیسائی ہیں، یہ حق حاصل ہوگا کہ اسے اصطباغ دے کر عیسائی بنا لیں - حضرت عمرؓ نے اس صورت خاص کے لیے یہ معاہدہ کیا کہ عیسائی خاندان والے اسے اصطباغ نہ دیں کیونکہ ان کا باپ مسلمان ہو چکا تھا - الطبری نے یہ الفاظ درج کیے : اَنْ لَا یُنَصِّرُوْا مَوْلُوْدًا اِذَا اَسْلَمَ اٰبَاءُھُمْ (ص ۲۵۱۰) ، بلکہ الطبری نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ بنو تغلب میں سے جو لوگ اسلام لا چکے تھے خود انھوں نے معاہدہ کی یہ شرط پیش کی تھی (ص ۲۵۰۹) - خیبر و فدک کے یہود اور نجران کے عیسائیوں کو حضرت عمرؓ نے ان کے گھروں سے سیاسی وجوہ سے نکال دیا تھا - واقعات سے ظاہر ہے کہ یہ لوگ آمادۂ شرارت و بغاوت تھے (البخاری ، کتاب الشروط ؛ ابو یوسف : کتاب الخراج، ص ۴۲) پھر بھی نجرانیوں کے ساتھ فیاضانہ برتاؤ کیا گیا - دو سال تک کے لیے ان کا جزیہ معاف کر دیا گیا اور حکومت کے کارکنوں کو ہدایات جاری کی گئیں کہ عراق و شام ، جہاں بھی یہ لوگ جائیں انھیں آبادی اور زراعت کے لیے زمینیں دی جائیں (ابو یوسف : کتاب الخراج) .

بہر حال ذمیوں کو مذہبی آزادی اور جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت دی گئی ہے - یہ تمام حقوق قرآن مجید کی عمومی تعلیم اور اسوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کے مطابق ہیں - حضورعلیہ السلام نے نجران کے ذمیوں کو جو حقوق دیے اس کے الفاظ تاریخوں میں اس طرح درج ہیں :

وَ لِنَجْرَانَ وَ حَاشِیَتِھَا جِوَارُ اللّٰہِ وَذِمَّۃُ مُحَمَّدٍ النَّبِیِّ رَسُوْلِ اللّٰہِ عَلٰی اَنْفُسِھِمْ وَ مِلَّتِھِمْ وَ اَرْضِھِمْ وَ اَمْوَالِھِمْ وَ غَائِبِھِمْ وَ شَاھِدِھِمْ وَ عِیْرِھِمْ وَ بَعْثِھِمْ وَ اَمْثِلَتِھِمْ. لَا یُغَیَّرُ مَا کَانُوْا عَلَیْہِ وَلَا یُغَیَّرُ حَقٌّ مِنْ حُقُوْقِھِمْ وَ اَمْثِلَتِھِمْ لَا یُفْتَنُ اُسْقُفٌ مِنْ اُسْقُفِیَّتِہٖ وَ لَا رَاھِبٌ مِنْ رَھْبَانِیَّتِہٖ وَلَا وَاقِہٌ مِنْ وَقَاھِیَتِہٖ عَلٰی مَاتَحْتَ اَیْدِیْھِمْ مِنْ قَلِیْلٍ اَوْ کَثِیْرٍ وَ لَیْسَ عَلَیْھِمْ رَھَقٌ وَ لَا دَمُ جَاھِلِیَّۃٍ وَ لَا یُحْشَرُوْنَ وَ لَا یُعْشَرُوْنَ وَ لَا یَطَأُ اَرْضَھُمْ جَیْشٌ (ابو یوسف : کتاب الخراج ؛ فتوح البلدان ، ص ۶۵)-

(نجرانیوں کو اللہ اور رسول کی طرف سے ذمہ داری دی جاتی ہے کہ ان کی جان، مذہب، زمین اور اموال محفوظ رکھے جائیں گے - یہ معاہدہ ان لوگوں پر بھی اطلاق پائے گا جو اس وقت موقعہ پر موجود نہیں، ان کی موجودہ حالت میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی - ان کے تجارتی قافلوں اور وفود وغیرہ کی حفاظت کی جائے گی - ان کے کسی حق کو تلف نہیں ہونے دیا جائے گا - کسی اسقف کو اس کے عہدے سے برطرف، کسی راہب کو اس کی رہبانیت سے بےدخل اور گرجے کے متولی و ناظم کو اس کے فرائض سے منع نہیں کیا جائے گا - انھیں زمانۂ جاھلیت کے جرائم کی سزا نہیں دی جائے گی - ان پر عشر (کا ٹیکس) عاید نہیں ہوگا اور نہ فوج ان کے علاقے میں داخل ہوگی.

ذمیوں کے متعلق اسلام کا اصول اور اس پر عمل درآمد یوں ہوتا رہا ہے کہ جو قوم جس رواداری کے ساتھ اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ

پیش آئے مسلمان بھی اس سے اسی طرح پیش آئیں۔ مسلمان ایک وسیع دنیا پر حکمران رہے ہیں اور ان کی مملکت میں سیکڑوں غیرمسلم قومیں آباد رہیں۔ اگر ان کے حقوق کی حفاظت نہ ہوتی تو ایک دن بھی امن قائم نہ رہ سکتا تھا۔ بیت المقدس کی فتح کے بعد وہاں کے ذمیوں کو جو حقوق دیے گئے اس کی تحریر حضرت عمرؓ کی موجودگی اور ان کے الفاظ میں لکھی گئی: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم: هٰذَا مَا اَعْطٰی عبدُاللهِ عُمَرُ اَمِیْرُ الْمُؤْمِنِیْنَ اَهْلَ اِیْلِیَاءَ مِن الامان: اَعْطَاهُمْ اَمَانًا لِاَنْفُسِهِمْ وَ اَمْوَالِهِمْ وَ لِكَنَائِسِهِمْ وَ صُلْبَانِهِمْ وَ سَقِيمِهِمْ وَ بَرِيْئِهِمْ وَ سَائِرِ مِلَّتِهِمْ لَا تُسْكَنُ كَنَائِسُهُمْ وَلَا تُهْدَمُ وَلَا يُنْتَقَصُ مِنْهَا وَلَا مِن حَيِّزِهَا وَلَا مِنْ صَلِيْبِهِمْ وَلَا مِنْ شَيْءٍ مِنْ اَمْوَالِهِمْ وَلَا يُكْرَهُوْنَ عَلٰى دِيْنِهِمْ وَلَا يُضَارُّ اَحَدٌ مِنْهُمْ وَلَا يَسْكُنُ بِاِيْلِيَاءَ مَعَهُمْ اَحَدٌ مِنَ الْيَهُوْدِ وَ عَلٰى اَهْلِ اِيْلِيَاءَ اَنْ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ كَمَا يُعْطِي اَهْلُ الْمَدَائِنِ (الطبری، ۱: ۵ ۰ ۴ ۲) یہ وہ اماننامہ ہےجو امیرالمؤمنین عمر نےبیتالمقدس کے باشندوں کو لکھ کر دیا۔ اس میں ان کی جان، مال، گرجا اور صلیب کی امان دی جاتی ہے اور اس میں تندرست و بیمار، غرض ان کے مذہب کے تمام لوگ شامل ہیں۔ ان کے گرجوں کو رہائش گاہ نہیں بنایا جائے گا، نہ وہ منہدم کیے جائیں گے، نہ انہیں اور نہ ان کا احاطہ کم کیا جائے گا، نہ ان کی صلیب کو اور نہ ان کے اموال کو نقصان پہنچایا جائے گا۔ مذہب کے بارے میں ان پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ نہ اس کی وجہ سے انہیں کوئی ضرر پہنچایا جائے گا۔ بیت المقدس میں ان کے ساتھ یہودی نہ رہنے دیے جائیں گے۔ البتہ انہیں اہل مدائن کی طرح جزیہ دینا ہوگا۔ اس معاہدہ پر حضرات خالدؓ بن ولید، عمروؓ بن العاص، عبدالرحمنؓ بن عوف، اور معاویہؓ کے دستخط تھے۔

حضرت عمرؓ نے بوقتِ وفات خلافت کے بارے میں جو وصیت کی اسے امام بخاریؒ کے علاوہ بہت سے مؤرخین نے بھی نقل کیا ہے، اس میں یہ الفاظ آتے ہیں: ذمیوں کے بارے میں بھی میں وصیت کرتا ہوں۔ ان سے جو عہد کیے گئے ہیں وہ پورے کیے جائیں، ان کی طرف سے دفاع کیا جائے اور انہیں طاقت سے زیادہ مکلف نہ کیا جائے۔

اسلام کا اصولِ حکمرانی یہ ہے کہ ہر شخص کو بوقتِ ضرورت فوجی خدمت کے لیے بلایا جا سکتا ہے، لیکن ذمیوں کے ساتھ یہ رعایت ہےکہ فوجی خدمت ان کے لیے لازمی نہیں، یعنی فوجی خدمت کے لیے انہیں مجبور نہیں کیا جا سکتا، اس کے بدلے ان سے صرف جزیہ (رک بآں) کی معمولی رقم لی جاتی ہے۔ یہ قطعاً غلط ہے کہ جزیہ ایک ایسا جبر ہے جس سے بچنے کے لیے اسلام کا قبول کر لینا بھی گوارا کر لیا جاتا تھا، پھر کمزور، بوڑھے، بچے، عورتیں، بیمار اور بے روزگار لوگوں کو جزیے سے مستثنی ٹھیرایا۔ اور جزیے کی وصولی کے وقت نرمی کا حکم دیا گیا اور ناروا سلوک اور سختی سے منع کر دیا گیا۔ جزیہ کا لفظ جزا سے ہے اور اس کے معنی ہیں خراج اور وہ ٹیکس جو فوجی خدمت سے مستثنی ہونے کی بنا پر اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کو ادا کرنا پڑتا ہے۔ لغت میں ہے اَلْجِزْيَةُ خَرَاجُ الْاَرْضِ وَ مَا يُؤْخَذُ مِنَ الذِّمِّيِّ (القاموس)۔ صاحب لسان العرب نے اس لفظ کے اصل و اشتقاق پر بحث کی ہے اور اسے جزی سے مشتق مانا ہے اور یہی رائے الزمخشری کی ہے۔ اس کی مفرس شکل گزیہ ہے۔ صاحب مفاتیح العلوم (ص ۵۹) نے غلطی سے جزیہ کو گزیۃ سے معرب خیال کیا ہے۔ امام راغب نے جزیہ کی تشریح میں

لکھا ہے کہ یہ وہ ٹیکس ہے جو ذمیوں سے وصول کیا جاتا ہے اور اسے جزیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ان کے جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں ہوتا ہے۔ اگر اسلامی حکومت جان و مال کی حفاظت نہ کر سکے تو جزیہ وصول نہیں کیا جاتا۔ جزیہ کا لفظ عربی زبان میں اسلام سے پہلے بھی مستعمل تھا ، اور انوشروان کے انتظامات ملکی میں بھی جزیہ موجود تھا۔ مؤرخ الطبری اور الدینوری نے ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :

اس حکومت نے لوگوں پر جزیہ کا ٹیکس عائد کیا، لیکن بڑے بڑے خاندانی شرفا، فوجیوں، مذہبی لوگوں، ادیبوں اور انشا پردازوں اور شاہی خدمت گاروں کو مستثنٰی قرار دیا گیا ۔ اس طرح بیس برس سے کم اور پچاس برس سے زیادہ عمر کے لوگ بھی اس سے مستثنٰی تھے ۔ اس کی شرح بارہ، آٹھ ، چھے اور چار درہم فی کس کے حساب سے مختلف طبقات کے لوگوں پر مختلف تھی (الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۶۷) ۔ جس غرض سے انوشروان نے جزیہ باقاعدہ جاری کیا اس کی وجہ مؤرخ از طبری نے انوشروان کے اقوال سے یہ نقل کی ہے کہ فوج ملک کی محافظ ہے، اور ملک کے لیے اپنی جانیں خطرے میں ڈالتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ دوسرے لوگوں کی آمدنی سے ان کے لیے ایک خاص رقم مقرر ہو جو ان کی محنتوں کا معاوضہ ہو ۔ اس کے برعکس اسلام نے ہر مسلمان کے لیے فوجی خدمت لازمی قرار دی البتہ غیر مسلم رعایا پر جزیہ لگایا ہے اور وہ بھی ان لوگوں پر جو فوجی خدمت بجا نہیں لاتے ۔ جو غیر مسلم اسلامی حکومت میں رہتے ہیں انھیں فوجی خدمت پر مجبور کرنے کا کوئی حق نہیں ۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کی سہولت کے لیے فوجی خدمت کے عوض ان سے ان انتظامات کے بدلے جو حفاظت ملکی کے لیے ضروری ہیں کوئی ٹیکس لے لیا جائے۔ یہی ٹیکس جزیہ کہلاتا ہے ۔

جزیہ کا ذکر قرآن مجید میں بھی ہے، حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَّدٍ وَّ ھُمْ صٰغِرُوْنَ(۹ [التوبة] : ۲۹)۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان جزیہ دینے والوں کو لکھ کر دیا اس میں صاف طور پر اس ٹیکس کے مقابل مسلمانوں کی اس ذمہ داری کا ذکر ہے، یُحْفَظُوْا و یُمْنَعُوْا (= ان کی حفاظت کی جائے گی اور انھیں دشمنوں کی دستبرد سے بچایا جائے گا؛ (البلاذری، ص ۵۹) ۔ حضرت خالدؓ بن ولید نے صلوبا بن نسطونا اور اس کی قوم کو جو فرمان لکھ کر دیا اس میں درج ہے : اِنِّیْ عَاھَدْتُکُمْ علی الجِزْیَةِ وَ الْمَنْعَةِ فَلَکَ الذِّمَّةُ وَ الْمَنْعَةُ ما مَنَعْنَا کُمْ فَلَنَا الْجِزْیَةُ اِلّاَ فَلاَ (الطبری، ۵ : ۴۸) (= میں نے تم لوگوں سے جزیہ اور محافظت کا معاهدہ کیا ہے۔ تم ہمارے ذمی ہو اور ہم پر تمھاری حفاظت کی ذمے داری ہے، جب تک ہم تمھاری حفاظت کرتے رہیں گے، ہمیں جزیہ کی وصولی کا حق ہوگا، ورنہ نہیں ۔ عراق کی رعایا نے جزیہ ادا کرتے وقت جو تحریر لکھ کر دی وہ یہ ہے : اِنَّا قَدْ اَدَّیْنَا الجِزْیَةَ الَّتی عَاھَدَنَا عَلَیْھا خالدٌ علٰی اَنْ یَمْنَعُوْنا وَ اَمِیْرُھُمْ البَغْیَ مِنَ المُسْلِمِیْنَ وَغَیْرِھِمْ (الطبری، ۵ : ۵۴) ہم نے جزیہ کی وہ رقم ادا کردی ہے جس کا خالدؓ بن ولید سے معاہدہ کیا تھا اور شرط یہ تھی کہ مسلم اور غیر مسلم جو بھی ہمیں گزند پنچائے گا مسلمان اور ان کا امیر ہماری حفاظت کا فرض ادا کریں گے۔

غرض یہ بات علمی اور عملی طور سے ہمیشہ مسلم رہی ہے کہ جزیہ ذمیوں کی جانی اور مالی حفاظت کا معاوضہ ہے اور بالفاظ امام راغب "وہ ٹیکس ہے جو ذمیوں سے وصول کیا جاتا ہے اور اسے جزیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ان کے جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں ہوتا ہے"۔

اگر کوئی غیر مسلم فوج میں شریک ہوکر ملک کی مدافعت کرے تو وہ جزیہ سے بری کر دیا جائے گا، بلکہ ذمی صرف ایک برس ہی فوجی خدمت سر انجام دے تو اس سال کا جزیہ چھوڑ دیا جاتا تھا ؛ چنانچہ خود حضرت عمرؓ کے زمانے میں کثرت سے یہ معاملہ پیش آیا۔ عتبہ بن فَرْقَد نے جب آذربیجان فتح کیا تو معاہدے میں صلح کی شرطیہ ٹھیری کہ بقدر استطاعت جزیہ ادا کریں اور جو شخص کسی سال فوجی خدمت سرانجام دے گا تو اسے اس سال کا جزیہ نہیں دینا پڑے گا۔ حضرت عمرؓ ہی کے زمانے میں جب ارمینیہ فتح ہوا تو یہ معاہدہ لکھا گیا : جب جنگ پیش آئے یا کوئی اور ضرورت در پیش ہو تو مسلمانوں کے شانہ بشانہ میدان میں نکلیں گے اور اس صورت میں ان پر جزیہ عائد نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ فوجی خدمت نہیں بجا لائے گا تو اسے آذربیجان والوں کی طرح جزیہ ادا کرنا ہوگا۔ فوجی خدمت میں ذمیوں کا شریک ہونا جزیہ کا قائم مقام ہے۔

حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح کی مسلسل فتوحات نے رومی شہنشاہ ہرقل کو پریشان کر دیا اور اس نے ایک عظیم الشان فوج مسلمانوں پر حملہ کرنے کے لیے تیار کی۔ مسلمانوں کو اس کے مقابلے میں اپنے تمام تر ذرائع کو سمیٹ کر بڑی مستعدی سے بڑھنا پڑا اور ان کی تمام قوت اور توجہ اس طرح مبذول ہوگئی۔ آخر یرموک کا معرکہ پیش آیا۔ اس موقع پر حضرت ابوعبیدہؓ نے اپنے تمام عمال کو لکھا کہ جس قدر جزیہ جہاں جہاں سے وصول کیا گیا ہے سب ان لوگوں کو واپس دے دو اور ان سے کہہ دو کہ ہم نے تم سے جو کچھ لیا تھا اس شرط پر لیا تھا کہ تمہارے دشمنوں سے تمہاری حفاظت کریں گے لیکن اس معرکہ کے پیش آجانے کی وجہ سے آئندہ ہم اس ذمے داری کو کما حقہ ادا نہیں کر سکتے، اس لیے جزیہ کی رقوم ہم واپس کر رہے ہیں ۔ رَدَدْنَا عَلَیْکُمْ اَمْوَالَکُمْ لِاَنَّہٗ قَدْ بَلَغَنَا مَا جُمِعَ لَنَا مِنَ الْجُمُوْعِ وَ اَنَّکُمْ قَدْ اشْتَرَطْتُمْ عَلَیْنَا اَنْ نَمْنَعَکُمْ وَ اَنَّا لَا نَقْدِرُ عَلٰی ذٰلِکَ وَ قَدْ رَدَدْنَا عَلَیْکُمْ مَا اَخَذْنَا مِنْکُمْ . . .(= ہم یہ اموال تمہیں اس لیے واپس کر رہے ہیں کیونکہ ہمیں اطلاعات ملی ہیں کہ ہمارے خلاف فوجوں کا اجتماع ہو رہا ہے اور تم لوگوں کا ہم سے یہ معاہدہ تھا کہ ہم اس رقم کے بدلے میں تمہاری حفاظت کریں گے، لیکن اب حالات ایسے ہیں کہ ہم اس حفاظت کا فریضہ نہیں ادا کر سکتے اس لیے ہم نے جو رقوم تم سے لی تھیں وہ واپس کر رہے ہیں) ۔ چنانچہ سب سے پہلے اس حکم کی تعمیل حمص میں ہوئی جہاں حضرت ابو عبیدہؓ خود مقیم تھے ۔ اس کے بعد ابو عبیدہؓ دمشق آئے اور سُوَیْد بن کُلْثُوْم کو اس کام پر مقرر کیا کہ ذمیوں سے جس قدر رقم وصول ہوئی ہے سب انہیں واپس کی جائے (فتوح الشام، ص ۱۳۷) ۔ مسلمانوں کا سلوک ان ذمیوں کے ساتھ ایسا اعلی درجے کا تھا کہ جب مسلمانوں نے اپنی ساری فوجی قوت یرموک پر مرکوز کر دی اور ان علاقوں کو چھوڑا تو یہودیوں نے توریت ہاتھ میں لے کر کہا: ”جب تک ہم زندہ ہیں رومی کبھی اس سر زمین پر قدم نہ رکھ سکیں گے“ ۔ عیسائیوں نے مسلمانوں سے نہایت حسرت سے کہا: ”بخدا تم لوگ ہمیں رومیوں کی نسبت کہیں زیادہ محبوب ہو“۔

شروع شروع میں یہود اور نصاری ہی کا شمار ذمیوں کے زمرے میں ہوتا تھا، مگر زرتشتی اور بعد ازاں چھوٹے چھوٹے مذاہب کے پیرو بھی بالخصوص وہ جن کا تعلق وسط ایشیا سے ہے، اس میں شامل کر لیے گئے۔ زرتشتیوں نے تو اوستا کو معرض تحریر میں لا کر جو پہلے زبانی ہی ان تک پہنچی تھی، اہل الکتاب کا درجہ حاصل کر لیا، لیکن مسلمانوں نے عام طور پر اس قسم کے اقدامات کا انتظار کیے بغیر یا قطع نظر اس امر کے کہ کسی

ملت میں ایسا کوئی پیشوا موجود ہے جو ان کی طرف سے معاہدات کی مسلسل پابندی کا ضامن ہو ، اکثر مذاہب کے ماننے والوں کو وہی درجہ عطا کر دیا جو ان لوگوں کو حاصل تھا جنھیں فی الواقعہ ذمی کہا جا سکتا تھا۔

وہ جنھیں زندیق کہا جاتا تھا، یعنی مانوی اور وہ لوگ جو ان کے زیر اثر تھے اور جن کے متعلق شبہہ تھا کہ وہ اسلام کے اندر باطل عقائد کی ترویج کریں گے، ان سب کو ان مراعات سے محروم کر دیا گیا جو ذمیوں کو حاصل تھیں۔ ایسے ہی انھیں بھی جنھیں بابک کے مزدکیوں کی طرح اسلام کے سیاسی غلبے ہی پر اعتراض تھا۔ البتہ جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہے جو روایۃً ذمی چلے آتے تھے ان کے حقوق برقرار رہے، بلکہ ان کی مالی حالت بھی مسلمانوں کے قریب قریب پہنچ گئی، اس لیے کہ وہ نو مسلم بھی جو ایسی زمینوں پر قابض تھے جن سے خراج وصول کیا جاتا تھا بدستور خراج ادا کرتے رہے، جیسے عربوں کو تو بوقت فتح ادا نہیں کرنا پڑا۔ پھر اگرچہ مسلمانوں کو جزیہ ادا نہیں کرنا پڑتا تھا، لیکن انھیں اپنی جائداد پر زکٰوۃ تو ضرور دینا پڑتی تھی (اور زکٰوۃ کی شرح جزیے سے کہیں زیادہ تھی)۔ ذمی اپنے داخلی قانون میں آزاد تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں انھیں جن شرائط کی پابندی کرنا پڑتی تھی ان پر متعدد رسائل بھی تصنیف ہوے۔ پھر اگرچہ انھیں اجازت تھی کہ اگر چاہیں تو کسی مسلمان سے رجوع کریں (اندریں صورت اس کا فیصلہ عام طور پر اسلامی قانون کے مطابق ہوتا)، لیکن معمولاً وہ اپنے معاملات اپنے پیشواؤں کے پاس جہاں کہیں وہ موجود ہوتے لے جاتے۔ البتہ ذمی کے لباس میں بعض امتیازات قائم رکھے گئے بالخصوص زنار، جس سے حقیقی مقصود شاید انتظامی اغلاط کا سد باب تھا، مگر یہ بھی تسلیم ہے کہ ان قواعد و ضوابط کا احترام، جو باعتبار جزئیات اکثر مختلف ہوتے تھے، زیادہ مدت تک نہیں کیا گیا (یہی وجہ ہے کہ متدین حکمران اس کی تجدید کرتے رہے)، جیسے یہ امر بھی مشکوک ہے کہ آیا ان پر بغداد اور بڑے بڑے اسلامی مراکز کے باہر بھی عمل درآمد کرانا مقصود تھا یا نہیں۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ شہروں میں بسنے والوں کا رجحان قدرتاً اس طرف تھا کہ اپنے مذہب کے مطابق مختلف حصوں میں رہیں، پھر بھی کسی ذمی کے لیے نہ کوئی علاقہ مخصوص تھا ، نہ ان پر ایسی کوئی ذمے داری تھی کہ خاص محلے میں قیام کریں۔ اس کے برعکس جہاں تک روزمرہ کی زندگی کا تعلق ہے مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے روابط آپس میں نہایت گہرے تھے۔

اسلام نے ذمیوں سے بڑی رواداری برتی۔ انھیں پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی اور ان کے عقائد، عبادات اور رسم و رواج پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی، بلکہ نئی عبادت گاہوں کی تعمیر بھی عام طور پر ممکن تھی۔

ذمیوں کو سرکاری عہدوں اور منصبوں پر فائز ہونے کے مواقع میسر تھے۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں اہم مالی عہدوں پر ذمیوں کا تقرر ہوتا رہا۔ یہود اور نصارٰی نے فاطمیوں کے تحت مصر میں اہم خدمات سر انجام دیں۔ ہسپانیہ میں بھی بعض موقعوں پر ایسی ہی صورت حال پیدا ہوگئی، حتی کہ مشرق میں بھی الماوردی جس کا نظریہ خلافت کا احیا تھا، ماضی کی بعض مثالوں کو پیش کرتے ہوے تسلیم کرتا ہے کہ ذمی وزارت کا عہدہ بھی سنبھال سکتا ہے۔

[اسلام میں ہمیشہ ذمیوں سے بڑی رواداری

برتی جاتی رہی۔ البتہ فاطمی خلیفہ الحاکم [رکّ باں] ایسے حکمران نے اپنے ذاتی میلانات کی بنا پر چند اقدامات کیے جو اس روایتی حسن سلوک کے منافی تھے]۔ جہاں تک اس کے جانشینوں کا تعلق ہے انھوں نے تو اپنے خاندان کے آخری حکمران تک وسیع رواداری کی قدیم رسم کو قائم و جاری رکھا، حتی کہ فتح ایوبی سے بھی، جس سے ارمن قوم بری طرح متأثر ہوئی، قبطیوں کی انتظامی حیثیت کو مشکل ہی سے کوئی نقصان پہنچا۔ ذمیوں پر یروشلم کے خاص محلوں میں رہنے پر جو قدغن تھی وہ بنو فاطمہ کا ایک استثنائی اقدام تھا اور اس کا مقصد ان کی حفاظت کو مؤثر بنانا تھا۔

لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ بعض حالتوں میں غیر مسلم قوموں کی تعداد کا کم ہو جانا اور بعض میں ان کا سرے سے ناپید ہو جانے کا سبب جبر و تشدد تھا ۔ یہاں ان عوامل سے بحث کا محل نہیں جن کی نوعیت دراصل اجتماعی ہے اور جو اس معاملے میں حصہ لے رہے تھے۔ البتہ یہ بات ضرور قابل غور ہے کہ اهل اسلام کا حسن سلوک اور رواداری دیکھ کر بہت سے ذمی دائرہ اسلام میں داخل ہو جاتے، نتیجہ یہ نکلتا کہ تقریباً ہر جگہ وہ اقلیت بن کر رہ جاتے تھے۔

قرون وسطی کی آخری تین یا چار صدیوں میں بلاد اسلامیہ میں ذمیوں کے خلاف سخت گیری اس زمانے میں شروع ہوئی جب، عیسائیوں نے یہودیوں اور مسلمانوں پر جبر و تشدد کا آغاز کیا ۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کے طرز عمل میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کے اسباب زیادہ تر سیاسی تھے نہ کہ مذہبی، کیونکہ اس زمانے تک تو عیسائیوں اور یہودیوں سے جو سلوک کیا جا رہا تھا اس میں کوئی خاص فرق نہیں آیا تھا، لیکن آگے چل کر جب بعض ذمی جماعتوں نے بیرونی طاقتوں اور غیر ملکی حکومتوں سے ساز باز شروع کی تو ان پر سختی کی جانے لگی اور یہ ایک ایسا معاملہ تھا جس میں یہود کی بہ نسبت بعض عیسائی ہی قدرتاً سختی کا نشانہ بنتے ۔ سیاسی وجوهات اور ملکی مفاد کے پیش نظر حکمران طبقے سختی کرنے میں حق بجانب تھے۔

بعض اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سلجوقی سلطنت کے قیام سے عیسائیوں کی حالت بدتر ہوگئی، لیکن اس میں بہت ہی کم صداقت ہے۔ سلجوقیوں نے کچھ تو اس وجہ سے کہ مختلف قوموں کے عددی تناسب نے قدرتاً یہ صورت حالات پیدا کر دی تھی، اپنے پیش‌رووں کی نسبت بہت کم عیسائیوں کو ملازم رکھا، جس سے بلا شبہہ انھیں جو تحفظات حاصل تھے کچھ کم ہوگئے، بایں همه وہ جس حکومت سے مستفید ہوتے رہے اس میں کسی چیز میں براہ راست کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ترکی فتح سے البتہ ایشیاے کوچک کے بوزنطی عیسائیوں کو تکلیف اٹھانا پڑی، لیکن جیسے ہی سیاسی حالات میں استحکام پیدا ہوا فرقہ‌دارانہ روابط حیرت‌انگیز طور پر خوشگوار ہوگئے۔ صلیبی‌جنگوں نے بھی، شروع شروع میں ذمیوں کی حالت پر کوئی خراب اثر نہیں ڈالا ۔ معلوم ہوتا ہے قبطیوں کے خلاف پہلے پہل شبہات اس وقت پیدا ہوے جب فرنگی مصر پر حملہ آور ہوے۔ شام اور نواحی ممالک کے عیسائی بھی شاید اس سے محفوظ نہ رہے جہاں لاطینی عیسائی مبلغین در آئے تھے، لیکن ان کی تبلیغی کوششیں جب تک کہ مقامی عیسائی ان سے رابطہ پیدا نہ کرتے ناکام رہتیں، گو اس صورت میں سیاسی اعتبار سے ان کی حیثیت مشتبہ ہو جاتی تھی۔ در اصل یہ چیز مغول حملوں کے وقت اپنی انتہا کو پہنچی جن سے عیسائیوں کو جو بھی فائدہ پہنچا عارضی تھا کیونکہ مغول فوج

میں عیسائی موجود تھے اور پھر چونکہ مغول کی کوشش تھی کہ مختلف مذاهب کے درمیان توازن قائم رکھیں۔ بعض مقامات پر عیسائیوں نے مسلمانوں سے زیادتیاں بھی کیں، مگر آخر کار مسلمانوں میں اس سے جو ردِ عمل ھوا اس سے عیسائیوں کو اپنے کیے کا بدلہ مل گیا۔

مغرب میں اَلْمرابِطُوْن اور ان سے زیادہ المُوَحِّدُوْن مشرق سے بہت پہلے غیر رواداری کی جو روش اختیار کر چکے تھے، اس کی توجیہ ایک حد تک یوں بھی ھو جاتی ھے کہ انھیں اپنی عیسائی رعایا پر شبہہ تھا کہ وہ ھسپانیہ کی شمالی مملکتوں سے ساز باز رکھتے ھیں جو ھسپانیہ کو پھر فتح کر لینے پر تلی ھوئی تھیں۔ متعدد اختلافات کے باوجود اسلام نے یورپ کی به نسبت اسلامی ممالک کے یہود سے زیادہ رواداری برتی۔ اسلام نے عیسائیوں سے بھی رواداری ھی برتی، البتہ ھسپانیہ میں وطن سے غداری کرنے والے عیسائیوں کے لیے کوئی بھی اس رواداری کی توقع نہیں رکھ سکتا۔

مآخذ: اس جگہ تمام مآخذ کو شمار کرنا یقینی طور پر نا ممکن ہے، ھو سکتا ھے کہ ان مآخذ میں تمام فقہی اور تاریخی ادب نیز جغرافیہ نویسوں اور ادبی مصنفین وغیرہ کے اضافے شامل ہوں (۱)۔ [ان مآخذ کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ھو چکا ھے] نیچے Fattal نے ایک وسیع، لیکن نامکمل فہرست درج کی ہے۔ قدیم عہد کے لیے البلاذری اور [امام] ابو یوسف اوربعد ازاں الماوردی کی تصانیف کی اهمیت کا اندازہ ھو سکتا ھے، پھر "حِسْبہ" پر تصنیفات کا، جنھیں Fattal نے نظرانداز کر دیا ھے (دیکھیے Gaudefray-Demombynes، در *JA*، ج ۲۳۰، ۱۹۳۸ء اور شیرازی، طبع العَرِیْنی، قاھرہ ۱۹۴۶ء)؛ (۲) اور عام لحاظ سے عربی کے عیسائی وقائع نامے، جیسے *History of the Alexandria Patriarchs*، اور Mari کے تاریخی وقائع (طبع Gismondi، ۱۹۰۹ء)؛ (۳) یا غیر عربی، مثلاً میکائیل شامی کے سریانی وقائع(طبع Chabot) اور Geniza کی یہودی دستاویزات کا بھی ذکر کیا جا سکتا ھے جو زیادہ تر عربی میں ھیں۔ ان کے علاوہ مختصر تصانیف جو خصوصیت سے ذمیوں کے خلاف ھیں اور ایوبی اور مملوک زمانوں سے تعلق رکھتی ھیں، مثلاً: (۴) النابلسی: تجرید، اجزا طبع Cl. Cahen، در *BIFAO* ج ۵۹، ۱۹۶۰ء، اس کی مکمل شاعت کا اهتمام M. Perlmann کر رھا ھے؛ (۵) غازی بن الواسطی: ردّ علی اهل الذمة، طبع و ترجمه R. Gottheil، در *JAOS*، ج ۴۱، ۱۹۲۱ء؛ (۶) *Fetwa sur la condition des dhimms* وغیرہ، ترجمه Belin، در *JA*، سلسله ۴، ج ۱۸ تا ۱۹، ۱۸۵۱ء۔ ۱۸۵۲ء؛ (۷) الأسْنوی؛ *Tract against Christian officials*، طبع M. Perlmann، در *Goldziher Mem.*، ج ۲، ۱۹۵۸ء؛ (۸) اس لٹریچر پر عام طور پر دیکھیے: Perlmann، در *BSOAS*، ۱۹۴۲ء.

جدید لٹریچر میں قابل لحاظ دو عام مطالعات ھیں؛ (۹) A. S. Tritton: *The Caliphs and their non-muslim Subjects*، لنڈن ۱۹۳۰ء (عربی ترجمه از حسن حَبَشِی، قاھرہ بدون تاریخ)؛ اور (۱۰) Ant. Fattal: *Le statut lēgal des non-musulmans en pays d'islam*، بیروت ۱۹۵۸ء۔ تاھم، انھیں نه تو سمجھا جاسکتا ہے اور نه ان میں ذمیوں کی ارتقائی حالت اور تفاوت کے بیان اور توضیح کی کوشش ھی کی گئی ھے۔ گہرے مطالعات، لیکن جو یہودیوں تک محدود ھیں، یه ھیں: (۱۱) S.D. Goitein: *Jews and Arabs*، نیویارک ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) عالم‌اسلام سے متعلق متعدد مگر منتشر عبارات در S. Baron: *History of the Jews*، ج ۳ تا ۴ (بارھویں صدی تک) نیویارک ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) E. Strauss [Ashtor]: *History of the Jews in Egypt*

and Syria under the Mamlūks ، (عبرانی) ، ۲ جلدیں، یروشلم ۱۹۴۴ - ۱۹۵۱ء ؛ (۱۴) E. Ashtor : History of the Jews in Muslim Spain (عبرانی میں) ، ۱ : ۱۱۷ تا ۱۰۰۲ ، یروشلم ۱۹٦۰ء ؛ عیسائیوں کی کامل تر اور متنوع تاریخ کسی خاص مطالعه کا موضوع نہیں رهی، مذهبی مناظروں کے لیے رک به اهل الکتاب ـ هسپانوی عیسائیوں سے متعلق ایک اهم تصنیف یه هے : (۱۵) I. de las Cagigas : Los Mozarabes ۲ جلدیں ، میڈرڈ ۱۹۴۷ - ۱۹۴۸ء : (۱٦) E. Cerulli : Etiopi in Palestina ، ۲ جلدیں ، روم ۱۹۴۳ء ، یه کتاب فی الحقیقت اس ملک کی عام مذهبی تاریخ سے بحث کرتی هے ؛ زرتشتیوں کے متعلق منفرد جمع شده حوالے تاریخ ایران سے متعلق تالیفات میں موجود هیں، مثلاً (۱۷) B. Spuler : Iran in Früh islamischer Zeit ، Wiesbaden ۱۹۵۲ء (مکمل انگریزی ترجمه زیر طبع) ـ مجموعی لحاظ سے ذمیوں سے متعلق عام معلومات کے لیے دیکھیے: (۱۸) Mez : Die Renaissance des Islams ، باب ۴ [نیز انگریزی ترجمه] ؛ (۱۹) Cl. Cahen : L' Islam et les Minoritēs cofessionelles ، در La Table Ronde ، ۱۹۵۸ء ؛ (۲۰) E. Strauss [Ashtor] : The social isolation of Ahl adhdhimma ، در P. Hirschler Memorial Book ، بوداپسٹ، ۱۹۵۰ء؛ (۲۱) N. Edelby : Essai sur l'autonomie juridictionnelle des Chrētientēs d'Orient ، در Arch, d' Hist. du Droit Oriental ، ۱۹۵۲ء ؛ (۲۲) O. Turan : Les Souverains Seldjoukides et leurs sujets non - musulmans ، در Stud. Isl ، ج ۱ ، ۱۹۵۳ء ؛ مختلف مذاهب پر جو مقالے هیں ، ان میں زیاده مفصل مآخذ درج هیں ـ عهد عثمانیه کے لیے دیکھیے : (۲۳) F W. Hasluck : Christianity and Islam Under the Sultans ۲ جلدیں،اوکسفرڈ ۱۹۲۹ء (۲۴) Gibb-Bowen ۱/۲ ، باب ۱۴ ؛ [(۲۵) شبلی : مقالات شبلی ، ۱ : ۳۲ بعد] ؛ (۲٦) ابن القیم : احکام اهل الذمة ، طبع صبحی صالح ، دمشق ۱۹٦۱ء ؛ (۲۷) ابویعلی : الاحکام السلطانیة ، طبع حامد الفقی ، مصر ۱۹۳۸ء ؛ (۲۸) ابوعبیدالقاسم : الاموال ، قاهره ۱۳۵۳ھ ؛ (۲۹) یحیٰی بن آدم : کتاب الخراج ، قاهره ۱۳۴۷ھ ، ص ۵۵ ، ۵٦ ، ۷۱ تا ۷۷ ؛ (۳۰) محمد ضیاء الدین الریس : الخراج و النظم المالیة ، مصر ۱۹٦۱ء ، ص ۱٦۴ ببعد ؛ (۳۱) صبحی صالح : النظم الاسلامیة ، بیروت ۱۹٦۵ء ، ۳٦۳ تا ۳٦۵ : نیز دیکھیے مآخذ بذیل جزیه ، خراج].

Cl.Cahen [و اداره]

* **ذمّی** : رک به ذمه .

* **ذنب** : رک به نجوم

* **الذُّنُوب ، دفن** : [ع] ، گناهوں کا زیر خاک دبانا، بدویوں کی ایک رسم، جس میں ان گناهوں یا جرائم کو جو کسی عرب سے سرزد هوے هوں ایک مصنوعی طریقے سے زیر زمین دفن کیا جاتا تھا۔ [ذنوب کا مفرد ذَنْب هے] ـ شهاب الدین العمری (التعریف بالمصطلح الشریف ، قاهره ۱۳۱۲ھ ، ص ۱٦۵ ببعد) جو اس رسم کا تقریباً واحد مأخذ هے ، لکھتا هے که یه عجیب رسم اس طرح منائی جاتی تھی که خطا کار کے معتمد علیه لوگوں کا ایک وفد ستم رسیده کے قبیله کے اکابر کے پاس حاضر هو کر کہتا : "هم آپ سے درخواست کرتے هیں که فلاں شخص کے لیے رسم دفن ادا کی جائے ـ وه آپ کے تمام الزامات کا اقبال کرتا هے" ـ اس کے بعد یه وفد اپنے مؤکل کے تمام قصور گنواتا تھا ـ دعویدار (مستغیث) اپنی رضامندی ظاهر کرتا، اس کے بعد زمین میں ایک گڑھا کھودا جاتا اور دعویدار کہتا : "میں ان تمام الزامات کو جو میں نے فلاں شخص پر عائد کیے هیں اس گڑھے میں ڈالتا هوں اور جیسے جیسے اس گڑھے کو بھرتا جاتا هوں اس کے گناه اس میں دباتا

جاتا ہوں"۔ اس کے بعد وہ گڑھے کو مٹی سے بھر دیتا اور اوپر کی سطح زمین کے برابر کر دیتا ۔ اسی مصنف کا یہ بھی کہنا ہے کہ دفن کی رسم کبھی کبھی امان [رک بان] کے لیے بھی ادا کی جاتی تھی ۔ بایں ہمہ بدویوں کی رسم کے علی الرغم، جو فقط زبانی اقرار جرم کو تسلیم کرتے تھے، ان جرائم کو جنھیں اس طرح معاف کیا جاتا تھا ایک دستاویز میں قلمبند بھی کر لیا جاتا تھا ۔

یہ رسم، جس کی بابت ہمیں برائے نام علم ہے، العمری کے زمانے میں رائج معلوم ہوتی ہے ، لیکن موجودہ زمانے میں یہ مکمل طور پر ناپید ہوچکی ہے۔

مآخذ : (۱) نیز دیکھیے ابن ناظر الجیش : تثقیف التعریف ، مخطوطہ اسکوریال ، عربی مخطوطات، عدد ۵۵۰: ورق ۹۷ تا ۹۸؛ (۲) القلقشندی: صبح الاعشی، ۱۳ : ۳۵۲ تا ۳۵۵؛ (۳) Chelhod : *L' enterrement des délits chez les Arabes* ، در *R H R* ، اپریل - جون ۱۹۵۹ء ، ص ۲۱۵ تا ۲۲۰ ۔

(J. Chelhod).

* **ذُو ، ذِی ، ذَا** : توصیفی (جزو کی) ، اشکال جو اصل مادہ "ذ" پر مبنی ہیں۔ ان کا استعمال اتنے مختلف طریقوں سے ہوتا ہے کہ انھیں ایک ہی لفظ کی مختلف تصاریف کہنا درست نہیں مثلاً : بنوطیء کے ہاں ذو اسم موصول تھا جس کی شکل یکساں رہتی تھی، عبرانی میں اس کے برابر "ذو" اسم موصول کی ایک شکل تھی، جو شعر میں مستعمل تھی ۔ "ذی" اسم موصول مذکر "اَلَّذی" کا ایک حصہ ہے، مگر مؤنث کے لیے "اَلَّتِی" ہے۔ تقابل کے حروف "ذ" اور "ت" جنس کا فرق ظاہر کرتے ہیں ۔ آرامی بائبل میں "ذی" کے لیے لفظ 'دی' di (سریانی میں de) ہے جس کی شکل نہیں بدلتی۔ قدیم حبشی (=Geez) مذکر اسم اشارہ زی، نصبی حالت میں زا ہے ۔ "ذا" اسم اشارہ مذکر مفرد (قریب کے لیے) ، تصغیر ذَیّا ہے، مؤنث کے لیے ذی ، تقابل کے حروف ا/ی یہاں تذکیر و تانیث کا فرق ظاہر کرتے ہیں ۔ J. Barth نے الف حروف کو ā/ī سمجھا، کیونکہ وہ e کی ایک قدیم آواز مانتا تھا، جس سے اس کے اور A. Fisher کے درمیان شدید اختلاف پیدا ہوا (ZDMG ، ۱۹۰۵ء، ص ۱۵۹ تا ۱۶۱ ، ۴۴۴ تا ۴۴۸، ۶۳۳ تا ۶۴۰، ۶۴۴ تا ۶۴۷؛ j. Barth : *Sprachwissenchfl. Untersuch*، لائپزگ ۱۹۰۷ء، ۱ : ۳۰ تا ۴۶) ۔ ذا کے ساتھ اکثر "ہا" اول میں زور دینے کے لیے بڑھا دیتے ہیں جیسے "ہٰذا" یا اور توصیفی الفاظ اس کے بعد اضافہ کر دیتے ہیں : جیسے ذاک ، ذالِک ۔ ذا کا قائم مقام قدیم حبشی (=Geez) کا مفرد مؤنث اسم اشارہ ذا ، عبرانی ذات اور قدیم حبشی (=Geez) میں مذکر اسم موصول "ز" ہے۔

"ذو" بطور اسم بہ معنی 'والا'، صاحب یا مالک ہو تو تثنیہ اور جمع سالم کی صورت میں مثنی اور جمع کے قواعد کے تابع ہوگا ، مگر اس کے بعد ہمیشہ ایک اسم آتا ہے جو اس سے مل کر ایک مرکب اضافی بن جاتا ہے (یہ عرب نحویوں کے قواعد کے مطابق اسم نکرہ ہوتا ہے : الزمخشری: المفصل، فصل ۱۳۰، بار دوم، طبع Broch؛ الحریری: درۃ، طبع H. Thorbecke، ص ۲۳۸)، جیسے "ذومالٍ" روپے والا، جمع "ذَوُو مالٍ" اور (زیادہ فصیح) "اولُو مالٍ"، مؤنث کے واسطے اسی ترکیب میں ذاتُ مالٍ، ذَوَاتُ مالٍ (یا اُولاتُ مالٍ۔ دیکھیے W. Wright : *Ar. Gr*، بار سوم، ۱ : ۲۶۵ ؛ لسان میں بذیل ذو و ذوات، (۲۰ : ۳۴۴/۱۵ : ۴۵۶) ؛ المفصل ، فصل ۱۲۲ ؛ ایسے محاورات کے لیے جیسے "ذاتَ یومٍ" (ایک دن) "ذاتُ الیَمِین" (دائیں جانب)۔

صاحب یا مالک کے معنی میں ذو "لقب" یا

عرف کے لیے بہت موزوں ہے، مثلاً ذُوالقَرْنَین ، ایسے القاب اکثر بعض افراد کے عرف بن جاتے ہیں، مثلاً شاعر ذُوالرُّمّہ ۔ یمن کے بادشاہوں اور شاہزادوں کے القاب (جیسے ذُوْیَزَن) میں ذو ایک مستقل لفظ بن گیا ہے جس کی جمع مکسر بھی بن گئی ہے، چنانچہ ایسے لقب رکھنے والے اَذْوَاءُ الْیَمن کہلاتے ہیں (دیکھیے Wright : کتاب مذکور، ص ۲٦٦ الف اور لسان، محل مذکور ، [رک به اَذْواء] ۔ اس کے علاوہ دو مہینوں کے اسلامی نام بھی ذو سے شروع ہوتے ہیں یعنی ذوالْقَعْدہ و ذوالْحِجّة [رک به تاریخ]۔

مآخذ : متن مقاله میں دیے گئے ہیں ۔ مزید برآں : (۱) J. Barth : *Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱٦، ۱۵۲ تا ۱۵۸ ؛ لغات رائجه کے لیے : (۲) W. Fisher : *Die demonstrativen Bildungen der neuarabischen Dialekte*، ہیگ ۱۹۵۹ء، ص ۵۷ تا ۹۸۔

(H. FLEISCH)

⊗ **ذُوالْحِجّه** : عربی اسلامی قمری تقویم کے بارھویں مہینے کا نام ۔ فارسی اور اردو میں بعض اوقات اس کے آخر کی تاے فوقانی کو حذف کر دیتے ہیں اور ذوالحج تلفظ کرتے ہیں ۔ اس کا مطلب ہے حج کا مہینه ۔ اسلامی عبادات میں سے حج اسی مہینے میں ادا کیا جاتا ہے اور اس کی دسویں تاریخ کو عِیْدُالْاَضْحٰی یعنی عید قربان ہوتی ہے ۔

[اداره]

* **ذُوالْخَلَصَه :** (یا الخُلَصَہ) سے مراد وہ بت ہے جس کی زمانۂ جاہلیت میں قبائل دَوْس، خَثْعَم، بَجِیْلہ، اَزْدالسَّرَاۃ (جبال سراۃ کے اَزْد) اور تَبَالَه کے عرب پوجا کرتے تھے ۔ یہ ایک سفید پتھر تھا جس پر تاج [illegible] ایک شکل ، منقوش تھی ۔ یہ تباله میں اس مقام پر تھا جو العبلاء (= سفید چٹان؛ تاج العروس، ۸ : ۳) کہلاتا تھا ۔ یہ مقام مکه معظمه اور یمن کے درمیان مکه معظمه سے سات راتوں کی مسافت پر تھا (تخمیناً ۱۹۲ کیلومیٹر یا ۱۱۹ میل)۔ اس مندر کے محافظ قبیلۂ باہله بن اَعْصُر کے بنواُمامه تھے (ابن الکلبی : کتاب الاصنام ، ص ۲۲ ببعد) ۔ بت پرست اسے بیت‌الله (''الکعبة الشامیه'') کے مقابلے پر ''الکعبةالیمانیة'' کہتے تھے(ابن سعد، ۱/ i : ۵۵)۔ کیا یه صنم جس کی یه خصوصیات بیان کی جاتی ہیں وہی بت ہوسکتا ہے جو الخلصه کہلاتا تھا اور جسے عمرو بن لحی [رک باں] نے مکه معظمه کے زیریں حصے میں نصب کیا تھا۔ ہمیں بتایا گیا ہے که اسے مالاؤں سے مزین کیا جاتا تھا یا گیہوں اور جو کی نیاز چڑھائی جاتی اور اس پر دودھ بہایا جاتا تھا ۔ اس کے لیے قربانیاں کی جاتی تھیں اور شتر مرغ کے انڈے اس پر رکھے جاتے تھے ۔ (الازرقی، ص ۷۸)۔

پرستش کی شکل کا جو نقشه کھینچا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے که وہ زراعت کی دیوی ہونے کے علاوہ کہانت کی ایک دیوی بھی تھی جیسا که ان طریقوں سے ظاہر ہے جو اس کے مندر میں آئنده کے فیصلے معلوم کرنے کے لیے عمل میں لائے جاتے تھے (قب *Semitica*، ۱۹۵۸ء، ۸ : ۵۹، ٦۷) ۔ ذوالخلصه میں جو تیر رکھے ہوئے تھے ان کے نام حسب ذیل تھے : الآمر (حکم دینے والا) : الناہی (روکنے والا) ، اور اَلْمُتَرَبِّص توقع دلانے والا) (الاغانی، ۸ : ۷۰، وغیره) ۔ کہانی چلی آتی ہے که مشہور جاہلی شاعر امرؤالقیس [رک باں] نے اپنے باپ کا قصاص لینے کا اراده کرنے سے پہلے ذوالخلصه کی کاہنی دیوی سے مشوره کیا تھا ۔ ''روکنے والا تیر'' نکلنے پر امرؤ القیس غضب ناک ہو گیا ؛ تیر کو بت کے منه پر مار کر توڑ ڈالا اور قصاص لینے کی تیاری شروع کر دی ۔ اس وقت سے کسی

نے ان تیروں سے آئندہ کی بابت شگون نہیں لیا ۔ جب اسلام پھیلا تو حضرت جریر بن عبداللہ البَجَلیؓ نے اس بت کو اکھاڑ کر پھینک دیا (کتاب مذکور؛ ابن سعد، ۲/۱ : ۷۸) ۔ ابن الکلبی کے زمانے میں ذُوالخَلَصَہ کا پتھر تبالہ کی مسجد کی دھلیز میں لگا ہوا تھا ۔ (کتاب مذکور ، ص ۲۳)

علاماتِ قیامت کی ایک حدیث میں اس بت کا ذکر ہے ، جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "قیامت اس وقت تک نہ آئے گی جب تک قبیلہ دوس کی عورتیں ذوالخلصہ کے گرد پھر نہ جمع ہو جائیں گی اور اس کی اسی طرح پوجا نہ کریں گی جیسی پہلے زمانے میں کی جاتی تھی" (ابن الکلبی : کتاب مذکور، ص ۲۳، یا Wensinck : *Concordance*، ۱ : ۸۵) .

مآخذ : اس کی بابت ساری روایتی معلومات (۱) یاقوت ، ۲ : ۴۶۱ تا ۴۶۳ ، میں مل جاتی ہیں ، جس نے مندرجہ ذیل کتاب سے استفادہ کیا : (۲) ابن الکلبی : کتاب الاصنام ، طبع احمد زکی پاشا ، جو R. Klincke : Rosenberg : مقالہ ، لائپزگ ۱۹۴۱ء ، ص ۲۲ ببعد ، ۲۹ (انگریزی ترجمہ از N. A. Faris، پرنسٹن ۱۹۵۲ء، ص ۲۹ تا ۳۲) کے بعد مرتب ہوا ؛ (۳) J. Wellhausen : *Reste*، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۴۵ تا ۴۸ ؛ [(۴) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۸۴ ؛ (۵) لسان العرب، بذیل مادہ خ ل ص] .

(T. FAHD)

* **ذُوالرُّمَّہ** : لفظی معنی میں وہ شخص جو بدن پر ڈوری لپیٹے ہوئے ہو ۔ ایک مشہور عربی شاعر غَیْلان بن عُقبہ کا لقب جو ۱۱۷ھ/۷۳۵ - ۷۳۶ء میں فوت ہوا ۔ [اس کی کنیت ابوالحارث تھی] .

اس لقب کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے گلے میں ایک چھوٹا سا تعویذ ڈوری میں باندھ کر لٹکائے رہتا تھا ۔ یہ شاعر وسط عرب کے قبیلہ بنو عَدِی بن عبد مناۃ کے خاندان صَعْب بن ملکان سے تھا ۔ ماں کی طرف سے اس کا تعلق بنو اسد سے تھا ۔ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ اس نے چالیس سال کی عمر میں وفات پائی تو اس کی پیدائش کا سال ۷۷ھ/۶۹۶ء ہونا چاہیے ۔ لیکن یہ اطلاع مشکوک ہے اور اس کی بنیاد خود اس کے قصائد میں سے ایک بہت ہی مبہم ٹکڑے پر ہے (ابن قتیبہ ، ص ۳۳۴ ، س ۷) ۔ یہ ایک ایسے قبیلے کا فرد تھا جو شعر گوئی کی صفت سے خوب بہرہ مند تھا (الاَغانی ، ۱۶ : ۱۱۱) اور وہ خود شاعر الراعی [رک بان] کا راوی (= ناقل) تھا ۔ آگے چل کر بصرے میں اسے شعر میں سند تسلیم کر لیا گیا تھا (الاغانی، بار سوم ، ۶ : ۸۸)، مگر کہا گیا ہے کہ اس نے یہ امر کسی پر ظاہر نہ ہونے دیا کہ وہ پڑھنا لکھنا جانتا ہے (دیکھیے ابن سلام ، در الاغانی ، بار اول ، ۱۶ : ۱۲۱ ؛ ابن قتیبہ ، ص ۳۳۴) ۔ یہ گمان کرنے کے خاصے وجوہ ہیں کہ اس نے زندگی بھر اپنے وسط عرب والے قبائلی گروہ سے گھرے روابط قائم رکھے ۔ متعدد حکایات ہمیں ایسی ملی ہیں جو یمامہ کے نہایت عمر رسیدہ والی (گورنر) مہاجر کے ساتھ اس کے تعلقات ظاہر کرتی ہیں (الاغانی ، ۱۶ : ۱۱۲، ۱۱۵ و ۸ : ۵۳ ، اس شاعر کا مہاجر کی شان میں ایک مدحیہ قصیدہ) ۔ دیگر حکایات سے ذُوالرُّمَّہ کی کوفے (کتاب مذکور، ۱۶ : ۱۲۲) اور سب سے بڑھ کر بصرے کی سرگرمیوں پر روشنی پڑتی ہے جہاں وہ اکثر قاضی اور والی بلال بن ابی بردہ [الاشعْری] (م بعد ۱۲۰ھ/۷۳۸ء) سے ملاقات کیا کرتا تھا ۔ کچھ منظومات ، جن میں اس فیاض سرپرست کو مخاطب کیا گیا ہے، اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ یہ حاکم اس شاعر کی حمایت کرتا تھا (دیکھیے ابن قتیبہ، ص ۳۴۱ ؛ ابن سلاّم،

در الاغانی، بار اول ، ۱۶ : ۱۲۱ نیچے کا حصہ ، ۱۲۸ ببعد) - علاوہ بریں بصرے ھی میں ذوالرّمہ نے قاری عنبسہ اور ابو عمرو العلاء نحوی [رک باں]، یونس [رک باں] اور عیسی بن عمر سے ملاقات کی (دیکھیے الاغانی، بار ھشتم، ۱۶ : ۱۲۲ نیچے کا حصہ ؛ ابن سلام، ص ۱۲۸ ؛ ابن قتیبہ، ص ۳۳۴)- اسی شہر میں مشرقی عرب کے دیگر شعرا سے مجادلوں کے مناظر بھی پیش آئے - ایک موقع پر روبہ نے بلال بن ابی بردہ کے روبرو اس پر الزام لگایا کہ اس نے بڑی دیدہ دلیری سے میری نظموں کی چوری کی ہے (دیکھیے الاغانی ، ۱۶ : ۱۲۱، ۱۲۲ تا ۱۲۵؛ نیز ابن قتیبہ، ص ۳۳۹) - جریر [رک باں] سے ذوالرّمہ کا مناقضہ اس بنا پر ھوا کہ اس نے کھلم کھلا الفرزدق کی شاعری کو فضیلت دی تھی - ھشام تمیمی کے ساتھ اس کی ھجویات بظاھر بصرے میں بعض نفیس ترین محاضرات کو شہرت دینے کا باعث ھوئیں (دیکھیے الاغانی، بار سوم، ۸ : ۵۵ ؛ بار ھشتم ، ۱۶ : ۱۱۷) ، جن میں میہ اور ایک اور عورت خرقاء کے ساتھ اس کے عشق کے بارے میں صرف چند ایک واقعات ملتے ھیں اور ان کی بھی صحت میں کلام ھے - ان واقعات نے ایک ناول کی سی شکل اختیار کر لی ھے - اس کے مذھبی خیالات بھی مبہم نظر آتے ھیں - اس کے قصائد میں قرآن مجید کا حوالہ صرف چند ھی مقامات پر آیا ھے، مثلاً دیوان، عدد ۷: بیت ۳۰، عدد ۲۲: بیت ۳۵ اور ۷۹ (قب حکایات، در الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۲۸) - اس کی وفات نسبۃً جوان عمری تقریباً ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ء) میں واقع ھوئی ۔ (دیگر تخمینوں کے لیے دیکھیے Schaade در 11 لائڈن ، بار اول، بذیل مادہ اور حوالہ جات) - ایک روایت کے مطابق، جو بصرے میں دو ذریعوں سے آئی ھے، کسی نا معلوم شخص نے اطلاع دی تھی کہ اسے دھماء کی سرحد پر ھزوا میں دفن کیا گیا .

جیسا کہ اس زمانے میں عام دستور تھا اس کے کلام کی اشاعت راویوں کے ذریعے ہوئی ، ان راویوں میں سے ایک کا نام معلوم ھے (دیکھیے الاغانی، ۱۶ : ۱۱۲، س ۲۷) - بہت سی کہانیاں، جو اس کی طرف منسوب ھیں، مشرقی عرب کے خانہ بدوشوں میں پھیلی ھوئی تھیں (کتاب مذکور، ۱۶ : ۱۱۲)- اگرچہ ان کے صحیح ھونے میں شبہہ ھے، پھر بھی اس کے اشعار آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ رکھنے میں ان سے مدد ضرور ملی ھے - پھر ایک وقت آیا کہ یہ زبانی قصے دیوان کی شکل میں قلم بند کر دیے گئے اور تیسری صدی ھجری/ نویں صدی عیسوی ختم ھونے تک دو مجموعے ملتے تھے، ایک ثعلب کا تیار کردہ اور دوسرا، جو زیادہ مکمل مجموعہ ھے، السکّری کا مرتب کیا ھؤا (قب الفہرست ، ص ۱۵۸ ، س ۲۰) ، میکارٹنے Macartney کی تالیف میں ذوالرمہ کی طرف منسوب اشعار کا مجموعہ ضخیم ھے ، اس میں ستاسی مکمل قصیدے ھیں [الاصمعی کے جمع کردہ دیوان میں بھی ستاسی طویل قصیدے ھیں] اور مؤلف نے اس میں ایک سو انچاس متفرق قطعات اور شامل کر دیے ھیں - اکثر قصیدے معمول سے زیادہ لمبے ھیں - کبھی کبھی خاص خاص موقعوں پر بعض قصیدے فی البدیہہ کہے گئے ھیں، مثلاً قصائد عدد ۳۱، ۳۳ (مہاجر کی مدح میں)، ستاون (مشہور قصیدہ بلال بن ابی بردۃ الاشعری کی شان میں)، اکیاسی (ان واقعات کی طرف تلمیح، جن کا تاریخی حال کچھ معلوم نہیں) - زیادہ تر قصیدے غنائی ھیں، جن کا اسلوب وھی ھے جو اس زمانے کے بدوی شاعروں کا تھا کہ ابتدا میں اطلال (چھوڑے ھوے پڑاؤں [اور دیار حبیب کے کھنڈروں]) کا بیان آتا ھے ، اس کے بعد تشبیب یعنی شاعر کی

محبوبه کی یاد میں کچھ غزلیه اشعار اور آخر میں اپنے اونٹ اور اس کی صحرانوردی کا بیان ۔ اس کی محبوبه میّه کا ذکر تقریباً سب هی قصیدوں میں هے (عدد ۴، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۲۲، ۲۸ وغیره) ۔ اس کے کلام کے مطالعے میں چند جانی پہچانی دشواریاں سامنے آتی هیں ۔ بعض قصائد نامکمل هیں (مثلاً قصیده عدد ۶۰ کے آخر کے اشعار غائب هیں)، بعض کی اصل مشکوک هے کیونکه ان کے موضوعات کے تسلسل میں هم آهنگی باقی نهیں رهتی ۔ معلوم هوتا هے که کچھ قصیدے فقط لغات کا استعمال دکھانے کے لیے لکھے گئے هیں اور بلاشبهه ان کی تصنیف کی غرض بعض علمائے بصره و کوفه کے مطالبات کو پورا کرنا تھی ۔ اگر هم حماد الراویه کے قول کا اعتبار کریں تو بہت سے قصیدے، جن میں بہت ''سوز و گداز'' هے، کوفے میں ایسے لوگوں نے لکھے جنھوں نے ذوالرمه کا نام استعمال کیا (دیکھیے الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۲۲، س ۱۵۶ بعد)؛ [نیز دیکھیے دیوان، طبع ابن حمودة، پیرس ۱۹۲۰ء، طبع بشیریموت، بیروت ۱۹۳۷ء ۔ ذُوالرّمة کے دیوان کے مخطوطات موزهٔ بریطانیه، لائڈن اور قاهره کے کتاب خانوں میں موجود هیں ۔ یوسف بن یعقوب النجیرمی (م ۴۲۳/۱۰۳۲ء) کا روایت کرده دیوان بھی پایا جاتا هے ۔ ایک دیوان الاصمعی کی شرح کے ساتھ بھی موجود هے ۔ علاوه ازیں کئی اور جزوی اور کامل شروح بھی موجود هیں] ۔ علاوه برین یه سوال بھی بجا هے که آیا بہت سے حزنیه قصیدے اس کے مجموعهٔ اشعار میں محض اتنی سی بنا پر تو شامل نهیں کیے گئے که ان میں مَیّه کا ذکر کیا گیا هے ؟ تیسری صدی هجری/نویں صدی عیسوی سے لے کر ذُوالرّمه کی تاریخی حیثیت متغیر هونی شروع هوئی اور اس نے ناکام مشاهیر عشاق عرب کے اندر ایک مقام حاصل کر لیا ۔ اس صورت میں وه اس طرح پیش هونے لگا که میه کی محبت میں گھل رها هے جس کی شادی ایک مالدار سردار کے ساتھ هوگئی هے اور اس نے اپنے گیتوں میں خَرْقاء کو جو مخاطب بنایا هے اس سے غرض صرف اپنی اصلی محبوبه کے دل میں رشک و حسد پیدا کرنا هے (دیکھیے الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹ بعد، ۱۲۵، جہاں ابن النَّطّاح کا قول نقل کیا ہے ؛ قب ابن قتیبه ، ص ۳۳۴ تا ۳۳۶ ، جہاں اس کہانی کو کسی نامعلوم مآخذ سے لے کر ایک روایتی افسانوی انداز میں بیان کیا گیا هے).

اگرچه یه افسانهٔ محبت بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا هے (قب [کتاب ذی الرمة و میّه]، در الفہرست، ص ۳۰۶، س ۲۲) ؛ تاهم اس میں بدوی الاصل هونے کی نشانیاں سلامت ره گئی هیں ۔ یه بات اس حکایت کے ساتھ مقابله کرنے سے ظاهر هوتی هے جو الهمذانی [رکّ بآن] کے مقامات [رکّ بآن] میں هے (بیروت ۱۹۲۴ء ، ص ۴۳) اور جسے مصنف نے ایک پرانی کہانی سے، جس کا تعلق وسط عرب سے تھا، کاٹ چھانٹ کے تحریر کیا ہے.

ذُوالرُّمّه پر بصره کے نحویوں کو خصوصاً بڑا اعتبار و اعتماد تھا (دیکھیے الاغانی، ۱۶ : ۱۱۳)، اگرچه اس دعوی پر چند قیود لگانی پڑیں گی (دیکھیے ابن سلام ، ص ۱۲۵ ؛ ابن قتیبه، ص ۳۵۳)۔ اس نے اونٹ، گورخر، غزال، نیل گائے اور صحرا کے اوصاف ایسی جامعیت اور عمدگی سے بیان کیے هیں که اسے خوب داد و تحسین ملی ؛ اس کے مراثی کے حسن بیان کو تسلیم کیا جاتا تھا اور اسی وجه سے اس کے بہت سے اشعار کی دھنیں بنائی گئیں (الاغانی، بار اول ، ۱۶ : ۱۲۹ بعد) ؛ چنانچه اس سلسلے میں هم کتاب اخبار ذی الرمة کا ذکر کر سکتے هیں، جو اسحاق الموصلی نے تالیف کی تھی

(کتاب کے نام کے لیے دیکھیے الفہرست، ص ۱۳۲، س ۱۹) - بایں ہمہ ذوالرمہ میں سب سے زیادہ دلچسپی لینے والے لغت نویس تھے ، جس کی ایک مثال یہ ہے کہ مشہور عربی لغت لسان العرب میں اس کے [تقریباً ایک ہزار] اشعار بطور سند و استشہاد نقل کیے گئے ہیں [دیکھیے عبدالقیوم : فہارس لسان العرب، جلد ۱، اسماء الشعراء، لاہور ۱۹۳۸ء] - وجہ یہ ہے کہ اس شاعر نے کثیرالتعداد غریب الفاظ اپنے کلام میں استعمال کیے ہیں، دوسری طرف الجاحظ نے البیان میں فقط چھے جگہ اور ابن عبدربہ نے العقدالفرید میں صرف بیس مقامات پر اس کا کچھ کلام نقل کیا ہے - اس زمانے اور معاشرے کے پیش نظر مشرقی عرب کی شاعری کی روایت میں ذوالرمہ بڑی شخصیتوں میں شمار ہوتا ہے۔ غریب الفاظ کا استعمال اسی کے لیے مخصوص نہیں بلکہ اس وقت کے ان شعراء کا عام رجحان اسی طرف تھا (مثلاً رؤبہ [رک باں])، جو عراق کے لغویوں اور نحویوں سے خاص رابطہ رکھتے تھے - اس کے دیوان میں بحر رجز کے اشعار کا بار بار آنا ظاہر کرتا ہے کہ اس کا اپنے خاص خاص معاصرین کے ساتھ بہت ربط ضبط تھا - ذوالرمہ ان شعرا کے سلسلے کی آخری کڑی ہے جو خود اپنے ہی زمانے میں وقت سے پیچھے رہ جانے والے (دقیانوسی) شمار ہونے لگے تھے - [ویسے یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ذوالرمہ نے شعرگوئی کی ابتدا رجز سے کی اور بعد میں دوسرے بحور بھی استعمال کرنے لگا - اس کے ہاں طویل، بسیط، کامل اور وافر ایسے بحور بکثرت ہیں].

مآخذ : (۱) ابن سلام الجمحی : طبقات الشعراء، طبع Hell، ص ۱۷، ۱۲۵ تا ۱۲۸ ؛ (۲) ابن قتیبہ : کتاب الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، ص ۲۹، ۳۱، ۳۳۳ تا ۳۴۲؛ (۳) الاغانی، بار سوم، ۶: ۸۸، ۷ : ۲۳۸، ۸ : ۵۲ تا ۵۶، ۵۸، ۱۹۹ ؛ الاغانی، بار اول، ۱۶ : ۱۱۰ تا ۱۳۰ ؛ (۴) ابن خلکان : وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۴۰۴ تا ۴۰۶؛ (۵) ابن الندیم : الفہرست، ص ۱۵۸، ۳۰۶ ؛ (۶) القرشی: جمہرۃ اشعار العرب، طبع سندوبی، ص ۳۶۰ تا ۳۷۴؛ اقتباسات کے لیے دیکھیے (۷) الجاحظ: البیان، طبع ہارون، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن عبدربہ: العقد، طبع عریان ، بمدد اشاریہ ؛ (۹) یاقوت : معجم، بمدد اشاریہ؛ [(۱۰) المرزبانی: الموشح، ۱۷۰ تا ۱۸۵؛ (۱۱) البغدادی: خزانۃ الادب، ۱: ۵۱ تا ۵۳؛ (۱۲) السیوطی: شرح شواہدالمغنی، ص ۵۲؛ (۱۳) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۱ : ۲۵۳ تا ۲۵۶؛ (۱۴) براکلمان : تاریخ الادب‌العربی (تعریب عبدالحلیم النجار) ۱ : ۲۲۰ تا ۲۲۴] ؛ (۱۵) R. Geyer : *Altarabische Diiamben*، لائڈن ۱۹۰۸ء، ص ۶۹ تا ۸۶ ؛ (۱۶) Smend : *De Dsur-Rumma*، بون ۱۸۷۴ء ؛ (۱۷) C. H. H. Macartney : *The Diwan of Chailan ibn ʿUqbah known as Dhur-Rummah*، کیمبرج ۱۹۱۹ء، ۳۸: ۶۷۶.

(R. Blachère [و ادارہ])

ذُوالشَّریٰ : ایک دیوتا کا لقب جو نبطیوں سے لیا گیا اور آرامی زبان میں دشر dshr یا دسارس Du-ares مشہور ہے (E. Littmann : *Thamūd and Ṣafā*، ص ۳۰) - دیوتاؤں کے یہ القاب، جو "ذو" (مؤنث: ذات) کے ساتھ مرکب ہیں ، جنوبی عرب میں کثرت سے استعمال ہوتے تھے (G. Ryckmans : *Les religions arabes prēislamiques*، ۲ : ۴۴ تا ۴۵ ؛ W. Caskel : *Die alten semitischen Gottheiten*، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹)- ابن الکلبی کے قول کے مطابق ذوالشّریٰ نامی بت قبیلۂ ازد کے بنو الحارث کا معبود تھا (کتاب الاصنام، طبع احمد زکی، بار دوم، ص ۳۷) - ابن ہشام کے نزدیک ذوالشّریٰ قبیلۂ دوس کا ایک صنم تھا اور انھوں نے اس کی "حِمٰی" کو ، جس

کے اندر ایک پہاڑی چشمے سے پانی ٹپکتا تھا، حرم قرار دیا تھا (ابن اسحٰق : سیرۃ ، طبع Wustenfeld ، ص ۲۵۳ ؛ ترجمہ A. Guillaume : The Life of Muhammad ، ص۱۷۶)۔ [یاقوت نے بھی حضرت طفیل رض بن عمروالدوسی کے اسلام لانے کے قصے میں اس بت اور چشمے کا ذکر کیا ہے ، (معجم البلدان ، ۳ : ۲۶۹)] - قاموس میں بھی مرقوم ہے کہ ذوالشّرٰی قبیلۂ دوس کا صنم تھا [نبطی قوم کا دیوتا Dusares ذوالشّرٰی سے بڑی مشابہت رکھتا ہے] (R. Dussaud اور F. Macler : Mission dans les regions desertiques de la syrie moynne ، ص ۶۷، حاشیہ ۳) .

ذوالشّرٰی کے موجود ہونے کی شہادت ثمود اور صفا کے آثار میں ملتی ہے ۔ ثمودی آثار میں اس کا ذکر فقط ایک کتبے میں ہے جو تبوک کے علاقہ سے دستیاب ہوا ہے اور وہاں یہ اس آرامی شکل dshr (دشر)میں ہے - (Jaussen - savignac، ص۶۵۸، مطابق قرأت A. van den Brauden : Les inscription thamoudeennes ، Louvain ۱۹۵۰ء ، ص ۳۵۱) - صفا کے آثار میں اس صنم کا نام دشر "dhshr" لکھا ہے (CIS ، ۵ : ۵۷ وغیرہ) اور آرامی شکلیں dshr (CIS ، ۵ : ۸۸وغیرہ) اور dashry ہیں (CIS ، ۵ : ۲۹۵۵) - ذوالشّرٰی کے لفظی معنی ہیں 'شرٰی' والا ، یعنی کوہ شرٰی کا مقامی دیوتا جو بحیرۂ مردار کے جنوب مشرقی سلسلۂ کوہ کی انتہائی جنوبی چوٹی ہے (A. Musil : The Northern Hegaz، نیو یارک ۱۹۲۶ء، ص ۲۵۲ تا ۲۵۵؛ R. Dussaud : La penetration des Arabes en syrie ، ص ۳۰ ؛ W. Caskd : Die alter sem. Gottheiten، ص ۱۰۹)

اس دیوتا کا نام اَعرَہ A'ara تھا، جیسا کہ کئی ایک نبطی کتبات سے، جو دو شرٰی اَعرَہ کے نام معنون ہیں، ظاہر ہوتا ہے (CIS ، ۲ : ۱۹۰ ؛ RES ، ۸۳ ، ۶۸۶ ؛ J. Cantineau : Le nabateen ، ۲/۱۰ تا ۱۲ : ۲۱ تا ۲۴) .

ابن ھشام[اور یاقوت]کے قول کے مطابق(دیکھیے بیان بالا) ذوالشّرٰی کا استھان "حِمیٰ" کے اندر تھا ، یعنی ایک محفوظ احاطے میں جسے حرم بھی کہتے ہیں - دیوان الھُذَلِیّین (J. Wellhausen : Reste ، ص ۳) کے ایک حاشیے پر لکھا ہے کہ یہ "حرم" خود "شرٰی" کے اندر محصور تھا، کیونکہ "شرٰی" کا احاطہ اس سے بڑا تھا ۔ اس طرح ذوالشرٰی یعنی جبل الشرٰی کا دیوتا حِمٰی (= محفوظ و مقدس جگہ) کا بھی مالک ھو گیا ہے" (M. Lagrange : Etudes Sur les religions semitiques ، بار دوم، ص ۱۸۳ تا ۱۸۵) - بہرحال یہ لفظ ذوالشرٰی کا فقط ایک ثانوی مفہوم ہے.

نبطیوں میں کچھ نام ایسے بھی پائے گئے ہیں جن کی بنا اس دیوتا کے تعبد پر ہے،جیسے عبد ذوشرٰی تیم ذوشرٰی (حوالوں کے لیے دیکھیے I. Cantineau : Le nebateen ، ۲ : ۱۳۶ ، ۲۵۶) ، نیز عربی اسم معرفہ عبد ذی الشرٰی ([ابن حزم : جمھرۃ انساب العرب، ص ۳۸۲] ؛ I. Wellhausen : Reste، بار دوم، ص ۳) .

مآخذ : (۱) CIS ، ج ۲ و ۵ ؛ (۲) RES، ج ۱ تا ۴ ؛ (۳) ابن ھشام ، طبع وسٹنفلٹ ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء (ترجمہ از A. Guillaume، دیکھیے نیچے) ؛ (۴) C. Clerment-Ganneau : Recueil d' archēologie orientale ، پیرس ۱۹۰۳ء، ۵ : ۱۰۹ تا ۱۱۵؛ (۵) R. Dussaud و F. Macler : Mission ands lēs rēgions désertigues de la syri meoyenne، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۶) M. J. Lagrange : Etudes sur les religions Semitiques ، بار دوم ، پیرس ۱۹۰۵ء ؛ (۷) A. Jaussen و R. Savignac : Mission archēolo-gique en Arabie، ج ۱ تا ۲، پیرس ۱۹۰۹ - ۱۹۲۰ء؛

(۸) ابن الکلبی : کتاب الاصنام، طبع احمد زکی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۴ء (فرانسیسی تلخیص M. S. Marmardji: *Les dieux du paganisme arabe d'aprēs Ibn al-Kalbi*، در *Revue biblique*، ۳۵ (۱۹۲۶ء) : ۳۹۷ تا ۴۲۰ ؛ تراجم از R. Klinke-Rosenberger : *Das Götzen buch Kitāb al-Aṣnam des Ibn al-Kalbi*، لائپزگ ۱۹۴۱ء، اور از N. A. Faris : *The Book of idols*، پرنسٹن ۱۹۵۲ء)؛ (۹) J. Wellhausen : *Reste arabischen Heidentums*، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء؛ (۱۰) H. Lammens : *L' Arabie Occidentale avant l' Hegire*، بیروت ۱۹۲۸ء؛ (۱۱) G. Cantineau : *Le nabatēen*، ج ۱ تا ۲، پیرس ۱۹۳۰، ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) E. Littmann : *Thamūd und Ṣafā*، لائپزگ ۱۹۴۰ء؛ (۱۳) G. Ryckmāns : *Les religions arabes Prēislamiques*، بار دوم Louvain ۱۹۵۱ء؛ (۱۴) D. Sourdel : *Les cultes du Hauran ā l' ēpoque romaine*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۱۵) A. Guillaume : *The Life of Muhammad, a translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) R. Dussaud: *La pēnētration des Arabes en Syrie avant l' Islam*، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۱۷) J. Starcky : *Palmyrēniens, Nabatēens at Arabes du Nord avant l' Islam* (در M. Brillant و R. Aigrain : *Histoire des religions*، ج ۴)، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۲۰۱ تا ۲۳۷؛ (۱۸) W. Caskal : *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien*، (در S. Moscati : *Le antiche divinita semitiche*، روما ۱۹۵۸ء، ص ۹۵ تا ۱۱۷).

(G. RYCKMANS).

* **ذُوالفَقار :** ایک مشہور تلوار کا نام جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو غزوۂ بدر میں بطور مال غنیمت ملی تھی۔ اس سے پہلے اس کا مالک ایک مشرک العاص بن مُنَبّہ تھا، جو اس لڑائی میں مارا گیا تھا۔ اس کا ذکر سیرۃ (طبع سقا وغیرہ، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء)، ۲ : ۱۰۰؛ [البلاذری : انساب الاشراف ۱ : ۱۴۵] اور کئی احادیث میں آیا ہے (مثلاً دیکھیے ابن سعد، ۲ : ۲، فصل ''فی سُیُوف النبی صلی اللہ علیہ وسلم)۔ ذوالفقار کی وجہ تسمیہ میں کہا گیا ہے کہ اس تلوار میں دندانے (فقرہ) یا کھدی ہوئی لکیریں تھیں (قب : ترکیب ''سَیْفٌ مُفَقَّرٌ'') ۔ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تلوار پر دیت (خون بہا) کے بارے میں ایک عبارت کھدی ہوئی تھی ۔ ایک ضرب المثل فقرہ ''لَاسَیْفَ اِلَّا ذُوالفَقَار''، قرون وسطی سے لے کر ہمارے زمانے تک تمام اسلامی دنیا میں نفیس اور منقش تلواروں پر کندہ ہوتا ہے ۔ بعض اوقات الفاظ ''ولا فَتیٰ اِلَّا عَلی'' کا اس پر اضافہ کر دیا جاتا ہے کیونکہ تلوار اگرچہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی لیکن حضرت علیؓ کے پاس رہنے کے بعد خلفاے عباسیہ کے ہاتھ لگ گئی، تاہم حضرت علیؓ کی طرف منسوب رہی اور ایک عَلَوی نشان بن گئی ۔ مسلمان صورت گروں نے اسے دو گول نقطوں سے ظاہر کیا ہے، غالباً اس لیے کہ اس کا طلسماتی خاصہ ظاہر کریں (دو نقطوں سے اشارہ دشمن کی دو آنکھیں نکال لینے کی طرف تھا۔ تلوار کی شکل منجملہ دیگر طلسماتی اشیا کے دو نقطوں میں دکھانے کے لیے دیکھیے V. Monteil، در *REI*، ۱۹۴۰ء، شمارہ ۱ و ۲ : ص ۲۲)۔ ذوالفقار اب ایک اسم علم ہو گیا ہے ۔ [آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احد سے پہلے ایک خواب دیکھا تھا کہ آپ کی تلوار ذوالفقار کی دھار ٹوٹ گئی ہے تو اس کی تعبیر آپ نے یہ فرمائی کہ آپؐ کی ذات پر کوئی تکلیف آنے والی ہے اور اس سے مراد وہ تکلیف لی گئی جو غزوۂ احد میں آپؐ کو پیش آئی (دیکھیے البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۱۴)] .

مآخذ : (۱) F. W. Schwarzlose : *Die*

Waffen der alten Araber، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ص ۱۵۲؛ (۲) G. Zawadowski : *Note sur l'origine magique de Dhoū-l-Fakār*، در *En Terre d' Islam*، ۱۹۴۳ء، ۱ : ۳۶ تا ۴۰ ؛ [(۳) ابن سعد ، بیروت ۱۹۶۰ء، ۱ : ۴۸۵ تا ۴۸۶ ؛ (۴) البلاذری : انساب الاشراف ، ج ۱، بعدد اشاریہ] .

(E. Mittwoch [و ادارہ])

* **ذُوالفَقاریّہ** : (دیگر صورتیں فَقاریّہ، زالفَقاریّہ)؛ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں مصر کا ایک مملوک خاندان اور سیاسی گروہ .

(۱) ابتدا اور عروج : اس خاندان کا مورث اعلٰی ذوالفقار بے ایک گمنام اور مبہم شخصیت ہے، جو معلوم ہوتا ہے کہ سترھویں صدی عیسوی کے ثلث اول میں پروان چڑھا ، مگر اس کا ذکر اس کے ہم عصر وقائع نویسوں نے نہیں کیا ۔ جس بیان میں (در جبرتی، عجائب الآثار، ۱ : ۲۱ تا ۲۳) ذوالفقار اور اس کے حریف قاسم کو سلطان سلیم اول کا ہم عصر بتایا گیا ہے محض افسانہ ہے ۔ فقاریہ کی سیاسی اہمیت امیرالحج [= الحاج] رضوان بے [م ۱۰۶۶ھ] سے شروع ہوتی ہے ، جو بانی فرقہ امیر ذوالفقار کا ایک غلام (یا مملوک) تھا ، المحبی : خلاصۃ الاثر ، بولاق ۱۲۹۰ھ؛ ۲ : ۱۶۴ تا ۱۶۶) ۔ وہ امارت حج کے عہدے پر بیس سال سے زیادہ عرصے تک فائز رہا تا آنکہ جمادی الآخرہ ۱۰۶۶ھ/اپریل ۱۶۵۶ء میں اس نے وفات پائی ۔ اس کے گھرانے کے اکابر نے مصر کی سیاست پر اپنی فوقیت جما لی، جو صفر ۱۰۷۱ھ/ اکتوبر ۱۶۶۰ء تک قائم رہی ۔ پھر اس کے حریف فرقۂ قاسمیہ نے ان کا اقتدار ختم کرنے کے لیے عثمانی نائب السلطنت سے ساز باز کرلی اور ان کی فوجیں اور قائدین تتر بتر کر دیے گئے؛ کچھ فقاری بیگوں کو قاسمی، احمد بے بوسنیاک Bosniak نے طرانۃ میں موت کے گھاٹ اتار دیا.

(۲) قاسمی گروہ کا عروج و زوال : حادثۂ طرانہ کے بعد فقاریۂ چالیس سال تک سیاسی نشیب و فراز کے دور سے گزرتے رہے ۔ فرقۂ قاسمیہ کو اگرچہ غلبہ حاصل تھا لیکن انھوں نے سلطان کے والیوں کے مقابلے میں اس قسم کی نخوت اور سرکشی نہیں دکھائی جو فقاریہ کے عہد اقتدار کی خصوصیت تھی۔ اس زمانے کی شورشوں کا منبع زیادہ تر قاہرہ کی چھاؤنی کی فوج ہوتی تھی؛ مگر ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء کے آتے آتے مخالف گروھوں کا خطرناک گٹھ جوڑ ہوگیا ۔ سعد اور حرام مصر کے اھل حرفہ اور بدویوں کے دو قدیمی گروہ تھے ۔ فقاریہ سعد کے حلیف ہوگئے اور قاسمیہ بدویوں کے ۔ اسی سال ینی چری اور عَزَب کے درمیان جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا ۔ فقاریہ نے ینی چری کا ساتھ دیا اور قاسمیہ نے عزب کی طرف داری کی ۔ انجام کار قاسمیہ ۔ عزب گروہ کامیاب ہوا ، لیکن لڑائی میں قاسمیہ کا ایک سر برآوردہ امیر ایواظ (عوض) بے مارا گیا ۔ اس کے خون کا انتقام لینے کے لیے قاسمیہ اور فقاریہ کے مابین ایسی جنگ شروع ہوگئی جو بیس سال تک جاری رہی ۔ انجام کار ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹-۱۷۳۰ء میں فقاریہ اپنے حریفوں کا قلع قمع کرنے میں کامیاب ہو گئے اور دوبارہ اپنا اقتدار قائم کر لیا .

(۳) فقاریہ کا دوبارہ عروج و غلبہ : فقاریوں کی فتح کا ذمے دار ایک اور ذوالفقار بے تھا (جو فتح سے کچھ پہلے ھی مار ڈالا گیا) وہ دراصل اس مملوک خاندان کا فرد نہ تھا جس کا مورث اعلٰی [امیر] رضوان بے تھا، بلکہ اس خاندان سے تعلق رکھتا تھا جس کا سلسلہ اناطولی (رومی) نسل کے ایک فوجی سردار حسن بلغیہ سے چلا تھا؛ یہ حسن گوئولو برادری کا آغا تھا ، جسے گیارھویں صدی ھجری / سترھویں عیسوی کے اواخر میں فروغ ھوا ۔ اسی گھرانے کی ایک اور شاخ مصطفی القازدغلی سے چلی

تھی ۔ وہ بھی اناطولیہ کا رہنے والا تھا اور حسن آغا کی ملازمت میں منسلک ہوگیا تھا ۔ قازدغلیوں کا غلبہ ابراہیم کاھیہ کی بدولت ہوا ۔ اس نے ۱۱۵۶ھ/ ۱۷۴۳-۱۷۴۴ء میں رضوان کاھیۃ الجلفی سے سازباز کر لی تاکہ عثمان بے کو جو سابق ذوالفقار بے کا ایک مملوک تھا اور اس وقت مصر میں اقتدار ریاست جمائے ہوئے تھا، نکال باہر کرے۔ اب قازدغلیہ، جو اس وقت تک ایک فوجی گھرانا تھا، بیلکوں (گورنروں) کے زمرے میں داخل ہو گیا اور ابراہیم کاھیہ کے چند مملوک، اس کی زندگی میں اور اس کی وفات (صفر ۱۱۶۸ھ / نومبر ۔ دسمبر ۱۷۵۴ء) کے کے بعد بھی "بے" مقرر کیے جاتے رہے۔ انھیں میں بلت گپن علی بے تھا، جسے عموماً علی بے اعظم کہا جاتا ہے [رک بہ علی بے] ۔ قازدغلیہ کے بڑے بڑے لوگوں میں باہم رقابت ہونے کے باوجود انھوں نے اپنا اقتدار برقرار رکھا ۔ اس کی آخری صورت ابراھیم بے اور مراد بے کی متحدہ حکومت کی شکل میں ظاہر ہوئی ۔ یہ اقتدار ۱۷۹۸ء تک جب کہ [نپولین] بونا پارٹ کی قیادت میں فرانسیسیوں نے مصر پر حملہ کیا، قائم رہا ۔

مآخذ: (۱) ابو عبداللہ محمد بن محمد بن ابی السرور: الرَّوْضۃ الزَّھیّۃ اور الکواکب السائرۃ (براکلمان، ۲: ۲۹۷ تا ۲۹۸، ۲: ۳۰۹)؛ اس کا مصنف رضوان بے کا ایک دوست تھا؛ (۲) نامعلوم مصنف: زبدۃ اختصار تاریخ ملوک مصر المحروسہ، موزۂ بریطانیہ، عدد Add. ۹۹۷۲)؛ (۳) نا معلوم مصنف کا نامکمل بیان، کتاب خانہ ملی، پیرس، عربی مخطوطات، عدد ۱۸۵۵)؛ (۴) عبدالرحمٰن بن حسن الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، بولاق ۱۲۹۰ھ؛ نیز (۵) P. M. Holt: *The exalted lineage of Ridwan Bey : some observations on a seventeenth-century Mamluk genealogy*، در BSOAS، ۲۲/۲، ۱۹۵۹: ۲۲۱ تا ۲۳۰ ۔

(P. M. HOLT)

⊛* **ذَوْق**: (ع)، [عام معنی ہیں ذائقہ، چاشنی اور مزہ، مگر اصطلاحاً اس کے کئی مفہوم ہیں ۔ یہ ایک اصطلاح ہے جو جمالیات، ادب، تصوف اور فلسفۃ میں استعمال ہوتی ہے ۔ جمالیات میں ذوق ادراک حسن کے اس ملکہ کا نام ہے جو احساس حسن کے بعد اس کا معیار بھی مقرر کرتا ہے ۔ ذوق ایک حد تک اور درجہ بدرجہ ہر انسان کو حاصل ہے ، مگر فن کار کا ذوق حسن اسے تخلیقی عمل پر بھی ابھارتا ہے اور اس کی تشکیل و تکمیل کے ہر مرحلے میں رہنمائی اور محاسبہ بھی کرتا ہے ۔ ذوق حسن کی جویندہ اور حسن کی متشکل قوت ہے ۔ یہ قوت محض احساس منفعل نہیں بلکہ ایک تسکین طلب قوت ہے۔

ذوق اور شوق میں یہ فرق ہے کہ ذوق معیار حسن مقرر کر کے تخلیق یا تسکین پر ابھارتا ہے اور شوق اس تخلیق یا تسکین کے لیے جد و جہد کراتا ہے۔

ذوق کو محض داخلی حس بھی نہیں سمجھا جا سکتا ۔ یہ نفس کے اندر بھی ہے مگر اس کا عمل خارج کی دنیا میں بھی معیار حسن کی رہنمائی کرتا ہے ۔ ذوق ایک انفرادی کیفیت بھی ہے، مگر خارجی اجتماعی عوامل سے بھی متاثر ہوتا ہے، مثلاً کسی ادب یا شاعری یا فن کے بارے میں پورے زمانے کا ذوق اجتماعی ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے ۔ یہ ایک ایسا مقیاس حسن ہے جس کی روشنی میں (فرد کی طرح) معاشرہ بھی ادراک حسن اور تخلیق حسن کے رویے متعین کرتا ہے ۔

بایں ہمہ ذوق کی پوری تعریف اور اس کی مکمل حد بندی ممکن نہیں ۔ آخر میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ "ذوق کیفیتے است کہ بتقریر در نیاید" [تفصیل کے لیے دیکھیے ، شمس قیس: المعجم فی معاییر اشعار العجم ؛ وطواط : حدائق السحر ؛

خان آرزو: داد سخن (قلمی) ؛ وہی مصنف : مثمر (قلمی) ؛ عبدالرحمن دہلوی : مرآۃ الشعر ؛ شبلی : شعرالعجم، جلد ۴ و ۵ ؛ سید عبداللہ : مباحث (مقالہ ذوق)]۔

ذوق کی جمالیاتی تعریف اس اصطلاح کے متصوفانہ استعمال کے قریب قریب داخلی ہے ۔ تصوف میں اس کا اطلاق مشاہدے کی بلا واسطہ کیفیت پر ہوتا ہے ۔ عیسائی صوفیوں نے بھی یہ اصطلاح استعمال کی ہے، (مثلاً اسقف Diadochus کی اصطلاح Xasids اور Yeuios) ۔ یہ کیفیت اگرچہ داخلی یا وجدانی ہے، لیکن بعض اوقات صوفی استدلالی علوم کی اصطلاحوں میں بھی اسے بیان کر دیا کرتے ہیں ۔ اس سلسلے میں ''خبر'' اور ''نظر'' کا استعارہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، لیکن ذوق میں ادراک کے عنصر کی نسبت ، کیف اور سکر کا رنگ کہیں زیادہ غالب ہوگا جیسا کہ جلال الدین رومی نے کہا ہے : ''ذوق این بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی'' ۔ اصطلاحات صوفیہ کے مصنف نے لکھا ہے کہ ذوق مستی ادراک کا پہلا مقام ہے، جس کے آگے دو مقامات اور بھی ہیں : ''شرب'' اور ''ری'' (اطمینان) ، لیکن بعض کے نزدیک وجد کا مقام ذوق سے ارفع ہے ۔ بہر حال یہ امتیازات بعد کے ہیں اور ان کا تعلق تصوف کے تجربے سے کہیں زیادہ عقائد و نظریات سے ہے۔

فلسفے میں [اور طب میں بھی] ذوق نام ہے ذائقے کے حسی ادراک کا ۔ ارسطو کے تتبع میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ ذوق قوت لامسہ (یا لمس حسی) کی ایک ضمنی نوع ہے، جس کا تعلق ذائقہ یعنی زبان سے ہے ، مگر لامسہ سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ ذائقہ کے لیے محض جلد سے مس ہونا کافی نہیں ، کیونکہ زبان کے علاوہ اسے اور واسطے کی بھی ضرورت ہے اور وہ ہے لعاب دہن ؛ مگر ذائقے لعاب دہن کے ذریعے جب ہی درست طور پر منتقل ہو سکتے ہیں کہ لعاب دہن خود بے ذائقہ ہو، ورنہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنا ذائقہ اس چیز میں داخل کر دے جس سے ذائقہ حاصل کرنا مقصود ہے، جیسا کہ بحالت صفرا مریضوں کا لعاب دہن ذائقے پر اثر انداز ہوتا ہے ۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ آیا وہ چیز جو چکھی جاتی ہے ، لعاب سے گھل مل جاتی ہے اور اس لیے ہم اس کے اجزاء بلا واسطہ چکھ لیتے ہیں، یا یہ کہ جو شے چکھی جاتی ہے، اس سے خود لعاب کی کیفیت تبدیل ہو کر زبان تک پہنچتی ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں مشترکہ طور پر صادر ہو سکتی ہیں، لہذا کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شے کا لعاب دہن کے بغیر ہی منتقل ہو جانا ممکن ہوتا تو بھی اس کا ذائقہ محسوس ہو جاتا ۔ ''باصرہ'' کا معاملہ البتہ اس سے مختلف ہے کہ اس کے لیے کسی واسطے کا ہونا بہر حال ضروری ہے ۔ ابن سینا نے ذوق کی نو اقسام شمار کی ہیں جو لامسہ و ذائقہ کی مشترکہ پیداوار ہیں۔

لفظ ذوق عام طور پر بصیرت یا وجدان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، خواہ اس کا تعلق کسی خارجی مظہر ہی سے کیوں نہ ہو ۔ یہ ذوق بعض مقدمات میں مشق و تمرین سے بھی پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً ہو سکتا ہے کہ کوئی طبیب اسباب و علامات میں غور اور ریاضت کی وجہ سے کسی نئے مرض کی تشخیص کر لے ؛ اس دریافت کو بھی ذوق کہہ دیا جاتا ہے ۔ اسی طرح کسی مورخ کو کسی مسئلے کے بارے میں متضاد شہادتیں ملیں تو وہ بھی غور و فکر اور تحقیق و

محاکمہ کے تجربے کی بنا پر فیصلہ کرسکتا ہے؛ ایسے ذوق تاریخی کہا جائے گا۔

مآخذ : متن میں درج شدہ حوالوں اور فلسفہ و فن جمالیات پر کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) تھانوی : کشاف، بذیل مادہ؛ (۲) الجرجانی : کتاب التعریفات۔

[و ادارہ] F. Rehman

* ⊗ **ذوق** : شیخ محمد ابراہیم، اردو کے مشہور شاعر، ولادت ۱۱ ذوالحجہ ۱۲۰۴ھ (بقول آزاد) [۲۲ اگست] ۱۷۹۰ء (کلکتے کے ایک معاصر اخبار کی رو سے ۱۲۰۳ھ میں پیدا ہوئے، [قب نوائے ادب، ص ۴۵ -] ذوق شیخ محمد رمضان کے اکلوتے بیٹے تھے، جو دہلی کے نواب لطف خان کے معتمد علیہ ملازم تھے ۔ فارسی اور عربی کی ابتدائی تعلیم [بادشاہی] حافظ غلام رسول شوق کے مکتب میں حاصل کی ۔ شوق خود بھی شاعر تھے اور شاہ نصیر کے شاگرد ۔ (دشیفتہ : گلشن بے خار، ص ۱۵۰)۔ استاد نے اپنے شاگرد میں شعر گوئی کا شوق پیدا کیا ۔ پھر [اپنے ایک ہم سبق میر کاظم حسین کے کہنے پر] ذوق نے شاہ نصیر کی شاگردی اور انھیں کے اسلوب شعر کی پیروی اختیار کر لی، لیکن کچھ دنوں بعد، جب استاد اور شاگرد کے مابین کشیدگی پیدا ہو گئی، تو ذوق نے مشہور شعرائے اردو بالخصوص سودا کے طرز پر شعر کہنے شروع کیے ۔ اب وہ مشاعروں میں حصہ لینے لگے اور ایک نوجوان شاعر کی حیثیت سے انھیں شہرت بھی حاصل ہوتی چلی گئی (دیکھیے (۱) شپرنگر: *Catalogue of Arabic, Persian and Hindustany Mss. of the Liberaries of the Kings of Oudh* کلکتہ، ص ۲۲۲؛ (۲) قدرت اللہ قاسم : مجموعۂ نغز، ۲ : ۳۸۵، لاہور (ذوق کی عمر) جب یہ مجموعہ مرتب ہوا ۱۲۲۱ھ، تقریباً سترہ برس تھی) ۔ ذوق نے علوم (طب، موسیقی، نجوم وغیرہ) کا مطالعہ بڑے انہماک سے کیا اور ان کی تکمیل بھی کی؛ چنانچہ آگے چل کر جب انھوں نے قصیدہ نگاری کی ابتدا کی تو ان علوم کی فنی اصطلاحات سے خوب فائدہ اٹھایا ۔ ذوق کی شہرت پھیلی تو ان کے پرانے ہم جماعت میر کاظم حسین نے انھیں ابو ظفر، ولی عہد اکبر شاہ ثانی، کے حضور پیش کیا، جن کے اشعار کی اصلاح آگے چل کر، یعنی تقریباً ۱۸۱۶ء سے ان کے ذمے کی گئی (دیکھیے کریم الدین : تذکرۂ نازنینان، ص : ۱۱۸، دہلی ۱۲۶۱ھ لیکن اس کی کتاب طبقات الشعرا، ص ۴۵۹، بھی پیش نظر رہے) ۔ ذوق نے اکبر شاہ ثانی کی خدمت میں جو قصیدہ پیش کیا تھا اس پر ''خاقانیٔ ہند'' کا خطاب پایا ۔ [محمد حسین آزاد نے لکھا ہے کہ ذوق کی عمر اس وقت انیس سال تھی (قب محمود شیرانی : مقالات، ۳ : ۱۳۷ تا ۱۳۸، طبع مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۹ء ۔ استاد ذوق ۱۲۰۴ھ میں بقول آزاد پیدا ہوتے ہیں اور انیس سال کی عمر، یعنی ۱۲۲۳ھ میں، خاقانی ہند بنا دیے جاتے ہیں، جو یقیناً حیرت انگیز ہے ۔ مجھ کو شبہہ ہے کہ اس موقع پر آزاد سے سہو واقع نہ ہوا ہو کیونکہ تذکرہ نگاروں کے بیانات کی روشنی میں یہ بیان صحیح نہیں ٹھیرتا ۔ شیفتہ ۱۲۵۰ھ میں، جو (اس کے تذکرۂ) گلشن بے خار کا سال تصنیف ہے، ذوق کے بارے میں رقم طراز ہیں : ''از مدت سی سال بمشق سخن می پردازد'' ۔ ص ۱۰، یعنی اس لحاظ سے کہ وہ ۱۲۵۰ھ — ۳۰ = ۱۲۲۰ھ سے شعر گوئی شروع کرتے ہیں، تین سال کے اندر اندر ملک الشعرا کیونکر بن سکتے تھے؛ نیز قب کریم الدین : طبقات الشعرا، ص ۴۶۹ : ''یہ شاعر فی زمانہ، جو سن ۱۲۶۳ھ (۱۸۴۷ء) کے ہیں، بڑے رتبے کے شاعر ہیں ۔۔۔۔۔

تیس سال کے عرصے سے ملازم درگاہ حضور والا، حالت ولی عہدی سے شہنشاہ حال دهلی کے هیں'' ۔ اس حساب سے ۱۲۶۳ھ ۔ ۳۰ = ۱۲۳۳ھ ولی عہد ظفر کے یہاں ان کا آغاز ملازمت کا سال ہے ۔ الغرض ان بیانوں کو آزاد کے بیان کے ساتھ تطابق نہیں دی جا سکتی ؛ نیز قب قدرت الله قاسم ، مجموعۂ نغز، سالِ تالیف ۱۲۲۱ھ ؛ مطبوعۂ لاهور، ۲ : ۳۸۴ : ''ذوق تخلص، نو مشقیست از شاگردان محمد نصیر الدین نصیر که گاه گاه در مجلس شعرا حاضر می‌شود و غزل طرحی هم سر انجام می دهد'' ۔ ۱۲۲۱ھ میں جو شاعر نو مشق شمار کیا جاتا ہے ، دو سال بعد یعنی ۱۲۲۳ھ میں اس کا خاقانیٔ هند بنایا جانا بعید از قیاس ہے ۔ خاقانیٔ هند ہونے کا جو سال شیفته نے بتایا ہے (۱۲۴۷ - ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۱ - ۱۸۳۳ع) صحیح معلوم ہوتا ہے] ۔ شیفته نے (۱۸۳۱ء - ۱۸۳۳ء کے درمیان) انهیں همیشه خاقانیٔ هند هی لکھا ہے ۔ ۱۸۳۷ء میں جب شہزاده مذکور بہادر شاه ثانی کے لقب سے تخت نشین ہوا تو ذوق درباری شاعر بن گئے اور ان کے مشاعرے میں بھی، جو پہلے چار اور سات روپے کے درمیان تھا، اول تیس اور بعد میں سو روپے تک کا اضافه هو گیا ۔ پیرانه سالی میں انهیں خان بہادر کا خطاب ملا ۔ جشن عید اور بعض دوسری تقریبات پر قصیده خوانی کی بدولت بھی انهیں بہت سی مراعات حاصل ہوتی تھیں ۔ [لیکن ذوق ایسے نامور شاعر کے لیے، جن کا ذریعه معاش هی یهی تھا ، یه کافی نه تھا خوشحالی کا موقع پیدا ہوا تو انهوں نے فائده نه اٹھایا ۔ دکن کے مدارالمهام چندولال نے آنے کی دعوت دی، ساتھ هی غزل کہنے کے لیے مصرع طرح لکھ بھیجا ۔ ذوق نے خود جانے کے بجائے غزل لکھ کر ارسال کر دی، جس کا مقطع یه ہے :

[آج کل گرچه دکن میں ہے بڑی قدر سخن
کون جائے ذوق پر دلی کی گلیاں چھوڑ کر]

انتقال ۲۳ صفر ۱۲۷۱ھ/۱۵ نومبر ۱۸۵۴ء کو ہوا (قادر بخش صابر: [گلستان سخن]، دهلی ۱۲۷۱ھ ؛ اس سلسلے میں صابر نے ظفر کا حواله دیا ہے، نیز سوز کے ایک مرثیے کا بھی، خصوصاً ص ۲۳۵ سطر ۱۰) ۔

ذوق کا قد چھوٹا، رنگ سانولا اور چہره چیچک کے داغوں سے بھرا ہوا تھا (جس کا حمله بچپن میں ہوا)، آنکھیں چمکدار تھیں، آواز بلند اور خوشگوار ۔ ذوق کا حافظه بھی اچھا تھا ، چنانچه اکثر فارسی اشعار انهیں زبانی یاد تھے۔ ان کا میلان دین کی طرف تھا ۔ وه ایک قانع اور نیک دل انسان تھے۔ انهوں نے کبھی زبان و قلم کو کسی کی هجو سے آلوده نہیں کیا ۔ ذوق کا اکلوتا بیٹا محمد اسمٰعیل اپنے باپ کے بعد صرف چند هی سال زنده رہا ۔

ذوق ایک پر گو شاعر تھے، جیسا که ان کے تمام معاصرین، قادر بخش صابر ، سید احمد خان ، انور، آزاد اور دیگر) بیان کرتے هیں ، لیکن ان کے کلام کا بہت سا حصه ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸ء کے هنگامے کی نذر هوگیا ۔ بقول شیفته ، جن کی ان سے وقتاً فوقتاً ملاقات رهتی تھی ، [گلشن بے خار، ص ۱۰۶ ؛ نیز صابر : گلستان سخن ، ص ۲۲۳] ذوق نے اپنی غزلیات کو دیوان کی صورت میں مرتب نہیں کیا ۔ آزاد کا کہنا ہے که ذوق کی عمر ابھی پندره یا سوله برس کی تھی که انهوں نے ایک دیوان مرتب کر لیا تھا ، گو یه معلوم نہیں که اس کا حشر کیا ہوا ۔ ظفر نے بھی ذوق کے ایک دیوان کی طرف اشاره کیا ہے :

[بخشے ہے ظفر اپنے یه ذوق عجب دل کو
هم ذوق کا هاتھوں سے دیوان نه چھوڑیں گے]

(نیز دیکھیے ہندوستانی، اله آباد، اپریل ۱۹۴۵ء، ص ۰۴) - دیوان کا قدیم ترین ایڈیشن، جو ۱۸٦ صفحات پر مشتمل تھا، ۱۸۵۹ء میں دھلی میں طبع ہوا، لیکن بعد کے ایڈیشنوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا - ذوق کے نابینا شاگرد حافظ غلام رسول ویران، جو کوئی بیس برس ان کے ساتھ رہے اور جنھیں ان کے کلام کا بیشتر حصہ زبانی یاد تھا، اور ان کے شرکا ظہیر الدین اور امراؤ مرزا انور (دیکھیے رام بابو سیکسینہ : *History of Urdu Literature*، ص١٥٦؛ گراهم بیلی: *History of Urdu Literature*، ص ۷۴ ببعد)، نے ذوق کا کلام جمع کرنے کی کوشش کی - ظہیر اور انور نے تو ویران کی زبانی شعر سن کر لکھنے کے علاوہ کئی ایک تذکروں، نیز ان بیاضوں سے جو ذوق کے شاگردوں نے مرتب کیں، استفادہ کیا - یه دیوان (۲۳۹۳ اشعار) اردو کے ایک تتمے اور انور کے فارسی دیباچے (۲۰ صفحات) کے ساتھ، جو اس میں شامل ہیں، ۱۲۷۹ھ/۱۸٦۲ - ۱۸٦۳ء میں دھلی میں طبع ھوا - [قب محمود شیرانی : مقالات، ۳ : ۱۱۸، طبع مجلس ترقی ادب لاھور ۱۹٦۹ء) - ذوق کی وفات کے آٹھ سال بعد ۱۲۸۹ھ/ ۱۸۷۲ء میں حافظ ویران نے جس طرح استاد کا کلام ملا، جوں کا توں نقل کرا دیا اس لیے ایسے ابیات کا متن جو ویران کے نسخے اور تذکروں کے انتخاب مین مشترک ھیں، بالکل متفق ھے - (کتاب مذکور ص ۲۰۱] اور پھر یه فارسی دیباچے کے بغیر کئی بار کانپور، دہلی، میرٹھ وغیرہ میں چھپتا رہا - [اس کے بعد ذوق کا دیوان آزاد اور ذوق کے بیٹے اسمٰعیل فوق نے مرتب کرنا شروع کیا - ۱۸۵۷ء میں فوق کو پھانسی کی سزا ھوئی تو بقیه سارا کام آزاد نے کیا - اس دیوان میں غزل، قطعه و مثنوی کے ابیات کی تعداد ۳۴۱۲ ھے - بعض لوگوں کا اس کی نسبت خیال ھے کہ آزاد نے اس میں جا و بے جا تصرف کیا ھے (سریرام : خمخانۂ جاوید، ۱: ۳۷، دہلی ۱۹۱۷ء) - اس بیان کی صداقت ویران اور آزاد کے مرتبه دیوان اور تذکروں میں درج اشعار کا مقابله کرنے سے ثابت ھو جاتی ھے - آزاد کے مرتبه دیوان میں ایسے تصرفات اکثر غزلوں میں نظر آتے ھیں (محمود شیرانی : مقالات، ۳ : ۱۹۵ تا ۲۰۳) - شیرانی نے یه بھی ثابت کیا ھے کہ دیوان مرتبۂ آزاد میں بہت سی ایسی غزلیں بھی شامل کر دی گئی ھیں جو ویران کے مرتبه دیوان میں نہیں اور غزلوں کا انداز بھی ذوق کے انداز سے مختلف ھے (ص ۲٦۱) - یه مجموعه لاھور سے ۱۸۹۰ء میں شائع ھوا (Blumhardt: *Suppl. Cat.*، ص ۳۱۹) - آزاد کے ایڈیشن کا تنقیدی تجزیه کرتے ھوئے محمد صادق نے بھی (مقاله پی ایچ ڈی، ۱۹۳۹ء) دعوٰی کیا ھے کہ آزاد نے ذوق کے بچپن کے کلام کی نظر ثانی اور اصلاح کی، چنانچه آزاد کے نسخۂ دیوان (طبع ۱۲۷۹ھ، جو اب محمد صادق کے پاس ھے) سے بھی یہی ثابت ھوتا ھے، جس میں آزاد کے ھاتھ کی تصحیحات موجود ھیں - اس دیوان میں زیادہ تر غزلیں، ۲۴ یا ۲۵ قصائد اور متفرقات (کل ۵۰۴۰ اشعار) شامل ھیں - بعض دلچسپ تمہیدی اشارات اور حواشی بھی دیے گئے ھیں - کچھ نایاب اشعار بھی ھیں، جو کئی صفحات پر پھیلے ھوئے اور نگارستان سخن سے ماخوذ ھیں اور سه ماھی رساله معاصر میں درج ھوے ھیں - ذوق کے اور بھی غیر مطبوعه اشعار تذکروں سے جمع کیے جا سکتے ھیں - ان کے علاوہ بعض اور باتیں بھی دیوان ذوق کے ایک نئے تنقیدی ایڈیشن کی متقاضی ھیں۔

شاعر کی حیثیت سے ذوق اپنے معاصرین میں

بہت ہر دلعزیز تھے ۔ وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ذوق غزل، قصیدہ اور دوسری اصناف سخن میں یکساں آسانی کے ساتھ شعر کہتے تھے ۔ ذوق کی ناموری اس وجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بہادر شاہ ثانی کے استاد تھے اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ ان کا اسلوب بیان غالب کے برعکس بآسانی سب کی سمجھ میں آ جاتا تھا ۔ ذوق کے کلام سے بہت بڑی فنی مہارت مترشح ہوتی ہے ۔ ان کی زبان فصیح، پاکیزہ اور شیریں ہے اور اظہار مطلب کا انداز قدرتی ہے ۔ محاورات کو انھوں نے بڑی ہنرمندی سے استعمال کیا ہے ۔ ان کی تشبیہات و استعارات میں جدت اور خوبی پائی جاتی ہے اور تلمیحات کے استعمال میں بھی لطافت اور زیبائی ہے ۔ بایں ہمہ ان کے کلام میں درد و غم اور جذبات کی گہرائی نہیں ۔ [البتہ بے ثباتی کا مضمون عام ہے اور اخلاقی حقائق بھی ہیں ۔ ذوق کو اکثر شاہی تقریبات پر قصائد لکھنے پڑتے تھے، جو خارجیت ھی پر مبنی ہوتے تھے، جس کا یہ اثر ہوا کہ غزلیات میں یہی خارجیت کا عنصر نمایاں ہوا ؛ لیکن غزل تو شاعر کے ذاتی جذبات و احساسات ھی کا نتیجہ ہوتی ہے، جس سے ذوق کے اشعار بھی عاری نہیں، البتہ انھوں نے جو کچھ کہا، اس طرح کہا کہ دل کی گہرائیوں تک پہنچنا مشکل ہوگیا] ۔ بہر حال ان کی دلی کیفیات متانت کی قیود کے باوجود سامنے آ جاتی ہیں ۔ اس میں کلام نہیں کہ ذوق نے معانی سے زیادہ حسن الفاظ پر توجہ دی ۔ وہ فطرةً نیک نفس تھے اور طبیعت میں حد درجہ عجز و انکسار تھا ۔ اکثر اشعار میں انھوں نے نیکی، سچائی، بے ریائی، قناعت، عجز نفس، حرص و ہوس سے پرہیز اور ترکِ خودبینی کی تلقین کی ہے ۔ ایسے اشعار دیوان کی اکثر غزلیات میں نظر آتے ہیں ۔

ذوق نے فن موسیقی میں بھی دلچسپی لی ۔ ان کے اشعار میں موسیقی کی جو اصطلاحات نظر آتی ہیں وہ اسی شوق کا نتیجہ ہیں؛ اس کے لیے ذوق نے عموماً طویل بحروں کا سہارا لیا؛ ہیئت و نجوم کی اصطلاحات کو بھی انھوں نے جزو کلام بنایا ہے ۔ قصیدوں میں وہ زیادہ کامیاب ہوے ۔ [الفاظ کا شکوہ، ترکیبوں کی دلآویزی، تخیل کی بلندپروازی اور صفائی بیان ذوق کے قصائد کا خاصہ ہے ۔] سودا کے بعد انھیں اردو کا بہترین قصیدہ‌گو خیال کیا جاتا ہے ۔ بحیثیت مجموعی ذوق نے سودا کے مذاق سخن کی پیروی کی ہے ۔ شاعری میں جو شہرت ذوق کو حاصل ہوئی اس کی وجہ سے متعدد اہل سخن ان کے شاگرد ہوے ۔ ان میں داغ، ظفر، آزاد، ظہیر اور انور کو خاص طور سے بہت ناموری حاصل ہوئی.

مآخذ: (۱) قدرت‌اللہ قاسم : مجموعۂ نغز، ۱۲۲۱ھ، لاہور ۱۹۳۳ء ؛ (۲) ابن امین اللہ طوفان : تذکرہ شعراے اردو کا، دہلی ۱۸۴۴ء؛ (۳) مصطفٰی خان شیفتہ : گلشن بے خار، دہلی ۱۸۳۷ء ؛ (۴) کریم‌الدین : گلدستۂ نازنینان، دہلی ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء، ص ۱۱۸ (ذوق کے ۵۴۹ اشعار درج ہیں)؛ (۵) وھی مصنف : طبقات شعراے ہند، دہلی ۱۸۴۸ء، ص ۴۵۸ ؛ (۶) مرزا قادر بخش صابر : گلستان سخن، دہلی ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۴-۱۸۵۵ء؛ (۷) نگارستان سخن (مجھے نہیں ملی، لیکن دیکھیے سہ ماہی مجلہ معاصر، پٹنہ ۱۹۵۷ء، ج ۱۰ و ۱۱) ؛ (۸) دیوان ذوق، مرتبۂ ویران، ظہیر و انور، دہلی ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲-۱۸۶۳ء ؛ (۹) سید احمد خان : آثار الصنادید، لکھنؤ ۱۹۰۰ء ؛ (۱۰) A Sprenger : *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustany Mss. of the Libraries of the Kings of Oudh* کلکتہ ۱۸۵۴ ، ص ۲۲۲ (دیکھیے ذکرِ شیفتہ :

گلشن بے خار اور اعظم الدولہ سرور: عمدۂ منتخبہ پر مبنی ہیں)؛ (۱۱) نسّاخ: سخن شعراء، لکھنؤ ۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء، ص ۱۶۶ ببعد؛ (۱۲) M. Garcin de Tassy: *Histoire de la littérature hindouie* et hindoustanié بار دوم، پیرس ۱۸۷۱ء، ۳: ۳۳۹، ۳۶۴؛ (۱۳) سید علی حسن خان: بزم سخن، آگرہ ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء، ص ۵۱؛ (۱۴) سید نورالحسن خان: تذکرۂ طور کلیم، آگرہ ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء؛ (۱۵) J. F. Blumhardt: *Catalogue of Hindustani printed books in the library of the British Museum*، لنڈن ۱۸۸۹ء، عمود ۲۳۱؛ (۱۶) وہی مصنف: *A supplementary catalogue*، لنڈن ۱۹۰۹ء، عمود عدد ۳۲۳؛ (۱۷) محمد حسین آزاد: دیوان ذوق، طبع لاہور ۱۸۹۰ء؛ وہی مصنف: آب حیات، لاہور ۱۹۰۷ء، ص ۴۰۳؛ (۱۹) سری رام: خمخانۂ جاوید، دہلی ۱۹۱۷ء، ۳: ۲۶۹؛ (۲۰) شاہ محمد سلیمان: انتخاب غزلیات ذوق (مع موازنۂ ذوق و غالب)، بدایون ۱۹۲۵ء؛ (۲۱) T. Grahame Bailey: *History of Urdu Literature*، کلکتہ ۱۹۳۲ء، ص ۷۰ و بمدد اشاریہ؛ (۲۲) محمد رفیق خاور: خاقانی ہند (ایک مطالعہ)، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۲۳) محمد صادق: *Moulvi Muhammad Hussain Azad, his life, works and influence* (پی ایچ ڈی کا مقالہ، ۱۹۳۹ء)، در کتاب خانۂ جامعۂ پنجاب؛ (۲۴) رام بابو سکسینہ: *History of Urdu Literature*، الہ آباد ۱۹۴۰ء، ص ۱۵۲ تا ۱۵۶، ۶۰، ۲۹؛ (۲۵) قاضی غلام امیر: بہترین غزل گو، لکھنؤ ۱۹۴۱؛ (۲۶) فراق گورکھ پوری: اندازے، الہ آباد؛ (۲۷) کلیم الدین احمد: اردو شاعری پر ایک نظر، بار دوم، پٹنہ ۱۹۵۲ء؛ (۲۸) ہندوستانی (اردو سہ ماہی)، الٰہ آباد ۱۹۴۴ء، شمارہ ۱، ۴ و ۱۹۴۵ء، تمام شمارے و ۱۹۴۶ء، شمارہ ۱ و ۱۹۴۷ء، شمارہ ۱؛ (۲۹) سید مسعود حسن رضوی: آب حیات کا تنقیدی مطالعہ، لکھنؤ ۱۹۵۳ء، ص ۵۹ تا ۶۹؛ (۳۰) نوائے ادب (اردو سہ ماہی)، بمبئی، ج ۹، شمارہ ۳ (جولائی - ستمبر ۱۹۵۸ء)، ص ۱۴؛ (۳۱) سید امداد امام اثر: کاشف الحقائق، لاہور ۱۹۵۹ء، ۱: ۲۹ ببعد، ۲۵۸ ببعد، ۲۸۰ ببعد؛ (۳۲) محمود شیرانی: مقالات، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۹ء.

(محمد شفیع لاہوری)

ذُوقار: کوفے کے قریب ایک چشمہ، * جو واسط کی جانب ہے (یاقوت، ۴: ۱۰) اور عربوں کے مشہور ترین ایام (رک بآن) [= لڑائیوں] میں سے ایک یوم [= لڑائی] کا محل وقوع - قبائل عرب کے اکثر باہمی تصادمات کی بہ نسبت یہ لڑائی زیادہ تاریخی اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میں بنو بکر بن وائل نے (جس میں بنو خلیفہ کے سوا اس کی تمام شاخیں شامل تھیں) دوسرے عربوں (بنو تغلب، بنو ایاد وغیرہ) کو میدان جنگ سے بھگا دیا - اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ شکست کھانے والوں میں ایران کے باقاعدہ فوجی دستے شامل تھے - اگرچہ یہ ایک چھوٹی سی بے قاعدہ لڑائی تھی (حالانکہ مآخذ میں مذکور ہے کہ اس میں کئی ہزار جنگجو نبرد آزما ہوے)، تاہم اس سے عربوں کو پتا چل گیا کہ ایرانی ایسے ناقابل شکست نہیں، جیسا انھیں تصور کیا جاتا تھا - کائتانی کی رائے ہے کہ یہ محض اتفاقی امر نہ تھا کہ چند سال بعد اسی قبیلۂ بکر بن وائل نے المثنّٰی بن حارثہ کی قیادت میں عراق کے اندر جنگی اقدامات کرنے میں پہل کی؛ وہ اسی وقت سے متحدہ عرب کے مقابلے میں ایران کی کمزوری سے خوب واقف ہو گئے تھے - اس لڑائی کی تاریخ یقینی طور پر معلوم نہیں -

ہمیں جو معلومات دستیاب ہو سکی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لڑائی چند مشہور تاریخی

واقعات کے فوراً بعد ہوئی ۔ ان تفصیلات سے اس لڑائی کی وجہ یہ ظاہر ہوتی ہے کہ لخمی سردار النعمان بن المنذر کو خسرو پرویز (عربی ماخذ میں ابرویز) نے قید میں ڈال دیا تھا۔ ان تفاصیل سے واقعات کے سلسلے کی کڑیاں اس طرح جوڑی جاسکتی ھیں : ساسانیوں نے لخمی بادشاھت کی جگہ براہ راست حکومت قائم کرنے کا غلط فیصلہ کیا ۔ بنوبکر بن وائل یا تو النعمان کی قید سے بھڑک اٹھے (جس کے تھوڑے ھی دن بعد اس کا انتقال ہوگیا تھا)، یا ایسا ہوا کہ ایرانی سرحد کے اس محافظ کے ایک دم ہٹ جانے سے وہ بے خوف ہو گئے اور انھوں نے لوٹ مار پر کمر باندھی اور ساسانی بادشاہ نے ان کو سزا دینے کا پختہ ارادہ کر لیا ۔ اس میں ساسانی بادشاہ کے دستوں کو شکست ہوئی اور سواد تک ان کا تعاقب کیا گیا؛ تاہم حالات نے کچھ ایسی کروٹ لی کہ متوقع انتقامی حملہ نہ ہو سکا ۔ النعمان کی حکومت کے اختتام کی تاریخ ۶۰۲ء بتائی گئی ہے (کائتانی نے ۶۰۵ء لکھی ہے) ایاس بن قبیصہ تغلبی کی حکومت، جو لخمی بادشاہ کا جانشین ہوا اور اس کے ساتھ ایک ''مرزبان'' بھی لگا دیا گیا تھا، ۶۱۱ء تک باقی رہی ۔ ان واقعات کی بنا پر یوم ذوقار کی تاریخ ۶۰۴ء اور ۶۱۱ء کے درمیان متعین کی جا سکتی ہے، (Caussin de Perceval نے *Essai*، ۲: ۱۸۵، میں اس کا وقوع ۶۱۱ء میں بتایا ہے؛ Noeldeke: *Geschichte*، ص ۳۴۷، حاشیہ ۱، میں ۶۰۴ اور ۶۱۰ء کے درمیان بتاتا ہے؛ Goldziher: *Muh. Stud.*: ۱ : ۱۰۳، میں ۶۱۱ء بتاتا ہے؛ کائتانی : *Annali*، دیباچہ فصل ۲۳۰ میں ۶۱۰ء تجویز کرتا ہے).

ایک مشہور حدیث میں اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ عرب اپنی اس فوجی کامیابی کو بڑی اہمیت دیتے تھے ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا : ''یہ پہلا موقع ہے جب عربوں نے ایرانیوں پر غلبہ حاصل کیا اور یہ مدد (نُصِرُوْا) انھیں اللہ عزوجل کی جانب سے میرے وسیلے سے عطا ہوئی''۔ ایام عرب کے شعرا اور قصہ خوانوں نے اس جنگ کو شہرت دوام دے دی؛ الطبری نے بہت سے قصیدے اس جنگ سے متعلق درج کیے ھیں ۔ الاغانی اور عقد میں اس قسم کے قصائد موجود ھیں ۔ اس واقعے سے متعلق روایات بالخصوص ابوعبیدہ (رک بآن) نے جمع کی ھیں اور آگے چل کر انھوں ھی نے عوام پسند افسانوں کا مواد بہم پہنچایا ہے جیسے (بقول Goldziher، ۱۶ : ۶ تا ۳۳) افسانۂ عنتر اور (بقول *Mittwoch*، در آآ، لائڈن، بار اول، بذیل مادّۂ ذوقار) وہ افسانہ جس کا نام ''کتاب حرب بنی شیبان مع کسرٰی انوشروان'' ہے.

یوم ذوقار کا نام اُن جگھوں کے نام پر بھی مشہور ہے جو ذوقار کے تالاب کے قریب واقع ھیں، جیسے الْحِنْو [یعنی ذو قار یا قُراقر کا حنو، یعنی موڑ]؛ الجبابات ؛ العجرم یا ذوالعُجْرم ؛ الغزوان ؛ البطحاء، (= ذوقار کی بطحاء ، یعنی وسیع وادی).

ذوقار میں ایک اور لڑائی قبیلۂ بکر اور قبیلۂ تمیم کے درمیان بھی لڑی گئی تھی ، لیکن اس سے کوئی تاریخی دلچسپی وابستہ نہیں (عقدالفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ ، ۳ : ۷۳).

مآخذ (۱) الیعقوبی ، ۱ : ۲۴۶ ، ۲ : ۴۷ ؛ (۲) الطبری ، ۱ : ۱۰۱۵ تا ۱۰۳۷ ؛ (۳) Th. Noeldeke : *Geschichte der Perser und Araber* ، ص ۳۱۰ تا ۳۴۵ ؛ (۴) ابن الاثیر ، ۱ : ۳۵۲ تا ۳۵۸ ؛ (۵) ابن الوردی ، قاہرہ ۱۲۸۵ھ ، ۱ : ۷ ؛ (۶) الاغانی ، ۱۰ : ۱۳۲ تا ۱۴۰ (النویری : نہایۃ ، قاہرہ ۱۹۴۹ء ، ۱۵ : ۴۳۱ تا ۴۳۵ = خاتمہ فن ۵ ، قسم ۴ ، باب ۵ میں اس کا خلاصہ دیا گیا

ھے) و اشاریہ، بذیل مادۂ قار؛ (۷) المسعودی : مروج ، ۲ : ۲۲۷ ببعد و، ۳ : ۲۰۵ تا ۲۰۹؛ (۸) وھی مصنف: تنبیہ ، طبع الصاوی ، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ص ۲۰۷ تا ۲۰۹ (ترجمہ Carra de Vaux ، ص ۳۱۸ تا ۳۲۱)؛ (۹) المیدانی : الامثال ، باب ۱۹ (طبع Freytag ، ۳ : ۳۵۷)؛ (۱۰) عقد ، قاہرہ ۱۳۰۵ھ ، ۳ : ۹۰ تا ۹۳ (نزد خاتمۂ کتاب الدرۃ الثانیۃ؛ (۱۱) البکری : معجم (طبع وسٹنفلٹ)، ص ۳۲۷؛ (۱۲) یاقوت ، ۴ : ۱۰ تا ۱۲ ، بذیل مادہ : (۱۳) A.P. Caussin de Perceval : *Essai sur l' histoire des Arabes avant l'Islamisme* ، پیرس ۱۸۴۷ - ۱۸۴۸ء ، ۲ : ۱۷۱ تا ۱۸۵ ؛ (۱۴) G. Rothstein : *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira* برلن ۱۸۹۹ء ، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳ ؛ (۱۵) L. Caetani : *Annali* ، دیباچہ ، فصل ۲۲۰ اور حاشیہ ۱ ، و بذیل ۲ھ ، فصل ۱۳۵ و ۱۳۶ ؛ (۱۶) I. Goldziher: *Muh. studien* ۱ : ۱۰۳ ببعد ؛ (۱۷) جادالمولی ، البجاوی و ابوالفضل ابراہیم : ایام العرب ، قاہرہ ۱۳۶۱ھ/۱۹۴۲ء ، ص ٦ تا ۳۹.

(L. Veccia Vaglieri)

* **ذُو اَلْقَدْر** : ایک ترکمان خاندان ، جس نے البستان سے مَرْعَش و مَلَطْیَہ تک کے علاقے پر تقریباً دوصدیوں تک (۷۳۸ھ/۱۳۳۷ء تا ۹۲۸ھ/۱۵۲۲ء) ابتدا میں مصر کے ممالیک اور آگے چل کر عثمانی سلاطین کے باج گزار کی حیثیت سے حکومت کی.

نام : عربی مآخذ میں یہ لفظ بشکل دُلْغادر اور طُلْغادِر ملتا ھے اور اس خاندان کے ایک کتبے میں دلقادر بھی آیا ھے (دیکھیے R. Hartmann : *Zur Wiedergabe turkischer Namen...* ، برلن ۱۹۵۲ء ، ص ۷ ؛ یہی املا بزم و رزم ، استانبول ۱۹۱۸ء ، ص ۴۵٦ میں بھی موجود ھے) - اس سے معلوم ھوتا ھے کہ اس کی معرب شکل ذوالقدر اور ذوالقادر، جو بعد کے عثمانی مآخذ میں عام طور پر آتی ھے، کسی (بظاھر ترکی) نام یا لقب (''طاقتور'') سے عوامی اشتقاق ھے : A. Von Gabin کے خیال میں شاید ''تولغہ + دار'' یعنی خود بردار اس کی اصلی شکل ہو (*Isl.* ، ۳۱ : ۱۱۵).

اس خاندان کا بانی زین الدین قرہ جہ بن ذوالقدر تھا، جس کا سب سے پہلے ذکر اس طرح آیا ھے کہ وہ ۷۳۵ھ/۱۳۳۵ء میں پانچ ہزار گھڑ سوار لے کر آرمینیاے کوچک کے اندر گھس گیا ۔ وہ قبائل بوزوق کا سردار تھا۔ موسم گرما میں ان قبائل کی چراگاھیں جبل لبنان Anti-Taurus کے مشرقی علاقے میں ھوتی تھیں اور موسم سرما وہ سلسلۂ کوہ امانوس (Amanus) کے مشرق کی ایک وادی میں گزارتے تھے۔ ایلخان ابو سعید کی وفات کے بعد جو ابتری پیدا ھوئی، اس میں قرہ جہ بیگ نے البستان پر قبضہ کر کے مملوک سلطان سے مسند حکومت حاصل کر لی، جس کی رو سے اُسے وھاں کا ''نائب'' تسلیم کرلیا گیا (۷۳۸ھ/۱۳۳۷ء)۔ اس کی باقی عمر اپنے پڑوسیوں کے ساتھ کشمکش میں اور مصر کی سیادت کے خلاف بغاوتوں میں گزری۔ آخر کار وہ ایک طاقتور فوج سے، جو حلب کے والی کے زیر قیادت تھی، شکست کھا گیا۔ وہ قید ھونے سے تو بچ گیا، مگر آخر کار اس کے حریف محمد بن اِرِتنہ نے اُسے مصریوں کے حوالے کر دیا جنھوں نے اُسے سزاے موت دے دی (۷۵۴ھ/۱۳۵۳ء).

قرہ جہ کے فرزند اور جانشین خلیل نے اپنے والد کے ساتھ غداری کا انتقام لینے کے لیے ارتنہ اوغلو سے خرپوت چھین لیا اور ملطیہ پر دباؤ ڈالنا شروع کر دیا ۔ سلطان مصر نے اُسے معزول کرنا چاھا ؛ چند غیر فیصلہ کن فوجی حملوں کے بعد ۷۸۳ھ/۱۳۸۱ء میں مصری افواج نے خلیل کو

البستان سے نکال دیا اور ملطیہ تک بڑھتی چلی گئیں اور اسے وقتی طور پر مطیع کرلیا۔ انجام کار سلطان برقوق نے سرکش خلیل کا کام تمام کرنے کا تہیہ کر لیا اور اُسے قتل کروا دیا (۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء)۔

ترکمانوں نے اس کے چھوٹے بھائی سولی کو اس کا جانشین تسلیم کر لیا ۔ اس نے مصریوں کی ایک فوج کو گوکسُون کے قریب شکست دی اور باغی مملوک مِنْتَش سے ساز باز کر لی ۔ شام کے والیوں نے برقوق کے خلاف بغاوت کی تو سولی نے ان کی مدد کے لیے فوجیں بھیجیں (۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) ۔ برقوق کے دوبارہ برسرِ اقتدار آنے کے بعد سولی کچھ عرصے تک منتش کا وفادار ساتھی رہا، لیکن ۷۹۳ھ/۱۳۹۱ء میں اس نے مجبورًا اطاعت قبول کرلی۔ اس کے چار سال بعد برقوق کو جب معلوم ہوا کہ سولی نے افواج تیموریہ کو شام میں راستہ دکھانے کی پیشکش کی تھی تو اس نے سولی کے خلاف فوج روانہ کی ۔ سولی قید ہونے سے بال بال بچ گیا، لیکن بالآخر برقوق نے اُسے قتل کروا دیا (۸۰۰ھ/۱۳۹۸ء) ۔ عین اس موقع پر عثمانی سلطان بایزید اول نمودار ہوا اور اس نے سولی کے فرزند صدقہ کو البستان سے نکال کر خلیل کے لڑکے ناصر الدین محمد کو حاکم بنا دیا (۸۰۱ھ/۱۳۹۹ء)۔ ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں تیمور نے محمد کے علاقوں کو تاخت و تاراج کیا کیونکہ سیواس کے محاصرے کے وقت تیمور کی فوج کو ذوالقدر کے ترکمانوں نے بہت پریشان کیا تھا۔ شام سے واپس آتے وقت تیمور نے تدمر کے قریب ذوالقدری بدویوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج بھیجی (شرف الدین یزدی : ظفر نامہ، طبع کلکتہ، ۲ : ۲۷۰ ببعد، ۳۳۶)۔

اپنے طویل عہدِ حکومت میں محمد نے نہ صرف مصر سے ہمیشہ دوستانہ تعلقات برقرار رکھے بلکہ ابھرتی ہوئی عثمانی مملکت سے بھی ایسے ہی روابط قائم کر لیے۔ ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء میں اس نے سلطان محمد اول کے لیے، جس نے اس کی ایک بیٹی سے شادی کرلی تھی، موسٰی کے خلاف امدادی فوج بھیجی (نشری، طبع *Taeschner*، ۱ : ۱۲۲، ۱۳۶ ببعد) ۔ ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں اس نے قرہ مان اوغلو کے خلاف مصر کی تادیبی مہم میں حصہ لیا اور وہاں سے واپسی پر قرہ مان اوغلو کو شکست دی اور گرفتار کرکے قاہرہ بھیج دیا ۔ ان خدمات کے صلے میں سلطانِ مصر المؤید نے قیصریہ اس کے حوالے کر دیا (جہاں اس نے ۸۳۵ھ/۱۴۳۲ء میں مدرسۂ خاتونیہ تعمیر کرایا)۔ قرہ مان اوغلو ابراھیم نے اس سے قیصریہ چھین لیا (O. Turan : تاریخی تقویم لر، ص ۴۰)، مگر ۸۴۰ھ/۱۴۳۶ء میں اس نے عثمانی سلطان مراد ثانی سے مدد کے لیے استدعا کی اور سلطان نے وہ شہر لے کر پھر اس کے حوالے کر دیا (آآ، ت، بذیل مادّہ *Karamanlilar*، از شہاب الدین تکن طاغ، ص ۳۲۴ ببعد)۔ ۸۴۳ھ/۱۴۴۰ء میں محمد مصر پہنچا تاکہ مصر سے جو عارضی ان بن ہوگئی تھی، اس کا تدارک کرے۔ اس نے اپنی ایک بیٹی کی چقمق سے شادی کر دی ۔ ۸۴۶ھ میں اس نے وفات پائی ۔ اس کی عمر اسی سال سے زیادہ تھی ۱۴۳۲ء میں Bertrandon de la Broquière کا شام کی سیاحت کے دوران میں ذوالقدر کے حامی خانہ بدوشوں سے شہر حما کے شمال میں سامنا ہوا تھا اور اس کی مملکت میں سے گزرتے وقت اس نے دیکھا تھا کہ اس امیر کے ساتھ ''ترکمانوں کی بڑی فوج'' تھی (*Le voyage d' outremer*، طبع شیفر C. Schefer، ص ۸۲، ۱۱۸)۔

محمد کے فرزند سلیمان کے عہدِ حکومت کے

بارہ سال سکون سے گزر گئے۔ ۸۵۳ھ/۱۴۴۹ء میں مراد ثانی نے قرہ مان اوغلو اور قرہ قویونلو سلطان کے خلاف اسے حلیف بنانے کی غرض سے (Ducas، ص ۲۲۴) آئندہ سلطان محمد ثانی [فاتح قسطنطینیہ] کی شادی سلیمان کی دختر ستّ خاتون سے کردی (دیکھیے F. Babinger : *Mehmed's II Heirat mit Sitt-Chatun (1449)*، در *Isl.*، ۱۹۵۰ء، ۲۹ : ۲۱۷ تا ۲۳۵).

سلیمان کے فرزند ملک ارسلان کے زمانے (۸۵۸ھ/۱۴۵۴ء تا ۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء) میں ریاست کو اوزون حسن کی طرف سے خطرہ لاحق ہوا، جس نے خرپوت پر قبضہ کرلیا تھا ۔ ادھر اس علاقے پر اپنا اپنا اثر جمانے کے لیے آل عثمان اور اہل مصر کی سرگرمیاں بھی بڑھ گئیں. اپنے بھائی شاہ بداق کی ترغیب اور مملوک سلطان خوش قدم کی ساز باز سے ملک ارسلان کو قتل کر دیا گیا اور خوش قدم نے اس کی جگہ شاہ بداق کو تخت نشین کر دیا، مگر محمد ثانی نے اس کے مقابلے میں اپنے امیدوار کے طور پر ملک ارسلان کے دوسرے بھائی شاہ سوار کو کھڑا کر دیا (اس کے ایک فرمان [دیکھیے مآخذ]، مؤرخہ ۲۴ ربیع الآخر ۸۷۰ھ/۴ دسمبر ۱۴۶۵ء، کی رو سے اسے اس کے سارے آبائی علاقے اور تمام منتشر بدویوں، یعنی بوزقلو اور ذوالقدرلو [کے علاقوں کا] والی بنا دیا گیا) ۔ شاہ سوار نے شاہ بداق کو نکال دیا اور مصریوں کے مقابلے میں ایسی کامیابیاں حاصل کیں کہ محمد ثانی کی حمایت سے بھی آزاد ہو گیا (دیکھیے ابن کمال، دفتر ۷ [عکسی نسخہ]، طبع S. Turan، ص ۲۹۴ تا ۳۳۳)۔ مصریوں نے اس سے بدلہ لیا اسے گرفتار کرکے قاہرہ لے گئے، جہاں اسے قتل کر دیا (۸۷۷ھ/۱۴۷۲ء)؛ شاہ بداق کو پھر سے حاکم بنا دیا گیا (ذوالقدر خاندان کے حکمرانوں میں سے فقط شاہ سوار ھی کی بابت کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے سکے مضروب کیے، (قب عارفی [دیکھیے مآخذ]، ص ۳۴، ۶۳۷).

اس کے ایک اور بھائی علاءالدولہ نے (جس کی لڑکی شاہزادۂ بایزید سے بیاہی گئی اور اسی کے بطن سے بایزید کا بیٹا اور مستقبل کا سلطان سلیم اول پیدا ہوا) محمد ثانی سے حمایت کی درخواست کی (ابن کمال، ص ۴۳۳ تا ۴۳۷) اور ۸۸۴ھ/۱۴۷۹ء میں شاہ بداق کو نکال دیا۔ عثمانیوں اور ممالیک کی جنگ (۸۹۰ھ/۱۴۸۵ء تا ۸۹۶ھ/۱۴۹۰ء) میں علاءالدولہ مصر کی طرف جھکنے لگا تھا، چنانچہ عثمانیوں نے اسے معزول کر کے شاہ بداق کو حاکم بنانے کی ناکام کوشش کی ، جو اس وقت اپنا طرز عمل بدل کر ترکوں سے آ ملا تھا اور ویزہ کا سنجاق بے مقرر کر دیا گیا تھا (عاشق پاشا زادہ، طبع عالی، ص ۲۳۴ تا ۲۳۸ ؛ سعد الدین، ۲ : ۶۳ تا ۶۵)۔ اس کے بعد بیس سال تک علاءالدولہ کی عثمانیوں سے صلح رہی، مگر اس کی شاہ اسمٰعیل سے، جو ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء میں البستان پر چڑھ آیا تھا (اور یہاں اس خاندان کی یادگاروں کو ملیا میٹ کر دیا تھا) اور مرعش پر بھی حملہ آور ہوا تھا، دشمنی ہوگئی۔ جب سلطان سلیم اول نے شاہ اسمٰعیل پر حملہ کیا تو سن رسیدہ علاءالدولہ نے عثمانی فوج کو کمک دینے سے انکار کر دیا۔ اس پر سلیم نے واپسی کے بعد اس سے لڑنے کے لیے خادم سنان پاشا اور شاہ سوار کے فرزند علی کو، جو اس وقت عثمانی سنجاق بے تھا، روانہ کیا ۔ علاءالدولہ کو شکست ہوئی اور وہ مارا گیا (ربیع الآخر ۹۲۱ھ/جون ۱۵۱۵ء) اور اس کا سر کاٹ کر مصر بھیج دیا گیا (سعدالدین، ۲ : ۲۹۲ تا ۲۹۷ ؛ فریدون : منشآت : ۱ : ۴۰۷ تا ۴۱۳)۔

اب اس کی جگہ علی بیگ متعین کیا گیا، جس نے سلطان سلیم کے حملۂ مصر کے وقت خوب نام پیدا کیا؛

۱ - عاشق پاشا زادہ، طبع Geise، ص ٦٦ ؛ غالبًا اس کا نام مصر خاتون تھا (خلیل ادھم، در *TOEM* ، ۵: ۳۴٦).

۲ - اس کا نام غالبًا امینہ تھا، دیکھیے خلیل ادھم : دول، ص ۳۰۹ حاشیہ.

اس شجرے میں خاندان کے صرف حکمران افراد اور ان کے ازدواجی رشتے ظاہر کیے گئے ھیں - مکمل شجرے کے لیے دیکھیے آآت، بذیل مادّۂ Dulkadirlilar، ص ٦٦٠، جس میں خلیل ادھم (دول اسلامیہ، ص ۳۱۲) اور زمباور E. D. Zambaur (*Manuel de Genelogie...*، ص ۱۵۸ ببعد) کی اغلاط درست کر دی گئی ھیں اور ان پر بہت سے اضافے بھی کیے ھیں.

لیکن جلالی شورش کے دبانے اور جان بردی کی بغاوت کے فرو کرنے میں اس کے نمایاں حصہ لینے کی وجہ سے فرہاد پاشا کا کینہ بھڑک اٹھا اور اس نے علی بیگ اور اس کے سارے اہل و عیال کو نیست و نابود کرنے کے لیے سلیمان اول کی رضا مندی حاصل کر لی (شعبان ۹۲۸ھ/جولائی ۱۵۲۲ء)۔ اس کے بعد اس سارے علاقے کے نظم و نسق کے لیے ذوالقدریہ کو بیگلر بیگی لک کا درجہ دے دیا گیا اور مرعش اس کا صدر مقام مقرر ہوا (آگے چل کر اس علاقے کا یہی نام پڑگیا؛ سترھویں صدی عیسوی میں اس کے اندر پانچ سنجاق تھے: مرعش، ملطیہ، عین تاب، کرش (موجودہ قادرلی) اور سمیساط (عین علی)، در P. von Tischendorf: *Lehnswesen...*، ص ۶۰، ۷۲).

عثمانی عہد اقتدار میں ذوالقدر اوغللری کے حقوق ایک مشروط طور پر ملحقہ ریاست کے حکمران خاندان کی حیثیت سے باقی رہے (مثلاً القاب، قب اولیا: سیاحت نامہ، ۱: ۱۷۰) اور سترھویں صدی عیسوی تک بھی اس کا شمار "فرمانروا خاندانوں کی موروثی ریاستوں" میں ہوتا تھا، Sagredo...: *Memorie istoriche*، وینس ۱۶۷۷ء، ص ۱۰۶۸)۔ اس خاندان کے افراد سارے عہد عثمانی میں، بعض اوقات سرکاری عہدے داروں کی حیثیت میں، سامنے آتے ہیں (دیکھیے عارفی، ص ۶۹۳ تا ۶۹۶)۔

ذوالقدر لو بہت سے قبائلیوں کے اُلوس [= گروہ] کا نام تھا، جو نہ صرف مشرقی آناطولی میں دور دور تک پھیلے ہوئے تھے بلکہ صفوی سلطنت میں بھی پائے جاتے تھے، جہاں انھوں نے حکومت میں اپنا ایک بااثر مقام حاصل کر لیا تھا (تذکرة الملوک، ترجمہ و حواشی از V. Minorsky، در سلسلۂ جدید مطبوعات یادگار گب، ج ۱۶، لنڈن ۱۹۴۳ء، ص ۱۴ تا ۱۶).

مآخذ: آآ، لائڈن، بار اول، میں Mordtmann کے مقالے کی بنیاد زیادہ تر (۱) منجم باشی، ۳: ۱۷۷ تا ۱۷۱ و (۲) عالی: کنہ، ۵/۴: ۳۸ تا ۴۵ و (۳) Hammer Purgstall پر ہے۔ اس کے علاوہ دیکھیے (۴) عارف: البستان و مرعش ده ذوالقدر (ذوالغادر) اوغللری حکومتی، در *TOEM*، ۵: ۳۵۸ تا ۳۶۷، ۴۱۹ تا ۴۳۱، ۵۰۹ تا ۵۱۲، ۵۳۵ تا ۵۵۲، ۶۲۳ تا ۶۲۹، ۶۹۲ تا ۶۹۷، ۷۶۷ تا ۷۶۸ و (کتبات) ۷: ۸۹ تا ۹۶؛ (۵) آآ، ت، مقالۂ ذوالقدر لار، جس میں M. Halil Yinanç، مقالہ در آآ لائڈن، بار اول، پر بہت سے جدید بالخصوص چودھویں صدی کے واقعات کا اضافہ کیا ہے، جو عربی مآخذ سے لیے گئے ہیں؛ (۶) مقالہ البستان Elbistan، از M. Halil Yinanç، در آآ، ت؛ (۷) مکتوبات محمد ثانی بنام شاہ سوار، قاغ دورنہ ایت منشآت مجموعہ سی (مخطوطہ در کتاب خانۂ ملی، وی‌انا، عدد H.O. ۱۶۱، طبع N. Lugal و A. Erzi، استانبول ۱۹۵۶ء (فرمان تقرر بر ص ۴۳)؛ نیز دیکھیے (۸) *Belleten*، ج ۲۱، ۱۹۵۷ء، ص ۲۷۹؛ (۹) عثمانیوں کا منظور کردہ علاء الدولہ کا ایک قانون O. L. Barkan: قانون لر، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۴ میں ہے۔ حکومت عثمانی کی ابتدائے نظم و نسق کی بابت نیز دیکھیے آآ، ت، مقالہ البستان *Elbistan*، ص ۲۲۹ و *Arsiv Kilavuzu* (اشاریہ، بذیل مقالہ Allauddeule؛ نے اس کے کچھ مکتوبات کا سراغ طوپ قپی سرای میں نکالا ہے۔ ذوالقدر لو کے قبائل کے لیے دیکھیے *F. Sumer*، در اقتصاد فیکلتی مجموعہ سی، ۱۱ (۱۹۴۹-۱۹۵۰ء) ۵۰۹ تا ۵۱۳ (بالخصوص ۵۱۲ تا ۵۱۳)؛ *F. Sumer* اور *F. Demistas* کے مختلف مقالات میں قبائل سے متعلق جا بجا حوالے ملتے ہیں۔

(V. L. MENAGE و J. H. MORDTMANN)

⊗ **ذُوالْقَرْنَین** : (ع ، بمعنی دو سینگوں والا) - اس بات پر تو تاریخ، لغت اور تفسیر سب کا اتفاق ہے کہ یہ کسی طاقتور و صاحب فتوحات بادشاہ کا نام یا لقب تھا - [اس لقب کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوے کئی اقوال نقل کیے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ (۱) وہ دنیا کے شرق و غرب (قَرْنَی الدنیا) تک پہنچا ؛ (۲) اس کی دو زلفیں (= قَرْنَین) تھیں؛ (۳) اس نے دو بڑے طاقتور ملکوں یعنی روم و فارس پر حکومت کی؛ (۴) الزمخشری کا خیال ہے کہ اسے ذوالقرنین شجاعت اور بہادری کی وجہ سے کہا گیا ہے - عام خیال یہی ہے کہ وہ اپنی طاقت، سطوت اور شجاعت کی وجہ سے ذوالقرنین مشہور ہوا - رہی یہ بات کہ وہ کونسا اور کس ملک کا بادشاہ تھا، کس زمانے میں تھا اور یہ نام یا لقب اس کا کیسے پڑا ؟ یہ سب سوالات الجھے ہوے ہیں اور بجز قرائن و قیاسات کے ان میں سے کسی سوال کا قطعی جواب ممکن نہیں ۔

عرب میں اس سے چار مختلف شخصیتوں کی جانب اشارہ سمجھا گیا : (۱) یمن کے ملوک حِمْیَر (جو تُبّع کہلاتے تھے) کے سلسلے کا ایک طاقتور بادشاہ، جس کا نام الصعب بن قرین بن الہمال بیان کیا جاتا ہے؛ (۲) ملوک حِیْرہ (عرب کی ایرانی سرحد) کے خاندان لخم کا فرمانروا مُنْذِر بن امرئ القیس ، المعروف بہ منذر الاکبر - اس کی مدت سلطنت انچاس سال رہی - اس کی پیشانی کے دونوں طرف گھونگریالی زلفیں تھیں اور اس سے اس کا یہ لقب پڑا - اس کے علاوہ ایک آدھ اور بھی وجہ تسمیہ ہو سکتی ہے ؛ (۳) مشہور یونانی فاتح و کشور کشا سکندر بن فیلقوس (۳۵۶ تا ۳۲۳ ق م) کو اکثر مفسرین اور مؤرخین نے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق بتایا ہے اور امام رازیؒ نے تو شک و شبہہ کے ساتھ نہیں بلکہ جزم و یقین کے ساتھ اسی سکندر یونانی ہی کو ذوالقرنین قرار دیا ہے : ''وجب القطع بان المراد بذی القرنین الاسکندر بن فیلبوس الیونانی'' (التفسیر الکبیر)؛ البیضاوی ، بحر المحیط، معالم ، مدارک وغیرہ سب میں اسی قسم کے قول نقل ہوے ہیں اور مؤرخوں میں الطبری اور ابن ہشام بھی اسی طرف گئے ہیں - یہی شرح اہل لغت نے بطور ایک مسلمہ کے درج کر دی ہے : ذوالقرنین الموصوف فی التنزیل لقب لاسکندر الرومی (لسان العرب) ؛ القاموس ، تاج العروس ، النھایۃ ، تینوں میں یہی تشریح اختیار کی گئی ہے - حال میں قرآن کے انگریزی مترجم و مفسر عبداللہ یوسف علی نے اپنی تفسیر کے ایک مستقل ضمیمے میں شرح و بسط کے ساتھ اسی قول کو تاریخی و جغرافیائی دلائل سے مدلل کیا ہے ؛ (۴) خورس، شاہ ایران، بلکہ بانی سلطنت ایران (م ۵۳۹ ق م) : اس کے نام مختلف زبانوں میں سائرس ، کوروش اور کیخسرو آئے ہیں - سائرس فارس اور سور یا دونوں کا متفقہ بادشاہ تھا - وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست کشور کشا اور عادل فرمانروا ہوا ہے - زمانۂ حال کے بعض مفسرین نے شد و مد کے ساتھ اسے قرآنی ذوالقرنین کا مصداق ٹھیرایا ہے [دیکھیے ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن، بذیل سورۃ الکھف] - (۵) بعض مفسرین (مثلاً ابن کثیر) نے ایک اور سکندر کا نام لیا ہے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا معاصر اور موحد اور صاحب ایمان تھا اور اس مشہور سکندر یونانی سے دو ہزار سال قبل گزرا ہے ؛ لیکن تاریخ میں اس سکندر کا تذکرہ نہیں ملتا.

قرآن مجید میں ذوالقرنین کا نام تین جگہ قریب قریب ہی آیا ہے - شروع جس طرح کیا ہے، یعنی وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِی الْقَرْنَيْنِ (۱۸ [الکھف]: ۸۳ = اے پیغمبر ! آپ سے یہ لوگ ذوالقرنین کی بابت

دریافت کرتے ہیں) ۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ نام یا لقب قرآن کا دیا ہوا نہیں بلکہ پہلے سے موجود تھا۔

الراغب اصفہانی کی مفردات القرآن لغت قرآنی پر ایک مشہور و معروف کتاب ہے ۔ اس میں بھی اس لفظ کی کوئی تشریح درج نہیں ۔ صرف اتنا لکھا ہوا ہے کہ ذُوالْقَرْنَیْن مَعْرُوْف (= ذوالقرنین کو سب جانتے ہیں)۔

[بعض لوگوں کی رائے میں] قرآن مجید نے ذوالقرنین کی فتوحات کے سلسلے میں جو نشانیاں بتائی ہیں وہ اچھی خاصی حد تک سکندر یونانی کی فتوحات پر منطبق ہوتی ہیں: حَتّٰی اِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْس (۱۸ [الکہف] : ۸۶) - تاریخ کا بھی بیان ہے کہ سکندر کی ابتدائی فوج کشی شمال و مغرب ہی کی جانب تھی ۔ عَیْن حَمِئَۃٍ سے مراد جھیل Ochrida ہو سکتی ہے، جو مناستر سے پچاس میل جانب مغرب واقع ہے ۔ یہ چشمہ اپنے سیاہی مائل گدلے پانی کے لیے مشہور ہے ، یہاں تک کہ جو دریا اس سے نکلا ہے اس کا نام بھی دریاے سیاہ (Black Drin) ہے [اس سے بحر اسود بھی مراد لیا گیا ہے]۔ "مطلع الشمس" : سکندر کی بعد کی فوجی مہمات مشرق کی سمت میں ہوئیں [مراد ہے کہ اس کی مملکت کی انتہائی مشرقی حد] ؛ "یاجوج ماجوج" : غالبًا منگول قبیلے تھے جو پہاڑوں کی دوسری جانب آباد تھے اور کہیں کہیں موقع پا کر یلغار کرتے ہوے ترکوں کے درمیان گھس آتے تھے ۔ در بند میں ایک آہنی دیوار سد سکندر کے نام سے مشہور چلی آتی تھی اور اس کا پھاٹک باب الحدید کہلاتا تھا ۔ یہ در بند وسط ایشیا کے مشرقی علاقے میں ضلع حصار میں بخارا سے ۱۵۰ میل جنوب و مشرق میں ۳۸ درجے عرض بلد شمالی اور ۶۷ درجے طول البلد مشرقی پر واقع ہے۔

[بہر حال یہ امر ثبوت طلب ہے کہ سکندر یونانی کی فتوحات شمالی یورپی روس اور سائبیریا تک ہوئی تھیں ۔ الادریسی نے سد سکندری انھیں اطراف میں دکھائی ہے اور اس کا نقشہ بھی دیا ہے]۔

مآخذ : قرآن مجید، (۱۸ [الکہف] : ۸۳ تا ۱۰۱) کی تفاسیر ، خصوصاً : (۱) الرازی : تفسیر کبیر ؛ (۲) ابن کثیر ؛ تفسیر ؛ (۳) بحر المحیط ؛ (۴) لسان العرب ؛ (۵) تاج العروس ؛ (۶) النہایة (بذیل مادّۂ قرن) ؛ (۷) ابن ہشام : سیرة ؛ (۸) ابن حبیب : کتاب المحبّر ۔ انگریزی تراجم و حواشی قرآن حکیم ؛ (۹) عبداللہ یوسف علی؛ (۱۰) محمد علی؛ (۱۱) عبدالماجد دریابادی: تفسیر قرآن؛ [(۱۲) تفسیر المراغی؛ (۱۳) تفسیر القاسمی؛ (۱۴) سید قطب: فی ظلال القرآن؛ (۱۵) سید سلیمان ندوی: ارض القرآن] ؛ (۱۶) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا ، بار یازدھم، ج ۱۳، و عنوان "حصار" و بار سیزدھم، ج ۷، عنوان "در بند" ؛ [اردو تفاسیر : (۱۷) امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن ؛ (۱۸) عبدالماجد دریابادی : تفسیر ماجدی؛ (۱۹) ابوالاعلی مودودی : تفہیم القرآن؛ (۲۰) محمد ابراہیم میر سیالکوٹی : تفسیر سورۂ کہف ؛ (۲۱) حاجی رحیم بخش: تفسیر سورۂ کہف ؛ (۲۲) ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن ؛ (۲۳) محمد علی : ترجمان القرآن]۔

(عبدالماجد دریا بادی [و ادارہ])

ذُوالْقَعْدة : اسلامی ہجری تقویم کا گیارھواں مہینہ جو حرمت والے چار مہینوں اور حج کے مہینوں میں بھی شمار ہوتا ہے۔

[ادارہ]

ذُوالْکِفْل : آپ کا اسم مبارک قرآن مجید میں پیغمبروں کے سلسلے میں دو بار آیا ہے : ۲۱ [الانبیاء] : ۸۵ و ۳۸ [ص] : ۴۸) ۔ ان دونوں مقامات پر ان کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ملتی، البتہ ان کے صبر اور نیکی کی تعریف کی گئی

ہے ۔ احادیث صحیحہ بھی تفصیلات سے خالی ہیں ۔ ذکر جو کچھ ملتا ہے وہ یا تو عہد نامۂ عتیق اور اس کی بعض شروح میں ملتا ہے، یا عربی کے عام تذکروں اور کتب لغت میں (بذیل مادۂ کفل).

بڑی بحث نام سے متعلق ملتی ہے : کسی نے کہا کہ یہ یوشع نبی تھے، کسی نے کہا کہ الیاس نبی تھے اور کسی نے کہا کہ زکریا نبی تھے ۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے، مگر یہ قرآن مجید کی مذکورۂ بالا آیات کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کنعان نام کے جس ہم عصر بادشاہ کو آپ نے دعوت ایمان دی تھی اس کے لیے آپ جنت کے "کفیل" (ضامن) ہو گئے اور اسے آپ نے جنت کا کفالت نامہ (ضمانت نامہ) لکھ کر دے دیا تھا؛ چنانچہ اسی مناسبت سے آپ کا لقب ذوالکفل (صاحب ضمانت) پڑ گیا، لیکن راجح اور نسبةً معتبر قول یہ ہے کہ آپ کا شمار انبیاے بنی اسرائیل میں ہے، آپ کا نام حزقیل کا معرب ہے اور زمانہ چھٹی صدی چھٹی صدی قبل مسیح کا ہے.

ذوالکفل کا سال پیدائش تخمیناً ۶۲۲ ق-م قرار دیا گیا ہے؛ ممکن ہے کہ اس سے بھی قبل کا ہو ۔ والد کا نام عہد نامۂ عتیق میں بوزی Buzi آیا ہے، جو بیت المقدس میں ہیکل مقدس کے مجاوروں، یا اسرائیلی اصطلاح میں کاھنوں کے خاندان سے تھے ۔ ۵۹۷ ق-م میں جب بابل کے مشہور تاجدار بخت نصر نے فلسطین پر حملہ کیا تو ہزارہا قیدی وہاں سے لایا اور انھیں اپنے ملک میں آباد کیا ۔ انھیں میں حضرت حزقیل بھی تھے ۔ آپ کو نبوت اسی اسیری کے پانچویں سال عطا ہوئی، جب کہ آپ کی عمر تیس سال سے یقیناً متجاوز ہو چکی تھی ۔ بعض اسرائیلی روایتوں میں آتا ہے کہ بوزی دراصل یرمیاہ نبی ہی کا دوسرا نام تھا ۔ اگر یہ صحیح ہے تو آپ نبی ہی نہ تھے بلکہ نبی زادے بھی تھے ۔ بابل آ کر آپ کا قیام تل ابیب میں نہر کبار (Chebar) کے کنارے پر رہا، جو اس زمانے میں ایک چھوٹی سی ندی تھی، لیکن موجودہ نقشوں میں اس کا پتا نہیں چلتا ۔ آپ کی زوجۂ محترمہ بھی تھیں، جن کا بعد کو انتقال ہو گیا.

عہد نامۂ عتیق کی چھبیسویں کتاب حزقیل نبی کے نام سے موسوم ہے اور یہ حالات اسی سے جستہ جستہ حاصل کیے گئے ہیں ۔ اس کتاب میں آپ سے متعلق آخری سنہ جو مذکور ہوا ہے وہ آپ کی اسیری کا ستائیسواں سال ہے ۔ گویا آپ کے زمانۂ نبوت کے بائیس سال اس میں آ گئے ہیں.

آپ کی وفات کس طرح ہوئی ؟ بعض اسرائیلی روایتوں کے مطابق دشمنوں نے آپ کو شہید کیا ۔ انھیں روایتوں کے مطابق آپ کا مزار بغداد میں بئر نمرود کے قریب قریۂ کفل میں ہے اور صدیوں تک مرجع عام اور زیارت گاہ خلائق رہ چکا ہے، لیکن تاج العروس میں الثعلبی کے حوالے سے لکھا ہے کہ مزار ملک شام کے علاقۂ نابلس میں قریۂ کفل میں ہے.

مآخذ : (۱) قرآن مجید ; (۲) عہد نامۂ عتیق ; (۳) تاج العروس ; (۴) *Jewish Encyclopaedia* ; (۵) *Encyclopaedia Biblica* (Hastings : *Dictionary of the Bible*).

(عبدالماجد دریابادی)

ذُوالنُّون : ابوالفیض ، ثَوبان بن ابراھیم المصری، ابتدائی دور کے صوفی بزرگ، جو بالائی مصر میں بمقام اِخْمیم ۱۸۰ھ/۷۹۶ء کے لگ بھگ پیدا ہوے ۔ ان کے والد نوبیہ کے رہنے والے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ ذوالنون ایک آزاد شدہ غلام تھے۔ انھوں نے طب، علم الکیمیا اور نیرنجات کا تھوڑا بہت مطالعہ کیا تھا ۔ یونانی تعلیمات کا اثر بھی ان

پر ضرور ہوا ہوگا ۔ ان کے استاد اور مرشد سعدون مصری بتائے جاتے ہیں ۔ ذوالنون نے مکۂ مکرمہ اور دمشق کی ساحت کی اور انطاکیہ کے جنوب میں واقع لُبّان کے راہبوں سے بھی ملاقات کی ۔ انھیں سفروں میں انھوں نے زھد اور ضبط نفس کی ریاضتیں کیں ۔ معتزلہ [رک بآن] نے اُن سے معاندانہ سلوک کیا کیونکہ انھوں نے معتزلہ کے برعکس راسخ‌الاعتقاد سنیوں کی اس رائے کی تائید کی تھی کہ قرآن غیر مخلوق ہے ۔ عبداللہ بن عبدالحکم المصری نے، جس کا مسلک مالکی تھا، انھیں اس بات پر ملامت کی کہ وہ علم اسرار روحانیہ کی برملا تعلیم دیتے ہیں ۔ آخر عمر میں انھیں گرفتار کر کے بغداد میں قید کیا گیا، لیکن بالآخر خلیفہ المتوکل [رک بآن] کے حکم سے رہا ہوے اور مصر واپس آ گئے، جہاں ۲۴۶ھ/۸۶۱ء میں انھوں نے وفات پائی.

ذوالنون ''رئیس الصوفیہ'' کہلاتے ہیں ۔ وہ ایک شیخ طریقت تھے، جن کی زندگی میں بہت سے لوگ ان کے مرید ہوے اور وفات کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا ۔ سحر اور کیمیا کی چند کتابیں ان سے منسوب ہیں، جو اب بھی ملتی ہیں ؛ لیکن اُن کی صوفیانہ تعلیمات ہمیں فقط دوسرے مصنفوں کی تحریروں کے ذریعے ملتی ہیں، جن میں اُن کے نامور ہمعصر المحاسبی شامل ہیں ۔ ان کی یادگار بہت سی دعائیں اور بعض اعلیٰ درجے کی نظمیں بھی ہیں ۔ سب سے پہلے ذوالنون ہی نے صوفیہ کے عقائد بیان کیے، صوفیوں کی کیفیات (=احوال) کی باقاعدہ تعلیم دی اور صوفیوں کے ''مقامات'' یا منازل سے آگاہ کیا ؛ انھوں نے توبہ ، تہذیب نفس ، ترک دنیا اور آخرت کی طرف رجحان کی بڑی تلقین کی ہے ان کا خیال تھا کہ روحانی ترقی کے راستے میں نفس (امارہ) اصل رکاوٹ ہے، جسے قابو میں لانے کا طریقہ ریاضت اور نفس کشی ہے ۔ حق پرستی کی جستجو میں اخلاص کی بڑی اہمیت ہے ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے خلوت کی ضرورت ہوتی ہے ''کیونکہ جو شخص تنہا ہو ، اُسے بجز خدا اور کچھ نہیں دکھائی دیتا اور جب اسے بجز خدا کوئی اور دکھائی نہ دے تو منشاے خداوندی کے سوا کوئی چیز اُسے حرکت میں نہیں لاتی''.

ذوالنون پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے معرفت کے حقیقی معنی سمجھائے ۔ انھوں نے بتایا کہ ''معرفت توحید حقیقی کی صفات کے پہچاننے کا نام ہے اور یہ پہچان اولیاء اللہ کا خاصّہ ہے جو اپنے دل کے اندر ''وجہ'' اللہ کا مراقبہ کرتے ہیں، اس لیے اللہ انھیں اپنی بابت وہ کشف عطا فرماتا ہے جو دنیا میں کسی اور کو حاصل نہیں ہوتا'' ۔ عارفوں کے نزدیک ان کی اپنی کوئی زندگی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی زندگی کا تعلق واحد مطلق سے ہوتا ہے ۔ عارف کو کسی ''حال'' کی ضرورت نہیں ؛ اسے ہر حال میں فقط اللہ کی ضرورت ہے ۔ ذوالنون ''عرفان''● کا ''وجد'' سے تعلق بتاتے ہیں، یعنی وہ کشفِ حقیقت سے حاصل شدہ ''حیرت'' کا نام ہے ۔ ذوالنون عشقِ الٰہی کے لیے لفظ ''حب'' کا استعمال کرتے ہیں اور اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اس چیز کو پسند کرے جسے اللہ پسند کرتا ہے اور اس سے نفرت کرے جس سے اللہ نفرت کرتا ہے؛ لیکن ''حب اللہ'' کے دائرے سے انسان کی محبت کو خارج نہیں کرنا چاہیے کیونکہ بنی نوع انسان سے محبت کرنا حق پرستی کی اصل بنیاد ہے ۔ ذوالنون ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے پہلے پہل شراب محبت اور اس کے ساغر بھر کر اہل محبت کو پلانے کی تشبیہ استعمال کی.

ذوالنون ایک با عمل صوفی تھے ۔ انھوں نے

بالتفصیل بتایا ہے کہ روح کو منزل مقصود کی طرف بلند پروازی میں کیا کیا مراحل پیش آتے ہیں، نیز انھوں نے فنا فی‌اللہ ہو کر زندگی بسر کرنے کے صوفیانہ تصور کی صراحت کی۔

مآخذ: (۱) السلمی: طبقات الصوفیة (طبع J. Pedersen) ۱: ۲۳ تا ۳۲؛ (۲) ابو نعیم: حلیہ، ۹: ۳۳۱ تا ۳۹۵؛ (۳) عطار: تذکرة الاولیاء، طبع R. A. Nicholson، ۱: ۱۱۴ تا ۱۳۴؛ (۴) جامی: نفحات الانس، طبع Nassau Lees، ص ۱۸ تا ۳۵؛ (۵) ابن عساکر: تاریخ، ۵: ۲۷۱ تا ۲۸۸؛ (۶) L. Massignon: *Lexique technique*، ص ۲۰۶ تا ۲۱۳، ۲۳۸؛ (۷) براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۱۴۔

(M. Smith)

* **ذُوالنُّون (اَرْغُوْن):** (= ذوالنون بیگ ارغون) سندھ کے ارغون [رک باں] خاندان کا بانی تھا۔ وہ شروع میں ہرات کے شاہ حسین بایقرا کے تحت غور اور سیستان کا والی تھا۔ بعد ازاں اس نے قندھار میں خود مختاری کا اعلان کردیا اور اپنے لڑکے شاہ بیگ کی مدد سے جنوب مشرق کی طرف سندھ میں اپنا اثر و اقتدار بڑھانے لگا۔ وہ ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء میں شیبانی سے لڑتا ہوا ہرات کے نزدیک ایک جنگ میں کام آیا [رک بہ افغانستان، ۲: ۹۸۴ نیز ارغون]۔

(M. Longworth Dames)

* **ذُوالنُّوْن (بنو):** اندلس کا ایک سربرآوردہ خاندان جو اصل میں قبیلۂ ہوّارہ کے بربروں پر مشتمل تھا۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ذوالنون قدیم زَنُّون کا معرب ہے (دیکھیے ابن عذاری: البیان المغرب، ۳: ۲۷۶)، جس سے متبادل املا ذوالنون (نسبہ: ذوالنُّونی) کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ملوک‌الطوائف کے پہلے دور میں ذوالنونیوں کی حکومت قائم تھی، جس کا صدر مقام طُلَیطُلہ تھا اور مملکت کی وسعت شمال میں وادی الحجارہ اور طلبیرہ اور جنوب میں مرسیہ تک تھی۔

بنو ذی‌النون کا اصلی علاقہ طلیطلہ کے مشرق کی جانب ایک کورہ (انتظامی ضلع) شنت بریّہ (موجودہ سنتوور Santaver، جو گوادی‌ایلا Guadiela اور تاجہ Tagus کے مقام اتصال پر واقع ہے) میں تھا، جہاں محمد اوّل کے عہدِ امارت (۲۳۸ھ/۸۵۲ء تا ۲۷۳ھ/۸۸۶ء) ہی سے ہم سلیمان ابن ذی النون کو متمکن پاتے ہیں، جو السمح نام ایک شخص کی چوتھی پشت میں تھا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ السمح فتح اندلس کے وقت موجود تھا۔ الثغر الاوسط، یا جیسا کہ بعض اور جگہ آیا ہے، الثغرالجوفی کے علاقے میں اس خاندان نے سرگرمیاں دکھائیں اور وہ بھی زیادہ تر مقتدر خاندان کی مخالفت میں، جو خلافت قرطبہ کے اختتام تک جاری رہیں۔

''فتنہ'' (لفظی ترجمہ بغاوت) کے ہنگاموں ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء کے بعد ذوالنونی پہلے تو سلیمان المستعین (م ۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء) کے جھنڈے تلے جمع ہوے، لیکن پھر جلد ہی عبدالرحمن المِضْراس بن ذی النون اور اس کے بیٹے اسمٰعیل نے، جس کی بابت کہا گیا ہے کہ سلیمان نے اسے ذوالریاستین اور ناصر الدولہ کا خطاب عطا کیا تھا (ابن حیان، منقولہ ابن بسام، ۴/۱: ۱۱۰)، اپنی الگ راہ نکالی۔ ابن حیان کے بیان کے مطابق اسمٰعیل ملوک الطوائف میں پہلا شخص تھا جس نے مرکزی حکومت سے قطع تعلق کیا، اس کے بعد دوسروں نے اس کا تتبع کیا، لیکن اس کا علم نہیں کہ اس نے یہ کب اور کس طرح کیا۔ عمومًا یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے ۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء میں طلیطلہ میں قاضی ابن یعیش کے بعد حکومت کرنا شروع کی،

لیکن یہ یقیناً بہت بعد کی تاریخ ہے ۔ ابن بشکوال طبع Codera، ص ٦٢٨ نے ابن یعیش کی تاریخ وفات ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ - ۱۰۲۹ء دی ہے ۔ ہمارے پاس اسمعیل کا طلیطلہ میں ایک کتبہ مؤرخہ ۴۲۳ھ/۱۰۳۲ء بھی ہے، جس میں اس کے ذوالریاستین (دیکھیے بیان بالا) اور الظافر (= ظفرمند) کے خطاب لکھے ہوئے ہیں ۔ یہ کتبہ لازمًا اس کے تخت نشین ہونے کے بعد کا ہے، '*Inscriptions arabes d'Espagne* : E. Lévi-Provençal ص ٦٦ ۔ طلیطلہ کا بادشاہ ہو کر اسمعیل ہر طرف سے مشکلات میں گھر گیا، جن میں عیسائیوں سے جنگ بھی شامل ہے (ابن سعید : المغرب، ۲ : ۱۵ تا ۱٦) ، لیکن اس نے اپنے منصب کو سنبھالے رکھا اور ۴۳۵ھ/۱۰۴۳ء تک سلامت رہا اور اس کے بعد اس کا بیٹا یحیی جانشین ہوا ، جو المأمون کہلاتا تھا۔

یحیی المأمون پر اس کے عہد حکومت کے شروع ہی میں سرقسطہ کے سلیمان بن ہود نے حملہ کر دیا اور آگے چل کر وہ اور ابن ہود مختلف اوقات میں عیسائیوں کے حلیف بنتے رہے، جس کی وجہ سے عیسائیوں کو بغیر کسی مزاحمت کے مسلمانوں کے علاقے میں عملاً دخل اندازی کا موقع مل گیا ۔ ۴۳۸ھ/۱۰۴٦ء میں اس کے حریف کا انتقال ہو جانے سے اسے ان پریشانیوں سے کم از کم عارضی طور پر نجات مل گئی اور اس سے اگلے عشروں میں المأمون کو دوسری طرف توجہ کرنے کی مہلت مل گئی ۔ اس نے مشرقی اندلس کے معاملات میں مداخلت کی اور اس سے خاصا فائدہ اٹھایا ۔ ۴۵۷ھ/۱۰٦۵ء میں المنصور بن ابی عامر کی اولاد سے بلنسیہ [رک باں] چھین لیا ۔ ۴٦۴ھ/۱۰۷۲ء میں اس نے الفانسو Alfonso ششم کا استقبال کیا ، جو اپنے بھائی سانکو حاکم قشتالیہ سے (Golpejera)Volpejares کی لڑائی میں شکست کھا کر بھاگا تھا اور اسے نو ماہ تک طلیطلہ میں اپنے ہاں مہمان رکھا ۔ المأمون کی آرزوؤں کا مرکز سابق دارالخلافہ قرطبہ تھا، جس پر ۴٦۱ھ/۱۰٦۹ء تک جہوریوں [رک بہ جہوریہ] کا قبضہ رہا ۔ ابن ہود کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے اس نے مجبور ہو کر کاذب ہشام کے دعوائے خلافت کی تائید کی، جسے اشبیلیہ کے عبادیوں کی حمایت حاصل تھی، حالانکہ اس کے باپ الظافر نے اسے تسلیم کرنے سے ہمیشہ انکار کیا تھا ۔ لیکن اس مصالحت کے باوجود اس نے قرطبہ پر، جو ۴٦۷ھ/۱۰۷۴ - ۱۰۷۵ء میں عبّادیوں کے ہاتھ لگ گیا تھا، اسی سال اپنی موت سے تھوڑا عرصہ ہی پہلے قبضہ جما لیا۔

طلیطلہ میں المأمون کا جانشین اس کا پوتا یحیی القادر ہوا، جس کی نا اہلی بہت جلد اس امر سے ظاہر ہوگئی کہ اس نے وزیر ابن الحَدِیْدی کو، جو اب تک ذوالنونیوں کی حکومت کا اصلی پشت و پناہ چلا آیا تھا، قتل کرا دیا ۔ قرطبہ اور بلنسیہ دونوں القادر کے ہاتھ سے نکل گئے ۔ اس کے بعد اندرونی انتشار اور دیگر ملوک الطوائف کی مخالفتوں سے تنگ آ کر اس نے یہ خطرناک قدم اٹھایا کہ الفانسو ششم سے مدد کی درخواست کر دی ۔ عیسائی مسلح فوج کی مدد سے وہ دوبارہ طلیطلہ میں داخل ہوا، جسے وہ چھوڑنے پر مجبور ہو گیا تھا ۔ اس کے بعد اس نے الفانسو کو طلیطلہ دے دیا اور اس کے معاوضے میں الفانسو نے اسے بلنسیہ میں متمکن کر دیا ، مگر ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں اسے قتل کر دیا گیا ۔ القادر کے ساتھ ہی ذوالنونیوں کی حکومت کا بھی خاتمہ ہو گیا ۔ ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں خود طلیطلہ پر عیسائیوں کا قبضہ ہو چکا تھا۔

ذوالنونی خداداد اوصاف میں عبادیوں کے برابر نہ تھے۔ اس خاندان کا شاید ایک ہی فرد ادب میں ممتاز ہوا، اور وہ اسمٰعیل الظافر کا بھائی ارقم بن ذی النون تھا (ابن سعید: کتاب مذکور، ص ۴۱)۔ ابتدا میں ان کے دربار میں ماہر شاعروں کا فقدان معلوم ہوتا ہے (ابن بسام: کتاب مذکور، ص ۱۱۱، ۱۱۴)۔ یہ صورت حال یحیٰی المأمون کے عہد میں یقیناً بالکل بدل گئی ہوگی، کیونکہ ہمیں بہت سے ادبا و فضلا کے نام معلوم ہیں جو ذوالنونیوں کی سرپرستی میں پھلے پھولے۔ انھیں میں سے تاریخ کی ایک بیش قیمت کتاب طبقات الامم کا مصنف قاضی صاعد [الاندلسی] ہے، اور مشہور ہئیت دان الزرقالہ (Azarchiel) ہے، جسے یحیٰی المأمون نے طلیطلہ میں غالباً اپنی بعض تعمیرات کے سلسلے میں مہندس (انجینیئر) مقرر کیا تھا۔ یحیٰی المأمون کی عیش پسندی (اَلْاِعْذَار الذنّونی = دعوت رسم ختنہ) کے کلمے سے ظاہر ہے اور ضرب المثل بن چکی ہے۔ یہ وہ دعوت تھی جو المأمون نے اپنے پوتے کی رسم ختنہ منانے کے وقت دی (ابن بسام، ۴/۱: ۹۹ ببعد میں ایک عینی شاہد کا بیان، جسے E. Lévi-Provençal نے Islam d'Occident ص ۱۱۹ تا ۱۲۰ میں اپنے لفظوں میں لکھا ہے)۔

مآخذ: (۱) ابن بسام: الذخیرۃ فی محاسن اھل الجزیرۃ، مطبوعۂ قاہرہ، ۱۳۶۴ھ/۱۹۴۵ء، ۴/۱: ۹۹ تا ۱۳۲، نیز ۲/۱: ۱۲۴ تا ۱۲۹؛ (۲) ابن سعید: المُغْرِب فی حُلَی المَغْرِب، طبع شوقی ضیف (ذخائر العرب، سلسلہ ۱۰)، ۲: ۱۱ تا ۱۴؛ (۳) ابن عذاری: البیان المغرب، ۳، طبع E. Lévi-Provençal، پیرس ۱۹۳۰ء: ۲۷۶ تا ۲۸۳، نیز ۲۶۶ تا ۲۶۷؛ (۴) ابن الخطیب: اعمال الاعلام، طبع E. Lévi-Provençal، رباط، ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۲۰۴ تا ۲۱۰؛ (۵) المقری: نفح الطیب، لائڈن، ۱: ۱۲۶ ببعد، ۲۸۸ و ۲: ۲۷۶ ببعد، ۲۷۸؛ (۶) E. Lévi-Provençal: *Alphonse VI et la prise de Tolède*، در *Islam d'Occident* (*Islam d'Hier et d'Aujourd'hui* جلد ۷، ص ۱۰۹ تا ۱۳۵ سے بار دوم، جلد ۱۲، ۱۹۳۱ء، ص ۳۳ تا ۴۹)؛ (۷) D. M. Dunlop: *The Dhunnunids of Toledo*، در *JRAS*، ۱۹۴۲ء، ص ۷۷ تا ۹۶؛ (۸) وہی مصنف: *Notes on the Dhunnunids of Toledo*، در *JRAS*، ۱۹۴۳ء، ص ۱۷ تا ۱۹؛ (۹) A. Prieto y Vives: *Los Reyes de Taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۵۲ تا ۵۵، ۱۳۳ تا ۱۳۵، ۲۱۳ تا ۲۱۹ (زیادہ تر سکّوں کے متعلق)؛ (۱۰) G. C. Miles: *Coins of the Spanish Mulūk al-Ṭawā'if*, *Hispanic Numismatic Series*، سلسلہ ۳، American Numismatic Society، نیویارک ۱۹۵۴ء، ص ۱۲۲ تا ۱۳۴؛ (۱۱) Daniel of Morley: *Liber de naturis inferiorum et superiorum*، طبع K. Sudhoff، در *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*، ۸، ۱۹۱۸ء: ۳۳ (بارھویں صدی عیسوی کے ذوالنونیوں کے تعمیراتی کارناموں سے متعلق لاطینی حوالہ)۔

(D. M. DUNLOP)

*ذُونُوَاس: یوسف اشعر، زمانۂ قبل از اسلام میں یمن کا ایک بادشاہ جو تُبَّع خاندان سے تھا۔ عربی کتبِ انساب و تاریخ میں عموماً زُرْعَۃ بن تِبّان (= تبّع) ابوکرب اسعد کے نام سے مشہور ہے۔ الدینوَری نے زرعۃ بن زید بن کعب۔ ۔ ۔ تحریر کیا ہے (الاخبار الطوال، اردو ترجمہ، ص ۱۵۸)۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا نام ذونواس اس لیے پڑا کہ اس کے ماتھے پر بالوں کی ایک لٹ لہراتی رہتی تھی۔

ذونواس نے اپنی نو عمری کے زمانے میں یمن کے ایک بد کردار اور بد فطرت شخص لَهیْعه (= لَخْیعه) بن یَنوف کو قتل کر کے بڑا نام پیدا کیا ۔ لهیعه اپنی غلط کاری کے باعث شاهی خاندان کے بعض افراد کے لیے مصیبت بنا هوا تھا ۔ ذونواس کی جرأت و همت اور شجاعت و مردانگی کے پیش نظر حِمْیریوں نے اسے تخت سلطنت پیش کر دیا ؛ چنانچه ذونواس نے تقریباً اڑتیس برس تک حکومت کی ۔

ذونواس آتش پرست تھا ۔ یهودیوں کی کوششوں سے اس نے یهودی مذهب اختیار کر لیا (الأخبار الطوال) ۔ یه بھی کہا جاتا هے که اس کی ماں نے اسے یهودیت کی تعلیم دی تھی ۔ بهر حال ذونواس نے یهودی مذهب اختیار کرنے کے بعد اپنا نام یوسف رکھ لیا (ابن حزم : جمهرة انساب العرب ، ص ۴۳۸) ۔ اهل یمن کو بھی یهودیت کی دعوت دی اور جس نے انکار کیا اس کا سر اڑا دیا گیا ۔ پھر کچھ عرصه گذرنے کے بعد ذونواس نے عیسائی ملک نجران پر حمله کیا ۔ اهل نجران کو مغلوب کرنے کے بعد انهیں یهودیت کی دعوت دی ۔ یهودی مذهب قبول نه کرنے کی صورت میں اکثر اهل نجران کو موت کے گھاٹ اتار دیا ۔ کہا جاتا هے که ذونواس نے تقریباً بیس هزار عیسائیوں کو قتل کر دیا اور کھائی کھود کر انهیں نذر آتش کر دیا (ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۲ : ۱۳۱) ۔ قرآن مجید کی سورة البروج میں بھی اس المیے کی طرف اشاره هے [رک به اصحاب الاخدود] ۔ ابن حزم نے بھی ذونواس کے نسب کا ذکر کرتے هوے اهل نجران کے قتل عام کا بھی ذکر کیا هے (جمهرة انساب العرب ، ص ۴۳۸) ۔ ذونواس نے حیره کے بادشاه المنذر کو دعوت دی که وه بھی اس کی طرح یهودیت قبول کر کے عیسائیوں کو نیست و نابود کر دے ۔ پھر اس نے یهودی تعصب کے تحت عیسائیوں پر وحشیانه حملے شروع کر دیے اور هزارها عیسائیوں کو ته تیغ کر دیا ۔ یهودیوں نے عیسائیوں پر جو ظلم ڈھائے ان میں ذونواس کے مظالم بھی کچھ کم نهیں هیں ۔ یورپی مآخذ بالخصوص پاپائی ادب میں ذونواس کے مظالم کا خاصا ذکر آتا هے (دیکھیے J. Rychmans : *Persécution* ؛ وهی مصنف : *Muséon* ؛ Guidi : *Lettera*).

مآخذ : (۱) J. B. Bury : *Later Roman Empire*، ج ۲ ؛ (۲) A. Moberg : *The Book of the Himyarties*، Lund ۱۹۲۴ء ؛ (۳) Sidney Smith : *Events in Arabia in the 6th Century*، در *BSOAS*، ۱۶/۳، ۱۹۵۴ء : ۴۲۵ تا ۴۶۸ ؛ (۴) ابن مُنَبّه : التیجان ، حیدر آباد ؛ (۵) ابن خلدون : العبر ، قاهره ۱۹۳۶ء ؛ (۶) الطبری ، قاهره ۱۹۳۹ء ؛ (۷) الهمدانی : الاکلیل ، ج ۸ ؛ (۸) A. E. Wallas : *History of Ethiopia*، لنڈن ۱۹۲۸ء ؛ (۹) E. Glaser : *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib*، ۱۸۹۷ء ؛ (۱۰) Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber zur zeit der Sasaniden* ؛ (۱۱) G. Ryckmans : *Répertoire d'epigraphie sémitique*، ج ۴ تا ۷ ؛ (۱۲) J. Ryckmans : *Institutions monarchiques en Arabie méridionale*، ۱۹۵۱ء ؛ (۱۳) وهی مصنف : *La Persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*، ۱۹۵۶ء ؛ (۱۴) I. Guidi : *Della lettera di Simeone vescovo di Beth Arsam*، در *Rend. C. Lincei*، ۱۸۸۱ء ؛ (۱۵) *Corpus Inscriptionum Semiticarum*، ج ۴ (مختصر CIH) ؛ (۱۶) H. Philby : *Background of Islam*، اسکندریه ۱۹۴۷ء ؛ (۱۷) الدینوری : الاخبارالطوال، اردو ترجمه،

مرکزی اردو بورڈ لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۱۵۸ تا ۱۵۹ ؛ (۱۸) آآ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ.

[ادارہ]

* **ذَوّاق** : رک بہ چاشنا گیر .

* **ذُوالہِمّہ**: یا ذات الہِمّۃ، عربوں کی شجاعت کی ایک داستان کی ہیروئن - ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء کے اڈیشن میں اس داستان کا نام حسب ذیل دیا ہوا ہے : سیرۃ الامیرۃ ذات الہمّۃ و ولدہا عبدالوہّاب و الامیر ابو (کذا) محمد البطال و عقبۃ شیخ الضلال وشوُمدُرِس المحتال، جس کی ضمنی عنوان میں یوں تشریح کی گئی ہے: "عربوں اور اموی و عباسی خلفا کی سب سے بڑی تاریخ ، جو عربوں اور ان کی جنگوں کی تاریخ پر مشتمل ہے اور ان کی حیرت انگیز فتوحات بھی اس میں شامل ہیں"۔ کتاب کا نام اس طرح بھی آیا ہے : سیرۃ المجاہدین و ابطال الموحدین الامیرۃ ذو (کذا) الہمۃ و عبدالوہاب وغیرہ (فہرست مخطوطات وی انا، طبع Flügel، ۲ : ۱۳؛ نیز دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۲ : ۶۵ ؛ سرکیس : معجم المطبوعات، عمود ۱۰۰۸) - اس داستان کا خصوصی موضوع بوزنطیوں کے خلاف عربوں کی جنگ ہے، جو عہد اموی سے شروع ہو کر الواثق کی خلافت کے اختتام تک جاری رہی - بالفاظ دیگر اصل میں یہ پہلی، دوسری اور تیسری صدی ہجری پر حاوی ہے، لیکن بعد کے واقعات پر بھی روشنی ڈالتی ہے - اگرچہ اس داستان کی عمومی خصوصیت تو یہی ہے لیکن اس کی جزوی خصوصیت، جو اہمیت میں کچھ کم نہیں، یہ بھی ہے کہ یہ دو عرب قبائل بنو کلاب اور بنو سلیم کی باہمی مناقشت کی بھی تاریخ ہے اور [ذوالہمّۃ کی] سیرت نیز دوسرے ممتاز کرداروں کے طریق عمل میں جو طرح طرح کے نشیب و فراز آتے ہیں اُن کی تہ میں یہی رقابت کارفرما ہے اور اس لحاظ سے اُسے بجا طور پر قبیلۂ بنو کلاب کی داستان شجاعت کہا جا سکتا ہے - جس اڈیشن کا اُوپر ذکر کیا گیا ہے اس کے صفحات کی تعداد ۵۰۸۴، تقطیع ۱/۸ اور فی صفحہ ۲۷ سطریں ہیں۔ کل سات جلدیں ہیں، جن میں ہر ایک کے دس اجزا ہیں اور ہر جز کے چونسٹھ صفحات ہیں (جز ۶۹ اور ۷۰ کے سوا، جن کے صفحات علی الترتیب ۹۲ اور ۱۵۸ ہیں).

داستان کی ہیروئن کا نام مختلف شکلوں میں نمودار ہوتا ہے - اسے اکثر صرف دَلْہَمہ یا الدَّلْہَمہ کہا گیا ہے اور ممکن ہے کہ اس کا اصل نام یہی ہو، جو دلہم کی تانیث ہے اور دلہم ایک مشہور اسم علم اور لقب ہے، جس کے اصل معنی "بھیڑیا" ہیں - اس کی بابت خیال کیا گیا ہے کہ یہ ذو سے شروع ہونے والے ایک نام کی سوقیانہ ترکیب ہے (قب ابوال [اور بنوال]، جو بگڑ کر بل ہوگئے) - اور جو دوبارہ ترتیب سے ذوالہمہ ہوا، اور یہاں چونکہ ایک عورت کے لیے استعمال ہوا ہے اس لیے ذات الہمہ ہوا ، یعنی ایک عالی ہمت عورت۔ مطبوعہ نسخے اور مختلف مخطوطات میں یہ سب شکلیں ایک ساتھ استعمال کی گئی ہیں، یہاں تک کہ ذوالہمۃالدلہمۃ یا ذوالدلہمۃ بھی آیا ہے۔ اس داستان کی زیادہ تر شہرت دِلْہَمّہ کے نام سے ہے - اگرچہ اس کے متعدد کرداروں کے اصل مسمّی تاریخی ہیں، لیکن خود ہیروئن کا وجود تاریخ میں کہیں نہیں ملتا.

داستان کے محتویات : اس کی ابتدا اموی عہد میں اس مناقشت کے بیان سے ہوتی ہے جو حجاز میں دو قَیسی قبائل، بنو کِلاب اور بنو سُلَیم، کے درمیان چل رہی تھی؛ اول الذکر عامر بن صَعْصَعہ کے گروہ سے تعلق رکھتا تھا، جو ہوازن کی ایک شاخ تھا، اور ہوازن اور بنو سُلَیم قیس عَیْلان کی دو بڑی شاخیں تھیں - بنو کلاب کا سردار جُنْدَبَۃ بن الحارث

ابن عامر بن خالد بن صعصعہ بن کلاب تھا اور بنو سلیم کا سردار مروان بن الہیثم تھا ۔ یہ مروان اموی خلیفہ کا منظور نظر تھا اور اگرچہ نمایاں کارگزاریوں کی بدولت جَنْدبہ نے بڑی ناموری حاصل کر لی تھی، پھر بھی عرب افواج کی امارت (قیادت) مروان کے پاس ہی تھی : تاہم جندبہ کی وفات کے بعد اس کے فرزند الصحصاح نے مَسْلَمہ بن عبدالملک سے دوستی گانٹھ لی ۔ واقعہ یہ ہوا کہ خلیفہ عبدالملک بن مروان کی دختر اور مسلمہ بن عبدالملک کی بہن پر، جب وہ حج کر کے واپس آ رہی تھیں، بدوی لٹیروں نے حملہ کر دیا تھا اور صحصاح نے اس کی جان بچائی ۔ مسلمہ نے احسان کے بدلے میں اپنی کوشش سے صحصاح کو عرب افواج کی امارت دلوا دی۔ اس کے بعد مسلمہ کی قسطنطینیہ کے خلاف عظیم مہم میں صحصاح عرب قبائل کے سردار کی حیثیت سے اس کے ساتھ تھا ۔ اسی مہم کے دوران میں ایک قلعے کے اندر صحصاح کو رومانی واقعات پیش آئے (الف لیلۃ و لیلۃ میں عمرالنعمان کی اس سے ملتی جلتی ایک کہانی میں قلعے کے بجائے خانقاہ مذکور ہے) ۔ اس قلعے میں ایک یونانی شہزادی رہتی تھی، جو کچھ اظہارِ مزاحمت کے بعد صحصاح پر عاشق ہوگئی اور صحصاح اسے اٹھا کر لے گیا ۔ قسطنطینیہ کے شہنشاہ لیو Leo، اس کے سپہ سالاروں اور حلیفوں کے خلاف نبرد آزمائیوں میں صحصاح نے سب سے بڑھ کر داد شجاعت دی ۔ ان حلیفوں میں سے ایک گرجستان کی ملکہ بَنْطُوس بڑی تھی ۔ شمّاس راہب کی شیطانی عیاریوں کا توڑ کر کے صحصاح مَسْلَمہ کے ساتھ شہر میں بحیثیت فاتح داخل ہوا، وہاں ایک مسجد تعمیر کرائی اور شمّاس کو سولی پر لٹکا دیا۔

آگے چل کر داستان میں صحصاح کے دیگر عورتوں سے صحرا میں پیش آنے والے واقعات کا ذکر ہے۔ان میں سے ایک عورت جِنّیہ [خوبصورت اور عیّار] تھی۔ پھر صحصاح کی وفات کا ذکر ہے، جو شکار کھیلنے میں ہوئی۔ پھر اس کے دو بیٹوں ظالم اور مظلوم میں اس کی جانشینی کی بابت جنگ کا، نیز ظالم کے ہاں ایک لڑکے اور مظلوم کے ہاں فاطمہ نام کی ایک لڑکی پیدا ہونے کا ذکر آتا ہے ۔ فاطمہ کو اس کی انّا اور رضاعی بھائی مَرْزُوق سمیت بنوطیّیٔ کے لوگ چھاپا مار کر لے گئے۔ فاطمہ کی پرورش بنوطییٔ میں ہوئی اور وہ چل کر ایک خوفناک جنگجو مرد نما عورت بنی اور اسے دلہمہ (ذات الہمۃ) نام دیا گیا ۔ اس کے بعد کئی عجیب واقعات پیش آئے، جو اتنے طویل ہیں کہ یہاں بیان نہیں کیے جا سکتے، تا آنکہ فاطمہ اپنے قبیلے میں واپس آ گئی اور اپنے جنگی کارناموں سے سارے قبیلۂ کلاب کو محو حیرت کر دیا ۔ انھیں حالات میں وہ انقلاب رو نما ہوا جس کی بدولت زمام سلطنت عباسیوں کے ہاتھ میں چلی گئی۔ بنو سلیم کا امیر اس وقت عبداللہ (عبیداللہ) بن مروان تھا، جس نے عباسیوں کی حمایت کی اور المنصور سے قبائل کی سرداری حاصل کر لی، جو اس وقت سے الصحصاح کے جانشینوں کے ہاتھ سے نکل گئی ۔ بنو کلاب شروع میں تأمل کرتے تھے، مگر دلہمہ نے انھیں نئے خاندان کی حمایت کرنے پر آمادہ کیا۔ بوزنطیوں نے حکمران خاندان کی اس تبدیلی سے فائدہ اٹھاتے ہوے پہل کی اور جنگ چھڑ گئی اور خلیفہ کی درخواست پر بنو کلاب اور بنو سلیم دونوں نے عبیداللہ کی سرداری پر راضی ہو کر اس جنگ میں حصہ لیا ۔ انھوں نے شہر آمد کو آزاد کرا لیا، مطلیہ پر قبضہ کر لیا اور سرحد کی حفاظت کے لیے بنو سلیم نے ملطیہ میں اور بنو کلاب نے اس کے قریب ہی حصن الکوکب میں مورچے بنا لیے۔

حالات کے یہ صورت اختیار کرنے کے بعد یہ واقعہ ہوا کہ بنو کلاب کے امیر ظالم کے فرزند، یعنی دلہمہ کے چچا زاد بھائی الحارث کا داستان کی باغی ہیروئن دلہمہ پر، جو محبت اور شادی کے نام سے کوسوں بھاگتی تھی، قابو چل گیا ۔ اس میں اس نے ایک دوا (بنج = بھنگ) سے مدد لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہیروئن ایک بچے عبدالوہاب کی ماں بن گئی ۔ جن عجیب حالات میں یہ حمل قرار پایا تھا ان کی بنا پر اس بچے کا رنگ بالکل کالا تھا ۔ عبدالوہاب کو اس کی ماں نے تعلیم دی ۔ جوان ہونے پر وہ بنو کلاب اور سیاہ فام لوگوں کا سردار بن گیا، جنھوں نے اس کی سرکردگی میں ایک الگ گروہ بنا لیا ۔ یہی عبدالوہاب اس داستان کا ہیرو بنا اور بوزنطیوں کے خلاف لگاتار لڑائیوں میں اس نے بڑا نام پیدا کیا ۔ اس کا دست و بازو البطال تھا، جو بنو سُلیم سے تھا اور قاضی عُقبہ کا شاگرد تھا ۔ عبدالوہاب کی کارگزاریوں میں البطال کا بڑا ہاتھ تھا، لیکن وہ ہتیار کی قوت کے بجاے عیاری اور چالاکی پر زیادہ اعتماد رکھتا تھا ۔ بنو کلاب اور بنو سلیم کے درمیان دائمی مناقشت میں البطال نے بنو کلاب کی طرفداری اختیار کی اور ملطیہ کو چھوڑ کر بنو کلاب کے قلعے میں آ گیا اور قاضی عقبہ کا جانی دشمن بن گیا ۔ یہ قاضی پوشیدہ طور پر عیسائی ہو گیا تھا اور اسلام سے غداری کر کے بوزنطیوں کی سب سے گراں قدر خدمات انجام دے رہا تھا ۔ ملطیہ کا امیر اور قبائل عرب کا سردار اس وقت عمرو بن عبداللہ (عبیداللہ) تھا ۔ اگرچہ عبدالوہاب سے اس نے اخوت کا عہد و پیمان کر رکھا تھا اور دلہمہ نے اسے بوزنطیوں اور اُن کے حلیف مرتد ''عیسائی عربوں'' کے پنجے سے چھڑایا تھا، پھر بھی وہ در پردہ بنو کلاب اور اُن کے سرداروں سے دشمنی رکھتا تھا ۔ مرتد عیسائی عرب وہ جتھا تھا جسے دلہمہ کا چند روزہ خاوند الحارث بہکا کر یونانی علاقے میں لے گیا اور اُنھیں قیصر روم کی خدمت پر مامور کر دیا تھا ۔ اگر عقبہ اور مرتد عیسائی عرب بوزنطیوں کے بہت کارآمد مدد گار ہو گئے تھے تو بوزنطی علاقے میں مسلمانوں کا بھی اسی طرح کا ہواخواہ ایک مختصر خفیہ مسلم گروہ موجود تھا، جسے قیصر کے نجی حاجب مارس اور اس کے بھائی اور بہن نے منظم کر رکھا تھا ؛ اسی طرح ملطیہ کے قریب بھی یانس نام ایک شخص مسلمانوں کا حلیف تھا ۔ وہ قیصر کے خاندان سے اور یونان کے ایک قلعے کا حاکم تھا، جسے اس نے مسلمانوں کے تصرف میں دے دیا تھا۔

المہدی کے عہد حکومت میں مَرْج العُیُون کے مقام پر قیصر تھیوفیلس Theophilus سے ایک بڑا جنگی مقابلہ ہوا ۔ اس کے بعد داستان گو المہدی کی وفات کا ایک رومانی انداز میں ذکر کرکے ہمیں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں لے جاتا ہے، جسے وہ المہدی کا بلا واسطہ جانشین قرار دیتا ہے اور بوزنطیہ میں تھیوفیلس کے فرزند مینوئل Manuel کا عہد آ جاتا ہے ۔ یہی وقت تھا جب البطّال اور عقبہ کے درمیان شدید کشمکش شروع ہوئی؛ ہر ایک اس کوشش میں تھا کہ اپنے دشمن کو پکڑ کر موت کے گھاٹ اتارے ۔ اُدھر بنو سلیم، ان کا سردار اور خلیفہ ، تینوں عقبہ کے حامی اور مدافع تھے اور اگرچہ دلہمہ، عبدالوہاب اور البطال نے اس کے دغا باز ہونے کا ثبوت پیش کر دیا تھا، مگر انھوں نے عقبہ کو غدار ماننے سے انکار کر دیا تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنو کلاب جنگ میں حصّہ لینے پر مجبور ہو گئے ۔ اس کے متعدد اسباب تھے : (۱) وہ اس صورت حال کو بہتر بنانا چاہتے تھے جو بوزنطیوں کے ملطیہ پر قبضہ کرنے

بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ جانے سے نازک ہو گئی تھی ؛ (۲) قیصر اور خلیفہ دونوں غیر فطری طور پر اس وقت بنو کلاب کے خلاف متحد ہو گئے تھے، چنانچہ وہ ان کے خلاف لڑنے پر تل گئے؛ (۳) وہ چاہتے تھے کہ بوزنطیہ سے آگے دور دراز ممالک میں نکل جائیں تاکہ عبدالوهاب کی زوجہ اور دختر کو رہا کراسکیں ۔ کچھ واقعات، جو یہاں بیان نہیں کیے جا سکتے، اسے مغربی ممالک کے اندر تک لے گئے جہاں سے وہ ایک فرنگی بادشاہ کو مسلمان بنا کر اپنے ساتھ لایا ۔ اس کے کچھ دن بعد وہ سر زمین ''المغرب'' میں گیا اور وہاں سے بربر کا ایک فوجی دستہ بنا کر ساتھ لایا ۔ اس کے بعد بنو کلاب اور بنو سلیم دونوں قبیلوں کے درمیان صلح ہو گئی اور دونوں نے مل کر بوزنطیہ پر درۂ کیلیکیا (Cilician gates) کے قریب فتوحات کیں، ملطیہ کو دوبارہ واپس لے لیا اور لڑائی بند کر دی۔

اس کے بعد داستان‌گو ہارون الرشید کی وفات کے بعد اس کے دو بیٹوں الامین اور المأمون کے درمیان لڑائی کے حالات بیان کرتا ھے، جس میں بنو کلاب الامین کے خلاف لڑے اور بنو سلیم نے اس کی تائید کی ۔ امرائے بنی کلاب کو بغداد بلایا گیا اور البطال کے سوا جو بھاگ کر بچ گیا تھا، سب کو عمرو نے ملکۂ زُبَیدہ کے اشارے پر گرفتار کرلیا، جو یہ سب کچھ عقبہ کے ایما پر کررھی تھی ۔ اس کے بعد ایک طرف بنو سُلَیم اور دوسری طرف بنو کلاب و بنو عامر کے درمیان زبردست خانہ جنگی شروع ہو گئی، جس میں بنو سُلَیم کو عراقی افواج کی کمک بھی حاصل تھی ۔ آخرکار بنو کلاب، جو بنو سلیم اور عباسی افواج پر غالب آ گئے تھے، بغداد پہنچے، قلعے پر حملہ کیا، امرائے بنی کلاب کو رہا کیا اور الا۔ ن کو قیدی بنا لیا ۔ اگرچہ دلہمہ اور عبدالوهاب نے اسے رہا کر دینے پر آمادہ کرلیا، پھر بھی بنو کلاب کے کچھ لوگ المأمون کے حامی رہے۔

قیصر میخائیل Michael نے، جو مینوئل Manuel کا جانشین تھا، الامین اور المأمون کے تنازع جانشینی سے فائدہ اٹھاتے ہوے عقبہ کے مشورے پر دشمنی پیدا کر لی ۔ المأمون، جس کی البطال نے حمایت کی تھی، تخت نشین ھوا، اور دلہمہ، عبدالوهاب اور ان امرا کو جنھوں نے الامین کی طرف داری کی تھی، گرفتار کر لیا ۔ عقبہ کے غیر مخلصانہ مشورے کے مطابق، جو قیصر سے خفیہ ساز باز رکھتا تھا، جب خلیفہ الرقہ کی سمت روانہ ہو گیا تو وہاں اپنے حمایتی بنو کلاب سمیت جو اس کے ہمراہ تھے، گرفتار کر لیا گیا ۔ ان سب کو قسطنطینیہ بھیج دیا گیا ۔ البطال نے دلہمہ کو تو فوراً رہا کر دیا اور دوسرے امرا ایک جنگ چھڑ جانے سے رہا ہو گئے، جو ایک بادشاہ کُشانوش نام نے اسی وقت قیصر کے خلاف چھیڑ دی تھی ۔ کشانوش باپ کی طرف سے بلغاریوں کے بادشاہ (البرِّ جان) کا پوتا اور ماں کی طرف سے نسطوری (Nestor) مغلبیون (Maghlabites) کی نسل سے تھا ۔ کشانوش نے قسطنطینیہ پر قبضہ کر لیا اور پھر اپنی نوبت پر خود مسلمانوں کے خلاف لڑائی شروع کر دی اور آگے بڑھتا ہوا بصرے تک پہنچ گیا ۔ آخر کار بنو کلاب نے اسے گرفتار کر لیا اور خود دلہمہ نے اس کا سر قلم کیا ۔ بنو کلاب کی بدولت قیصر آزاد ہوا اور وہ پھر اپنے تخت پر بحال ہو گیا ۔ اس کے بعد قیصر نے فیصلہ کیا کہ وہ آئندہ بنو کلاب کو خراج ادا کرے گا جو وہ اس سے پہلے خلیفہ کو دیا کرتا تھا ۔ یہ ایک ایسا اقدام تھا جس کی وجہ سے بنو کلاب کے خلاف [خلیفہ کو] حسد پیدا ہو گیا ۔ بہر حال قیصر نے خلیفہ کے خلاف لڑائی پھر شروع کر دی، تاھم بنو کلاب

کی مدد سے خلیفہ نے حالات پر قابو پا لیا ۔ اس کے بعد بنو کلاب نے بہت جلد نئی معرکہ آرائیاں شروع کر دیں ۔ اب کے انھوں نے طرسوس کے امیر علی الارمنی کی مدد سے سمندری راستے سے ایک دور دراز جزیرے کے بادشاہ پر حملہ کر دیا، جس کا نام قراقونہ تھا اور جس نے کچھ کلابی عورتوں کو قید کر رکھا تھا۔ اتنے میں خبر پہنچی کہ المأمون، جو قسطنطینیہ کا محاصرہ کرنے کے لیے آگے بڑھ رہا تھا، فرنگیوں کی مدد سے گرفتار کر لیا گیا ھے ۔ یہ سن کر بنو کلاب اسے رہا کرانے کے لیے دوڑ پڑے اور بحری لڑائی لڑ کر شہر کا محاصرہ کر لیا ۔ انھوں نے قیصر کو گرفتار کر لیا اور اس فوج کی مدد سے جو آئندہ کے خلیفہ المعتصم کی قیادت میں ان کی کمک کے لیے آئی تھی المأمون کو قید سے رہا کرا لیا، مگر المأمون عقبہ کے ھاتھ سے زخمی ھوچکا تھا، جس کے سبب اس نے وفات پائی ۔ اس کے بعد المعتصم نے عنان حکومت سنبھالی اور البطال کی درخواست پر قیصر میخائیل کو اس شرط پر رہا کر دیا کہ وہ خراج ادا کرے گا۔ اس کے بعد ملطیہ واپس جانے کا حکم دیا اور وھاں پہنچ کر بنو کلاب اور بنو سلیم کے درمیان عارضی طور پر صلح کرا دی اور کچھ دن بعد بغداد آیا۔

لیکن تھوڑے ھی دن گذرنے پائے تھے کہ امیر عمرو نے اسے بہلا پھسلا کر بنو سلیم اور عقبہ کا حمایتی بنا لیا ۔ وہ بوزنطیہ پر چڑھائی کرنے کے ارادے سے ملطیہ پہنچا اور دلہمہ، عبدالوھاب اور امرائے بنی کلاب کو گرفتار کر لیا اور تھوڑے ھی دن بعد البطال کو بھی پکڑ لیا ۔ اسی اثنا میں عمرو نے عقبہ کو چھوڑ دیا، اسے البطال نے بہت دن تک تلاش کرنے کے بعد آخرکار پکڑ لیا ۔ بنو کلاب کی یہ کوشش کہ قیدیوں کو بغداد کے راستے میں چھڑا لیں، المعتصم اور عمرو کی افواج کے فائق ھونے کے باعث ناکام ھو گئی ۔ بنو کلاب ان واقعات کے بعد بنو سلیم اور عمرو کے مقابلے میں بے دست و پا نظر آتے ھیں ۔ بنو کلاب اور عبدالوھاب کی سیاہ فام فوج کے وہ لوگ جو عمرو کی اطاعت کرنا نہیں چاھتے تھے مصر کو ھجرت کر گئے ۔ جب امرا کو بغداد میں قیدی بنا لیا گیا تو عقبہ کے بھڑکانے پر قیصر روم نے حملے کی تیاری شروع کر دی، لیکن تھوڑے ھی دنوں میں اسے جزیرۂ قمران کے بادشاہ بحرون نے اس کے دارالسلطنت کے گرد گھیرا ڈال کر محصور کر لیا اور تخت سے اتار دیا ۔ اس کے بعد بحرون نے اسلامی ممالک پر حملہ کر دیا ۔ اس نے ملطیہ پر قبضہ کر لیا، عمرو کو پکڑ لیا اور پھر خلیفہ کو بھی گرفتار کر لیا اور عراق پر چڑھائی کر دی ۔ یہی وقت تھا جب بنو کلاب کے امرا ایک بلوے کے دوران میں رہا کر دیے گئے ۔ وہ چھوٹتے ھی بحرون سے جنگ کے لیے نکل کھڑے ھوے اور اسے شکست دے کر قیدیوں کو رہا کر دیا، اور قسطنطینیہ کو دوبارہ فتح کرنے اور قیصر کو پھر تخت پر بٹھا دینے میں خلیفہ کی مدد کی۔ بعد میں عمودۃ الکبری کو، جہاں بحرون جا کر پناہ گزین ھوا تھا، فتح کر لیا اور خلیفہ کو، جو دوبارہ پکڑا گیا تھا، پھر قید سے رہا کیا ۔

اتنے میں قیصر میکائیل کا انتقال ھو جانے کے بعد تخت پر ارمانوس Armānūs (Romanūs) غاصب کا قبضہ ھو گیا اور اس نے مسلمانوں کو قسطنطینیہ سے نکال دیا اور بحرون بھی اس سے مل گیا ۔ لڑائی جاری رھی اور عجیب و غریب واقعات کے ایک لامتناھی سلسلے نے کلاب کو مملکتِ کورجانہ پہنچا دیا، جو ملک اَبْخاز کے کنارے پر تھی ۔ بنو کلاب یہاں تک دلہمہ کی تلاش میں پہنچے تھے جو ابھی تک قید تھی ۔ اس اثنا میں خلیفہ

بنو سلیم کی معیت میں واپس ملطیہ پہنچ گیا تھا ۔ اس کے بعد ارمانوس نے بہت زور شور سے اقدام کیا، ملطیہ پر قبضہ کرلیا اور موصل تک بڑھ آیا ۔ بنو کلاب کو عقبہ کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے خلیفہ نے سرحد سے باہر نکال دیا تھا، پھر بھی انھوں ھی نے اس نازک موقع پر حالات کو سنبھالا ۔ اس کے بعد خلیفہ عمرو سے بدظن ھو گیا، لیکن کچھ مدت بعد پھر اس پر مہربان ھوا اور عمرو پھر فوج لے کر لڑنے کو نکلا، لیکن شکست کھائی ۔ بالآخر ارمانوس کو مغلوب کر لیا گیا اور اس نے اطاعت قبول کی ۔ جلد ھی وہ اپنے دشمن بادشاہ کرفناس کے خلاف مسلمانوں سے مدد طلب کرنے پر مجبور ھو گیا، کیونکہ کرفناس نے سقارقہ Sakārika اور ملافطہ (Amalfitans) سے مل کر قسطنطینیہ پر قبضہ کر لیا تھا ۔ خلیفہ نے کرفناس کے خلاف لڑنے کے لیے بنو سلیم کو بھیجا ۔ کرفناس نے عمرو کو گرفتار کر لیا، خلیفہ المعتصم کو شکست دی اور آمد تک پہنچ گیا، اب عبدالوھاب آگے بڑھا ۔ کرفناس مارا گیا اور ارمانوس کو دوبارہ تخت نصیب ھوا ۔

قصہ گو، جو اس سے بے خبر نہیں کہ المعتصم نے ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں عموریہ پر چڑھائی کی تھی، اسے بھی اپنے افسانوی رنگ میں بیان کیے بغیر نہیں رہا، اس کے قصے میں کچھ وہ خصوصیات بھی شامل ھیں جو پہلے ھی ابن العربی : محاضرات الابرار و مسامرات الاخیار، ۲ : ۳۶ میں افسانوی بیان میں پائی جاتی ھیں ۔ اس کے بعد قصہ گو بیان کرتا ھے کہ ارمانوس کو اس کے بیٹے بیمند نے تخت سے اتار دیا ۔ بیمند نے البطال سے بد سلوکی کی، جو ارمانوس کے ھتے چڑھ گیا تھا، اس پر عبدالوھاب اور عمرو نے مشتعل ھو کر مداخلت کی ۔ عمرو کو قید کر لیا گیا ۔ تب دلہمہ آڑے آئی اور آگے بڑھ کر بیمند کو قتل کر دیا اور ارمانوس کو پھر تخت پر بٹھا دیا ۔

عقبہ نے پھر اپنی مکارانہ چالوں سے خلیفہ کو بنو کلاب کے خلاف بھڑکا دیا، جب بنو سلیم اور بنو کلاب میں دوبارہ لڑائی ٹھن گئی تو خلیفہ نے ارمانوس کو بنو کلاب کے خلاف لڑنے کے لیے بلایا ۔ اس کے بعد دلیرانہ معرکوں کا ایک لمبا سلسلہ آ جاتا ھے ۔ انھیں معرکوں کے دوران میں دلہمہ ایک فرنگی بادشاہ میلاص کو قسطنطینیہ کے باھر قتل کرتی ھے، جو صلیبی جنگ لڑنے اور بیت المقدس کو فتح کرنے کی خاطر آیا تھا، عبدالوھاب کو پچنک [رگ بان] پکڑ کر لے گئے۔ عقبہ اور البطال حسب معمول آپس میں آنکھ مچولی کھیلتے رھے اور ارمانوس نے ملطیہ کو ھتیا کر تاراج کر دیا ۔ آگے چل کر فالوغس (Paleólogos) نے ارمانوس کو تخت سے اتار کر اس کا گلا گھونٹ ڈالا اور فالوغس کو دلہمہ نے مجبور کر دیا کہ امن و امان قائم رکھے ۔ جب اس نے پھر لڑائی کی ٹھانی تو اسے شکست دے کر مجبور کیا گیا کہ خراج ادا کرے اور قسطنطینیہ میں مسلمہ کی مسجد کی، جو اب شکستہ حال پڑی تھی، از سر نو تعمیر کرائے ۔ عقبہ کو البطال نے قسطنطینیہ میں پکڑ لیا تھا اور قریب تھا کہ سولی پر چڑھا دیا جائے۔ لیکن وہ اپنی تدبیر سے بچ نکلا اور خلیفہ کے پاس واپس جا پہنچا ۔ یہاں اس نے بنو کلاب کے خلاف ایک نئی سازش تیار کی ۔ عبدالوھاب اور البطال کو گرفتار کرادیا ۔ اس وقت وہ صرف وزیر کی مدد سے بچ گئے ، ورنہ ان کے خلاف دریائے دجلہ میں ڈبو کر مارنے کا حکم دے دیا گیا تھا ۔ بہر حال عمرو اور بنو سلیم بنو کلاب کے خلاف لڑتے رھے ۔

میخائیل نام ایک نئے قیصر نے مسلمانوں سے

لڑنے کو دوبارہ فوجیں روانہ کیں، دوسری مرتبہ ایک فرنگی بادشاہ تکفور Takafur کے ساتھ ۔ اس نے ملطیہ پر قبضہ کر لیا، لیکن خلیفہ اور عبدالوہاب نے اسے دوبارہ حاصل کر لیا؛ اسی اثنا میں جب المعتصم نے عقبہ کو ملطیہ میں اس کے گھر کے زیر زمین گرجا میں عبادت کرتے دیکھا تو اسے اس کی دغا بازی کا یقین ہو گیا اور اس کے بعد اس نے عقبہ کی حمایت کرنی چھوڑ دی، بلکہ وہ عمرو کی بابت بھی اس کے عیسائی ہونے کا شبہہ کرنے لگا ۔

اب ہم افسانے کے آخری حصے، (باب ۷۰) پر آتے ہیں، یہ باب بھی اس سے پہلے باب کی مانند دیگر ابواب سے کوئی تین گنا بڑا ہے ۔ یہ دو اہم واقعات کے بیان کے لیے وقف ہے : اندلس سے لے کر یمن تک مختلف ممالک میں عقبہ کی تلاش اور پھر اس کا قسطنطنیہ کے باب الذهب پر قید ہونا اور پھانسی چڑھنا، اس کے باوجود کہ سترہ بادشاہوں کی قیادت میں عیسائیوں کی کثیر فوج نے مداخلت کی ، اور واپسی میں مسلمانوں کا آناطولی کے درۂ کوہ کے اندر ایک جان لیوا کمین گاہ میں گھر جانا، جس سے کسی کو نجات نہ مل سکی، صرف خلیفہ چار سو آدمیوں سمیت، البطال اور اس کے کچھ ساتھی بچ سکے، نیز دلہمہ، عبدالوہاب اور تھوڑے سے لوگ جو ایک غار میں بند ہو گئے تھے اور سمجھا گیا تھا کہ ہلاک ہو گئے ہیں، ایک جن کی بدولت معجزانہ طور پر بچ گئے ۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد المعتصم نے وفات پائی۔

المعتصم کے جانشین الواثق نے فیصلہ کیا کہ اس کا انتقام لینے کے لیے قسطنطنیہ پر چڑھائی کرے ۔ قیصر پکڑا گیا اور قتل کر دیا گیا ۔ اب تک مسلمان فاتح اسی پر اکتفا کر لیا کرتے تھے کہ قیصر خراج ادا کر دے ۔ اب قسطنطنیہ پر مسلمان گورنر مقرر کر دیا گیا، جو عبدالوہاب کا ایک فرزند تھا، اس نے مسجد کو بڑی شان کے ساتھ از سر نو تعمیر کرایا ۔ امیر عمرو درۂ آناطولی کے حادثے میں مارا جا چکا تھا، اور ملطیہ پر اس کا بیٹا الجراح اس کا جانشین ہو گیا تھا ۔

اس مقام پر افسانہ گو [مشاہیر کی] وفیات کا تذکرہ کرتا ہے، اول دلہمہ اور اس کے فرزند عبدالوہاب کی وفات کا، جو ان کے مکے سے واپس آنے پر زہد و تقویٰ کی زندگی بسر کرنے کی حالت میں ہوئی، البطال انکوریہ میں جاں بحق ہوا (انکوریہ، انکائریا، انگورا کی بگڑی ہوئی شکل ہے جو اموریم کو منسوخ کر کے عموریہ کی دیکھا دیکھی گھڑی گئی) ۔ اس کی وفات اس خبر کے صدمے سے ہوئی کہ الواثق کے جانشین المتوکل (بعض مخطوطوں میں المقتدر لکھا ہے) کے زمانے میں بوزنطیوں نے لڑائی میں پہل کی ۔ انقرہ اور ملطیہ کا سارا علاقہ انھوں نے دوبارہ لے لیا اور مسلم ممالک کے خلاف لگاتار حملہ آور فوجیں روانہ کیں ۔ اسی صدمے میں البطال مر گیا اور انقرہ کی مسجد کے احاطے میں دفن کیا گیا، مگر اس کی قبر کو اس طرح چھپا دیا گیا تھا کہ اس کے دشمنوں کو علم نہ ہو سکا ۔ اسلام اسی خطرناک حالت میں گھرا رہا یہاں تک کہ ترکوں کا دور (سلجوقی بعض نسخوں میں چراکسہ [رک بآں] کا نام آتا ہے، جس کا مطلب مصر کے مملوک ہیں اور ان کے بادشاہ آق سنقر نے آ کر انقرہ دوبارہ لے لیا اور البطال کی قبر ڈھونڈ نکالی ۔

افسانے کے عناصر : دلہمہ کی تخلیق میں مختلف عناصر شامل ہو گئے ہیں ۔ سب سے پہلے ایک بدوی عنصر جسے ''عنتری'' کہہ سکتے ہیں، کیونکہ سیرۃ عنترہ میں یہی آتا ہے اور عجب نہیں کہ یہی سیرۃ اس افسانے کے لیے نمونہ

بنی ھو ۔ اس کے بعض اشخاص کی عنترہ سے مماثلت ظاھر ھوتی ھے، جس کے گھوڑے اَبْجر کا ذکر اس میں آیا ھے ۔ برلن کے ایک مخطوطے کے دیباچے میں داستان گو، الصحصاح کا نسب نامہ بیان کرنے کے بعد کہتا ھے کہ جن واقعات کا وہ بیان کرنے والا ھے، وہ عنترہ بن شداد کی وفات کے بعد رونما ھوے ۔ داستان کے پہلے حصے میں قبائل کے ایک دوسرے پر حملوں ، الحارث اور اس کے فرزند جندبہ، اور بعد میں الصحصاح اور خود دلہمہ کے کارناموں، دشمن کے تعاقب اور گھوڑے چرانے کی کہانیوں، الصحصاح کی پہلے لیلٰی اور پھر امامہ اور اس کے بعد ایک جِنّیہ سے رومانی ملاقاتوں کا تعلق اسی عنصر سے ھے ۔ آخری تجزیے سے یہ بدوی کہانیاں قبل اسلام کے قدیم زمانے تک پہنچتی ھیں ۔ یہ امر قابل ذکر ھے کہ داستان میں اسلام کا حصہ ثانوی حیثیت رکھتا ھے (حمد و ثنا کے کلمات، مسلمانوں کے تعاویذ)، اگرچہ جہاد کی اھمیت پر ابتدا ھی سے زور دیا گیا ھے.

سب سے زیادہ اھم عنصر نام نہاد تاریخی واقعات ھیں، کیونکہ اس داستان کا دعوٰی ھے کہ وہ عربوں کی صحیح تاریخ ھے ۔ اس عنصر کی ظاھری شکل یہ ھے کہ کچھ تاریخی واقعات اور نامور اشخاص کی تصویریں، جو اکثر مبہم اور دھندلی ھوتی ھیں ، عشقیہ افسانوں سے آراستہ کر کے تخیل کی مسند پر سجائی گئی ھیں، جس میں زمانۂ تاریخ یا امکان وقوع کی کوئی پروا نہیں کی گئی ۔ اموی عہد کی اندرونی تاریخ میں ھمیں مسلمہ بن عبدالملک کی تاریخ کے، نیز اس کی مدح کے، جو عبدالملک نے اپنے بستر مرگ پر کی تھی، آثار ملتے ھیں؛ مسلمہ کا الولید کے حق میں تخت سلطنت سے دست بردار ھو جانا تاریخ پر مبنی ھے، کیوں کہ مسلمہ ایک غیر عرب ماں کے بطن سے ھونے کی وجہ سے خلافت کا حق دار نہیں رھا تھا ۔ دعوت عباسیہ اور قصۂ ابو مسلم کی صدائے بازگشت بھی اس داستان میں موجود ھے جس طرح المنصور کے بغداد تعمیر کرنے کی ۔ المہدی کے عہد میں زندیق کا واقعہ شکل بدل کر یوں بیان کیا گیا ھے کہ بارہ ھزار زنادقہ اور ان مرتد عربوں کا، جو بوزنطیہ کی خفیہ خدمات انجام دیتے تھے، اجلاس ھوا۔ المہدی کی وفات کے بعد اس کی جانشینی کے قصے میں جو بعید از قیاس اور من گھڑت باتیں ھیں یا برامکہ [رَکَ باں] کے حالات کے ساتھ عقبہ کی ریشہ دوانیوں کو خلط ملط کر دینا، اُن کی تردید لا حاصل ھے ۔ اسی طرح ایک خارجی کی، جو ھارون الرشید سے سرکش ھوا، وھی خصوصیات بتائی گئی ھیں جو المقتدر کے زمانے میں قرامطہ کی تھیں، کیونکہ اس کی نسبت لکھا ھے کہ وہ حجر اسود کو اٹھا لے گیا تھا۔ مغرب کے اندر البطّال کے کارنامے مہمل خرافات سے بھرے ھیں، جن میں اندلس کا ایک اموی ھشام المؤیّد، جسے امام مہدی کہا گیا ھے، مُلَثَّمہ (المرابطون)، جن کا بادشاہ عبدالودود (جو تلمسان کے بنو عبدالواد کی یاد دلاتا ھے)، اندلس کے فرنگی بادشاہ کو خراج ادا کرتا ھے، اور مصامِدہ (الموحدون) سبھی نظر آ جاتے ھیں۔ مسلم فوج میں ترکوں کی شمولیت ھارون الرشید کے زمانے سے بتائی گئی ھے، جیسا کہ اوپر بیان ھوا ھے، اور المأمون کی باھم خانہ جنگی کو بنو کلاب اور بنو سُلَیم کی شکل میں دکھایا گیا ھے۔ المعتصم کے سامرا کی بنیاد رکھنے کی طرف مختصر سا اشارہ آتا ھے.

رھی عرب ۔ بوزنطیہ جنگ تو یہ ایک تاریخی عنصر ھے، جس کا اس داستان میں بڑا حصہ ھے ؛ چنانچہ ۹۸ھ/۷۱۵ء تا ۹۹ھ/۷۱۷ء میں مَسْلَمہ کے قسطنطنیہ پر حملے کا پہلا حصہ ایک مرکزی واقعہ

ہے، جس کے گرد سارے اہم افسانوی واقعات سجا دیے گئے ہیں۔ البطّال کا، جس نے اس حملے میں واقعی حصہ لیا تھا، یہاں ذکر نہیں کیا گیا کیونکہ اسے داستان کے دوسرے حصے کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ اس حصے میں، جو اصلاً عربوں اور بوزنطیوں کی جنگ پر مبنی تھا، عباسی عہد کے چند اہم واقعات کی بھی جھلک آ گئی ہے، جن میں سب سے بڑھ کر قلعوں کا وہ سلسلہ ہے، جو دریاے فرات کے مغربی جانب قائم کیا گیا اور جس کا مرکز ملطیہ تھا۔ اس کی تاریخ المنصور کے زمانے سے شروع ہوتی ہے اور البلاذری نے اس کی تفصیل دی ہے۔ اس کے بعد المعتصم کی عموریہ کے خلاف بڑی مہم کا واقعہ ہے، جس سے داستان کے لیے ایسی متعدد کہانیاں جوڑنے کا موقع ملا جن کا ہارون الرشید کے عہد خلافت سے، یا خود المعتصم ہی کے زمانے سے تعلق ہے۔ آخری اور ایک خاص اہمیت رکھنے والا واقعہ یہ ہے کہ امیر ملطیہ عمرو بن عبیداللہ گیارھویں صدی عیسوی کا اسی نام کا ایک تاریخی شخص ہے، جس کے لیے دیکھیے M. Canard : *Un personnage de roman arabo-byzanting*، در *RAfr.*، ۱۹۳۲ء؛ H. Gregoire : *L'épopée byzantine et ses rapports avec l' epopée turque et l'epopée romance*، در *Bull. de la Cl. des Let. et des Sc. Mor. et Pol. de l'Ac. roy. de Belgique*، سلسلہ ۵، ج ۱۷؛ مقالات، در *Byzantion*، ج ۵ و ۶۔ چونکہ یہ ہمیں بوزنطی مؤرخوں سے معلوم ہو چکا ہے کہ عمرو کا تعلق پولوس ولی کے اعتزالی فرقے (Paulician) سے تھا، اس لیے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ داستان میں یونانی یانس المتعرّب کو ملطیہ کے قریب دونوں فوجوں کی لشکر گاہوں کے درمیان اس کے قلعے میں لایا جانا اصل میں Paulician Carbeas کے موقف پر روشنی ڈالتا ہے۔

اگرچہ الواثق کے عہد خلافت (۲۲۷ھ/۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ/۸۴۷ء) کے بعد داستان میں عربوں اور بوزنطیوں کی لڑائی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، پھر بھی بعد کے واقعات نے یقیناً داستان کہنے والوں کو متأثر کیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ المعتصم کے آخری ایام خلافت میں عربوں کو جو ہولناک شکست نصیب ہوئی اسی کی جگہ یہاں اس ہزیمت کا ذکر ہے جس میں عمرو ہلاک ہوا (۲۴۹ھ/۸۶۳ء)۔ دسویں صدی عیسوی کے حالات اور حمدانیوں کے عہد کی بہت سی تلمیحات موجود ہیں۔ ملطیہ کے علاوہ شِمشاط، حِصن زیاد (نیز بشکل خرپوت، جو ہمیں اس سے بھی بعد کے زمانے تک لے آتی ہے)، میافارقین، دارا، آمد اور مشہور بوزنطی قلعہ خرشَنہ (Charsianon kastron) کا ذکر سیف الدولہ کی معرکہ آرائیاں یاد دلاتا ہے۔ دو موقعوں پر مرتد عرب گروہوں کا ترک وطن کر کے بوزنطیہ جانا، بنو حبیب کی ہجرت کی یاد دلاتا ہے جسے ابن حوقل نے بیان کیا ہے۔ بہت سے یونانی ناموں سے بھی دسویں صدی کے واقعات کی طرف اشارہ ملتا ہے: بلا شبہہ Corcuas، فاتح Melitene، اصل میں قرقیاس ہے، Domestikos الدمشقی ہے اور Nicephores (Phocas) تکفور ہے۔ فصل ۴۷، ص ۳۴ میں John Tzimisces کا اور اس کے آمد کے محاصرہ کرنے کا بالتصریح ذکر ہے۔ اسی طرح ارمانوس Romanus Lecapenus کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ باقی ماندہ مواقع میں بہت سے نام اور حکایات ہمیں اس سے بھی بعد کے زمانے تک لے آتے ہیں۔ شروع ہی میں دو قبیلوں کا امارت کے لیے باہم مقابلہ اس صورت حال کا اظہار کرتا ہے جو بنو امیہ کے زمانے میں نہیں بلکہ ایوبیوں کے زمانے میں پیش آئی تھی جب کہ شامی قبائل کی قیادت کسی ایک

زبردست قبیلے کے ہاتھ میں رہتی تھی، مگر یہ رقابت اس وقت بنو کلاب اور یمنی قبیلے بنو فضل کے درمیان ہوئی تھی - سلام کی رسمی شکلیں، ضیافت اور جلوس اور القاب کا عام رواج اور استعمال، فاطمیوں اور ایوبیوں یا ممالیک کے رسوم و القاب کی یاد دلاتا ہے - بہت سے افراد اور قبائل کے ناموں کا اصل مأخذ صلیبی جنگیں اور عہد سلجوق ہیں - عیسائیوں (یا جنھیں عیسائی سمجھنا چاہیے) میں بلغاری، آرمینی اور فرنگی (Frank) اقوام کے علاوہ ہمیں ذیل کے نام ملتے ہیں: عَمالقہ (Amalekites!) (گُرج Georgian)، ابخاز، الان Alans، البجناک (Pecenegs)، ملافطہ(Amalfitans)،بنادقہ (Venetians)، سقالبہ، مَغْلَبِین (بوزنطی Μαγγλαβιτης = لاطینی manuclavium,lictor)، زغاورہ اور دوقاس (کذا) - افراد کے ناموں میں ہمیں یہ نام ملتے ہیں: کُنْدَفْرُون (Godefroy)، قمب کُندفری، در یاقوت، ۱: ۷۰۲، ۲: ۳۸۱ اور Gontofré، در Alaxiad، کتاب ۱۰)، فرانسیس، غَیْثُوْر (جو یقینًا Chanson d'Antioche کا بادشاہ تَفُور ہے)، بیمند (Bohemund) وغیرہ - عیسائیوں کے بعض نام، جو یونانی یا فرانسیسی ہیں، عہد قدیم سے لیے گئے ہیں اور کسی حد تک ان کی شکلوں میں تصرف کیا گیا ہے: جیسے افلاطون، کرستوفر، فیثا غورث Pythagoras، بطلمیوس Ptolemy - ان ناموں سے یہ آشکار ہوتا ہے کہ افسانہ گویوں کو تاریخ اور جغرافیے کا بہت ہی سطحی سا علم تھا، لیکن اس کے برخلاف وہ عیسائیوں کے رسوم، مذہبی تیوہاروں، عقائد (مثلاً *Kyrie eleison*، فصل ۲، ص ۳۹ و فصل ۲۰، ص ۴ و فصل ۵۹، ص ۲۶)، نشان صلیب، قیصر کے تاج (جس کی چوٹی پر صلیب بنی ہوتی تھی) اور بعض بوزنطی رسوم (گھڑ دوڑ کے میدان کے کھیل، قیدیوں کی گدی پر پاؤں رکھ کر ان کی تذلیل، وغیرہ) سے بخوبی واقف تھے.

خشکی کی جنگوں کا بیان تو فرسودہ جملوں سے بھرا ہوا ہے، لیکن بحری جنگوں کا بیان جو منثور یا منظوم تذکروں کا محرک بنا ہے، حقیقت سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے، مثلاً (فصل ۱۸، ص ۳۵)، یونانی ''قواریرالنفط'' (=آتشی کپیوں) کے استعمال کے مفصل ذکر کے علاوہ جہاز پر لوہے کے آنکڑوں کی مدد سے چڑھنے کا بیان ہے اور جہازوں کے متعدد نام دیے ہیں.

عوامی روایات کا عنصر - دوسری داستانوں اور فتوح کی کتابوں کی طرح دلہمہ میں بھی بہت سی چیزیں عوامی کہانیوں سے مأخوذ ہیں، جن میں سے ہم یہاں صرف چند کی نشاندہی کیے دیتے ہیں: ایسے حیلے کرنا جن سے دشمن کے افراد آپس میں ایک دوسرے کو خود مار ڈالیں؛ عجیب و غریب چیزوں کا بیان (خود بخود حرکت کرنے والے پرندے، جادو کے پتلے)؛ دیو زاد عورتیں؛ بھنگ کا استعمال وغیرہ - گرجستان کی ملکہ بختوس کی کہانی کے اندر، جو پہلے حصے میں ہے، ایسی خصوصیات کا پتا لگایا جا سکتا ہے جو ملکہ ثمر کے افسانے کی معرفت ملکہ زنوبیہ تک جا پہنچتی ہیں - اونٹ کی کھال کے برابر زمین مانگنا اور پھر کھال کی پٹیاں کاٹ کر اسے اتنا پھیلانا کہ قسطنطینیہ کی مسجد کے لیے زمین کا بہت زیادہ رقبہ ہاتھ آ جائے، یہ بالکل وہی بات ہے جو Dido کے افسانے میں ہمیں ملتی ہے - بعض ناموں (کیقابوس، قلیج بن قابوس) سے خالص ایرانی قصوں کے بجائے ایرانی و سلجوقی اثر کا پتا چلتا ہے.

داستان کی تالیف: اپنے ایک مقالے *'Delhemma, Sayyid Baṭṭāl et Omer al-No'mān* در *Byzantion*، ۱۲ (۱۹۳۷ء): ۱۸۳ ببعد میں، جو *Byzantion*، ۱۱ (۱۹۳۶ء): ۵۷۱ ببعد، میں مطبوعۂ H. Grégoire کے مقالے کے بعد لکھا گیا اور

جس کا موضوع یہ تھا کہ البطال کو، جو اموی عہد کا بطل ہے، عباسی عہد کے امیرملطیہ عمرو بن عبیداللہ کے زمانے میں کیوں داخل کر دیا گیا، میں نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ داستان دلہمہ دو حصوں میں منقسم ہے اور ان میں سے ہر حصہ کُلّی یا جزوی طور پر مختلف الاصل اور ایک مختلف دور سے متعلق ہے ۔ پہلا حصہ، جو دونوں میں چھوٹا ہے، بدوی اور شامی و اموی دور سے تعلق رکھتا ہے (جس کے دوسرے ٹکڑے اتفاق سے موجود ہیں) ۔ اس میں امیر مسلمہ بن عبدالملک اموی اور اس کے سسرالی قبیلے بنو کلاب کے، رجال کے کارناموں کا ذکر ہے ۔ اگرچہ اس حصے میں اموی عہد کے تاریخی ناموروں، یعنی البطال اور اس کے رفیق عبدالوهاب کا ذکر نہیں ہے، کیونکہ انھیں دوسرے حصے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے، تاہم البطال کے کارھاے نمایاں کلابی امیرالصحصاح کے نام کے ذیل میں دکھائے گئے ھیں ۔ دوسرے حصے کا، جو افسانے کا بڑا اور زیادہ طویل حصہ ہے، ”ترکی سیّد بطال“ سے بہت ھی قریبی تعلق ہے ۔ اس میں محض ترکی افسانہ ھی نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسے دور کا بیان ہے جس کا نام H. Grégoire نے اور خود میں نے ملطی دور (Melitenian cycle) رکھا ہے، کیونکہ اس میں ملطیہ Melitene اور وھاں کے امیر عمرو بن عبیداللہ اور عباسی عہد کے قبیلۂ بنی سُلیم نے اہم کردار ادا کیا ہے ۔ اصل میں یہ بنو سلیم اور اس کے مشہور و معروف امیر کی شجاعت کے کارناموں کی داستان ہوگی ۔ البطال کی ہر دلعزیزی کے نتیجے میں سُلیم نے ضرور دعوی کیا ہوگا کہ وہ انھیں کے قبیلے کا فرد ہے اور افسانے میں بھی اس کی اصل سُلیمی ھی بتائی گئی ہے ۔ H. Grégoire کی راے میں البطال کے سلیمی سے کلابی ہو جانے کا باعث

وہ معرکہ ہے جس کے دوران میں اس کی موت واقع ہوئی ۔ اس معرکے میں اس کے ساتھ ملطیہ کا غمر نامی ایک امیر تھا اور غمر اور عمرو میں مغالطہ بآسانی ہو سکتا ہے، نیز اس کے ذکر کا دوسرے حصے کے لیے ملتوی کر دینا عبدالوهاب کے بارے میں بھی ایسے ھی تغیر کا باعث ہوا ۔ افسانے کے مراحل آگے بڑھنے کے ساتھ ساتھ آخری حصے میں دونوں دور باہم خلط ملط کر دیے گئے اور دورِ ملطیہ کو بنو کلاب نے اپنے نام کی خاطر اپنے سے منسوب کر لیا، جس کی وجوہ میں نے اس مقالے میں دی ھیں جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے (دسویں صدی عیسوی میں امراے ملطیہ نے بوزنطیہ کی اطاعت قبول کر لی تھی، جسے مسلمانوں نے ناپسند کیا ؛ دوسری جانب دسویں صدی عیسوی کی بوزنطی لڑائیوں میں بنو کلاب نے بہت بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور شمالی شام میں انھیں سربلندی حاصل ہوئی) ۔ ان اسباب کے تحت حصۂ اوّل کا آخری جز (جس میں صحصاح کی پوتی دلہمہ کی پیدائش اور بچپن کا ذکر اور اس کے لڑکے عبدالوهاب کی ولادت کا واقعہ ہے) حصۂ دوم کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے، جہاں بنو کلاب دور ملطیہ میں نام پیدا کرتے ھیں اور عبدالوهاب، جو تاریخ کی رو سے بنو امیہ کا ایک گمنام مولٰی (آزاد کردہ غلام) تھا، اپنی ماں کے ساتھ ایک کلابی اور اہم کردار بن جاتا ہے ۔ اسی طرح البطال کی بابت ظاہر کیا جاتا ہے کہ وہ خوشی سے بنو سلیم کو چھوڑ دیتا ہے تاکہ بنو کلاب میں داخل ہو جائے ۔ دوسری طرف عمرو بن عبیداللہ دورِ ملطیہ کا سب سے نامور شخص ہے (عمر ابن النعمان نام کی ترکی داستان میں بھی اس کو یہی مرتبہ دیا گیا ہے، قب نیز الف لیلۃ و لیلۃ کی اسی نام کی کہانی) ۔ وہ نہ صرف عبدالوهاب سے

کم اہمیت کا ایک شخص ہو کر رہ جاتا ہے بلکہ قابل توجہ بھی نہیں رہتا، کیونکہ افسانہ گویوں کی تمام ہمدردیاں بنو کلاب کے لیے ہیں ۔ علاوہ بریں القلقشندی (صبح الاعشی، ۱ : ۳۴۰ و ۴ : ۲۳۱) سے پتا چلتا ہے کہ اس مصنف کے زمانے میں یہ عام خیال تھا کہ داستان کی غرض ہی یہ ہے کہ شمالی شام کے بنو کلاب کا نام روشن کیا جائے، جو عبدالوہاب کے پیرو ہونے کے مدعی تھے.

افسانے کی تاریخ تالیف: اس میں شبہہ نہیں کہ اس داستان کی تالیف کی صحیح تاریخ بتانا ناممکن ہے، اگرچہ مطبوعہ نسخے میں اور مخطوطات میں تاریخ موجود ہے اور دونوں میں تھوڑا سا فرق بھی ہے ۔ اگر شامی اموی دور کا پہلا خاکہ عہد اموی سے متعلق سمجھا جائے اور دورِ ملطیہ کو امیر عمرو کی وفات سے، جو ۲۴۹ھ/۸۶۳ء میں ہوئی، متصل مانا جائے تو بھی ماننا پڑے گا کہ عرب بوزنطی جنگ کی ایسی رزمیہ داستان، جس کے محرکات میں صلیبیوں سے دشمنی کا جذبہ نمایاں ہے، بہت دیر بعد، یعنی مسلمانوں اور مسیحیوں کے محاربات کے بعد ہی مرتب ہوئی ہوگی، چنانچہ اس قسم کی کسی رزمیہ داستان کے موجود ہونے کے قطعی حوالے بارھویں صدی عیسوی سے آگے نہیں جاتے ۔ مصری مؤرخ القرطی، جو وزیر شاور اور فاطمی خلیفہ العاضد (۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء تا ۵۶۷ھ/۱۱۷۲ء) کے عہد کے حالات لکھتے ہوے احادیث البطال اور الف لیلة و لیلة کا اس طرح ذکر کرتا ہے جیسے کہ اس کے زمانے میں لوگ ان سے واقف تھے (المقریزی : الخطط، ۱ : ۴۸۵ و ۲ : ۱۸۱؛ قب میکڈانلڈ Macdonald، در JRAS، ۱۹۲۴ء، ص ۳۸۱) ۔ اس کا اضافہ مقالۂ ''البطال'' میں کر دینا چاہیے۔ شموئل بن یحیی المغربی ایک یہودی تھا، جس نے ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں اسلام اختیار کیا ۔ وہ لکھتا ہے کہ مسلمان ہونے سے پہلے اس کا دل دیوان اخبار عنترہ، دیوان دلہمة و البطال جیسی کہانیوں، داستانوں اور اساطیری حکایات پڑھنے میں بہت لگتا تھا (دیکھیے مآخذ، در مقالۂ البطال) ۔ اگر ہم المُغلطای کی روایت پر اعتبار کر لیں (منقول در داؤد الانطاکی، تزیین الاسواق، طبع بولاق، ۱۲۷۹ھ، ص ۵۵)، جس میں لکھا ہے کہ ایک مغربی شیخ کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس نے الحاکم کے زمانے میں سیرة البطال سنی، جو مصر میں پڑھی جا رہی تھی ۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ داستان کو، جس میں البطال یا دلہمہ اور البطال دونوں کا ذکر تھا، فاطمی عہد کے لوگ جانتے تھے، اور یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ ایک ہی داستان تھی یا دو الگ الگ قصے تھے ۔ ایک سیرة البطال کا ذکر القلقشندی (۱۴ : ۱۴۹ س ۹) نے بھی کیا ہے ۔ کیا ہم اس سے زیادہ پیچھے کی طرف جا سکتے ہیں؟ H. Grégoire (*ZDMG*، ۸۸ : ۲۱۳ تا ۲۳۲) کے مطابق ذوالہمة کی داستان اور عمر النعمان کی کہانی کا مواد (نیز دیکھیے میرا مقالہ *Un personnage...*) شمالی شام میں ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء کے لگ بھگ ضرور معروف ہوگا، کیونکہ اس نے بوزنطی حماسہ Digenis Akritas کے ایک مأخذ کا کام دیا.

اس دور کے بعد ہمیں دلہمہ کا ذکر اور مقامات میں بھی ملتا ہے ۔ آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں ابن کثیر (دیکھیے مآخذ مقالۂ البطال) البطال کے متعلق ابن عساکر کا قول نقل کر کے اس پر اضافہ کرتا ہے کہ ''سیرة''، جو دلہمہ، البطال، امیر عبدالوہاب اور قاضی عقبہ کے نام پر لکھی گئی ہے سراسر دروغ گوئی کے سوا اور کچھ نہیں ہے ۔ سولھویں صدی عیسوی کا فقیہ الوَنْشَرِیْشی اپنی کتاب معیار المُغرب (دیکھیے جائزہ از Amar، در *Arch. Marocaines*، ج ۱۱، ۱۹۰۸ء، ص ۳۵۶ تا ۳۵۷ اور چاپ سنگی،

۶: ۵۲)، میں کہتا ہے کہ عنترہ اور دلہمہ جیسے تاریخی افسانوں کی بیع و شراء جائز نہیں ۔ زمانۂ حال کے اکثر ناقد حلقوں میں یہ ناپسندیدگی اور بھی زیادہ نمایاں نظر آتی ہے؛ موجودہ زمانے میں اس نوعِ ادب کی ناپسندیدگی کے لیے دیکھیے براکلمان، تکملہ، ۲: ۶۲۔

داستان کا مصنف یا مصنفین : مطبوعہ نسخے میں کسی مصنف کا نام مذکور نہیں ہے، لیکن راویوں کی ایک فہرست دی گئی ہے ۔ ایک مخطوطے کا آغاز جس کا تجزیہ Ahlwardt نے کیا ہے اس طرح ہوتا ہے: ''قال نجد بن ہشام الہاشمی الحجازی''، گویا یہ مصنف کی طرف اشارہ ہے؛ لیکن ایک اور مخطوطے میں چھے راویوں کے نام دیے گئے ہیں اور نجد ان میں تیسرا ہے ۔ مطبوعہ نسخے میں دس راویوں کا ذکر ہے؛ ان میں نجد، العامری، یعنی قبیلۂ بنو عامر سے نسبت رکھنے والا، جو اپنے قریبی قبیلے بنو کلاب سے مل کر اس داستان میں بڑا کردار ادا کرتا ہے، آخری راوی ہے ۔ یہ اشخاص غیر معروف ہیں ۔ اس بات سے بمشکل ہی کوئی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ ایک شخص کی نسبت الشَّمْشاطی ہے اور دوسرے کی المَرْعَشی، اور یہ نسبتیں ایسے علاقوں سے ہیں جو عرب و بوزنطیہ کی سرحد پر واقع تھے ۔ ایک راوی کے متعلق یہ بیان کہ وہ ۱۹۰ھ میں وقوعے کے وقت (فصل ۱۸، ص۳۴) موجود تھا، قصہ گو کی محض ایک اختراع ہے۔

خاتمہ : غرض یہ طویل داستان کچھ اسی طرح کی ہے اور ہمارا یہ جائزہ اس کا صرف ایک ناقص سا خاکہ پیش کرتا ہے، کیونکہ اس کے کرداروں کی کارگزاریاں بڑی پیچیدہ اور الجھی ہوئی ہیں ۔ افسانہ گو جب چاہتا ہے ان کو دہرا دہرا کر طول دیتا چلا جاتا ہے، ایک ہی طرح کے واقعات لوٹ لوٹ کر آتے ہیں، ایک ہی طرح کے اشخاص بار بار وہی کام کرتے ہیں جیسا ان کے پیشرو کر چکے ہیں، وغیرہ وغیرہ ۔ بہر حال عرب اور بوزنطیہ کی جنگ میں مجاہدین اور بنو کلاب کے دلیرانہ اقدامات کی یہ داستان مسلم عوام میں بہت مقبول ہوئی ۔ اس میں مجاہدین کے کارناموں کو اُن کے خیالی مخالفین کے مقابلے میں بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے، بہادرانہ کارناموں اور زبردست جنگی معرکوں کی داستان سرائی کے علاوہ اس میں حیرت انگیز یا خیالی کرشموں کی بھی کمی نہیں ۔ قصہ گو نہایت مہارت سے سامعین کو نقطۂ عروج کے انتظار میں مسحور رکھتا ہے اور اضطرابی کیفیت پیدا کرنے کے بعد نیرنگی قسمت کا ایسا فرح بخش یا حزن انگیز منظر پیش کرتا ہے جس سے سامعین خوشی سے پھولے نہ سمائیں اور ہمدردی یا نفرت کا شکار ہو جائیں ۔ مضحکہ خیز عنصر، جو کبھی کبھی کسی قدر سوقیانہ ہوتا ہے، اکثر نمایاں ہوتا رہتا ہے، خاص کر جہاں بھیس بدلنے، اغوا اور چوری کے مناظر کا نقشہ کھینچا گیا ہو ۔ البطال اور عقبہ کی کم و بیش طفلانہ حیلہ بازیوں اور البطال کے نئے نئے ماہرانہ بہروپ، مثلاً جب وہ ایک عیسائی بادشاہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، ہنسی کا سامان بہم پہنچاتے ہیں (دیکھیے اسی قسم کی کہانی، در مروج الذہب، ۸: ۱۷۵)۔

داستان کے اشخاص سیدھے سادے کردار اور ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور ہمیشہ ایک ہی نہج پر کام کرتے ہیں، جو اسی نمونے کے مطابق ہوتا ہے جس طبقے کے وہ نمائندے ہیں ۔ داستان کی زبان غلط یا غیر محتاط ہے، لیکن ساتھ ہی مرعوب کن نظر آتی ہے، کیونکہ اس میں مقفّٰع اور مسجّع فقرے اور بھاری بھرکم اصطلاحی الفاظ (گھوڑوں، اسلحہ، لباس، مبارزت، استقبال اور مواکب کے بیان میں) استعمال ہوے ہیں ۔ اشعار، جن کا

استعمال ویسا ہی ہے جیسا کہ الف لیلة و لیلة میں، نسبةً کم ہیں، لیکن سترھویں حصے میں ایک قصیدہ چار سو بہتر ابیات کا ہے، جس میں البطال خود اپنے کارناموں کا جائزہ لیتا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں جن کتابوں کا حوالہ دیا جا چکا ہے ان کے علاوہ دیکھیے : (۱) M. Canard: *Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et la légende*، در *JA*، ۲۰۸ (۱۹۲۶ء): ۱۱۶ ببعد ؛ (۲) وہی مصنف : *Delhemma, épopée arabe des guerres arabo-byzantines*، در *Byzantion*، ج ۱۰، ۱۹۳۵ء؛ (۳) وہی مصنف : *Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe, Dāt al-Himma wa-l-Baṭṭāl*، در *Arabica*، ج ۸، ۱۹۶۱ء، ص ۱۵۸ تا ۱۷۳ ؛ (۴) ذکر یا جزئی تحلیل، در Perron : *Femmes arabes*، ص ۳۵۲ تا ۳۵۳؛ (۵) Lane : *Modern Egyptians*، طبع ۱۸۳۶ء، ۲: ۱۳۶ تا ۱۶۲؛ (۶) M. Hartmann، در *OLZ*، ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۳؛ (۷) Chauvin : *Bibl. des ouvr. arabes*، ج ۳؛ (۸) Kosegarten : *Chrestomathie*، ص ۶۸ تا ۸۳ (اقتباس : جندبہ اور قتّالة الشُّجعان)؛ (۹) داستان کے آغاز و انجام کی تحلیل، در W. Ahlwarat: *Die Handschr Verzeichnisse der kgl. Bibl. zu Berlin*، ج ۲۰ ؛ (۱۰) *Verzeichnis der arab Handschr*، ج ۸، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۱۱) *Grosse Romane*، عدد ۱۰، ص ۱۰۷ ببعد ۔ علاوہ مذکورۂ بالا طبع کے ایک اور طبع ہے جس کی تاریخ ۱۲۹۸ھ ہے۔

(M. CANARD)

* **ذوی** : رَکّ بہ ذو۔

* **ذو یزن** : رَکّ بہ سیف۔

* **ذَهَب** [ع ، بمعنی سونا]، اسلامی معاشرے کی زندگی کے مختلف دائروں میں سونے کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے ۔ اس اہمیت کی سب سے بڑی وجہ اس دھات کی مالی قدر و قیمت ہے ۔ اس پہلو کی طرف قرآن مجید میں بھی اشارہ موجود ہے ۔ اس کے قیمتی ہونے کی طرف قرآن مجید میں (۳ [آل عمرٰن] : ۸۵) میں واضح اشارہ کیا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ اس کشش اور جاذبیت کا ذکر بھی ہے جو لوگوں کے لیے سونے کے بڑے بڑے ڈھیروں (= قِنطاروں) میں پائی جاتی ہے (۳[آل عمرٰن] : ۱۲) ۔ دوسری جگہ اس کے بیجا اور بلا ضرورت جمع کرنے پر سرزنش کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ ان لوگوں کو جو سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور انھیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، درد ناک سزا دی جائے گی (۹ [التوبة] : ۳۴) ۔ سونے کے مسئلے سے مسلم فقہانے بھی بحث کی ہے ۔ انھوں نے اس پر زکٰوة کی مقدار معین کی ہے اور اُن زمینوں کے لیے جن میں سونے کی کانیں ہوں، جائدادی ضابطے بنائے ہیں (دیکھیے الماوردی: *Les Statuts gouvernementaux*، مترجمهٔ E. Fagnan، الجزائر ۱۹۱۵ء، ص ۲۵۲ تا ۲۵۳، ۳۲۶ تا ۳۲۷، ۳۴۷ تا ۳۴۸)۔

چونکہ اسلامی حکومت میں چاندی کے ساتھ سونا بھی سرکاری مالی نظام کی بنیاد تھا (رَکّ بہ دینار)، اس لیے عام اقتصادی استواری کے لیے اس دھات کی کافی مقدار میں فراھمی نہایت ضروری تھی ۔ یہ اوّل تو ان سونے کی کانوں سے نکال کر حاصل کیا جاتا تھا جو مسلم حکومت کے اندر تھیں ، دوسرے قرب و جوار کے ممالک سے بھی سونا بافراط حاصل کیا جاتا تھا ۔ اگرچہ قرون وسطٰی کے مآخذ میں سونے کی کانوں کے بہت سے علاقوں کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے D. M. Dunlop : *Sources of gold and silver in Islam according to al-Hamdani (10th Century A.D.)*، در *Stud. isl.*، ج ۸، ۱۹۵۷ء، ص ۲۹ تا ۴۹)، وادی عَلّقی کا علاقہ

سونا نکالنے کی سرگرمیوں کے لیے خاص طور پر مشہور تھا (دیکھیے الیعقوبی : *les pays*، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ص ۱۹۰) اور غانہ کی کان اپنے خام سونے کی عمدگی کے لیے مشہور تھی (دیکھیے *Description de l'Afrique septentrionale par el Bekri*، مترجمۂ de Slane، ص ۱۷۷) - معلوم ہوتا ہے کہ سونے کی کانوں کے استعمال پر سیاسی مقتدروں کی طرف سے کوئی دباؤ نہیں تھا (دیکھیے C. H. Becker : *Islamstudien*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۱۸۹ ؛ نیز العُمری : مسالک الابصار فی ممالک الامصار، ترجمہ از Gaudefroy-Demombynes، پیرس ۱۹۲۷ء، ۱ : ۵۸) - مسلم اقتدار کے ادوار میں مشرق قریب میں کتنا سونا گردش میں تھا، اس کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے، پھر بھی کتابوں کی تصریحات اور سکّوں کی افراط سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسلامی مملکت میں سونے کی مقدار وافر تھی، لیکن صلیبی جنگوں کی وجہ سے اخراجات کی کثرت، بحر متوسط میں تجارتی توازن کی آہستہ آہستہ اہلِ یورپ کے ہاتھ میں از سر نو منتقلی اور آگے چل کر سوڈان کے سونے کی پرتگال میں کھپت، ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے مشرق قریب کا سونا کثیر مقدار میں باہر منتقل ہونے لگا (دیکھیے M. Lombard : *Les bases monétaires d'une superé-matie économique. L'or musulman du VII^e au XI^e siècle*، در *Annales [Economics, Sociétés, Civilisations]*، جلد ۲، ۱۹۴۷ء، ص ۱۴۳ تا ۱۶۰ ؛ F. Braudel : *Monnaies et civilisatins. De l'or du Soudan à l'argent d'Amérique*، در مجلۂ مذکور، ج ۱، ۱۹۴۶ء، ص ۹ تا ۲۲).

اسلام سے قبل کے زمانے کی طرح قرونِ وسطی میں بھی سونے کا استعمال زیورات، زیبائش کی مصنوعات، مخطوطات کی آرائش اور خوش نویسی کے فن میں بہت عام تھا (احمد بن میر منشی : *Calligraphers and painters*، مترجمۂ وی - منورسکی [: *Freer Gallery of Art Occasional Papers*، ج ۳/۲]، واشنگٹن ۱۹۵۹ء) - سونے کی مصنوعات میں بغداد کو بڑی اہمیت حاصل تھی (دیکھیے Cl. Cahen : *Documents relatifs a quelques techniques iraquiennes au début du onziséme siécle* در *Ars Islamica*، ۱۵ - ۱۶ (۱۹۵۱ء) : ۲۳ تا ۲۸)- زر بفت کے کپڑوں اور سونے کے برتنوں کا استعمال اگرچہ مسلم روایت کے خلاف تھا، لیکن ان دونوں چیزوں کی مانگ بہت تھی- اس طرح کی تعیش کی چیزوں کے جمع کرنے کا شوق بنو بویہ کے عہد میں خاص طور پر بہت عام تھا (دیکھیے E. Kühnel : *Die Kunst Persiens unter den Buyiden*، در *ZDMG*، ۱۰۶/۱ [N. F. ۳۱]، ۱۹۵۶ء، ص ۸۷ تا ۹۲).

مسلمان کیمیا دانوں نے سونے کی طبیعی خاصیتوں کے متعلق تحقیق و تفتیش بھی کی تھی - وہ اس وقت تک ایک دھات کے دوسری دھات میں بدل جانے کے نظریے کے قائل تھے (دیکھیے G. Sarton : *Introduction to the history of science*، ۲/۲ : ۱۰۳۵)- اس کے علاوہ وہ بہت سے کیمیاوی عملوں سے بھی اچھی طرح آشنا تھے، مثلاً دھاتوں کو باہم پگھلا کر ملانا، سونے اور چاندی کو نائٹرک ایسڈ (شورے کے تیزاب) کے ذریعے الگ الگ کرنا اور سونے چاندی کی بھرت میں کیمیائی تحلیل سے دونوں کی ملاوٹ کی مقدار معلوم کرنا (دیکھیے E. J. Holmyard : *The makers of chemistry*، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء، ص ۷۷).

آخری بات یہ ہے کہ مسلمان سونے کا استعمال دواؤں میں بھی کرتے تھے - سونے کو آشوب چشم، مالیخولیا، خفقان قلب، داء الثعلب (بدن کے

بال اڑ جانا) وغیرہ کے لیے خاص طور پر مفید سمجھا جاتا تھا۔ سونے کے بنے ہوئے آلات کو کان چھیدنے اور داغ دینے کے لیے ترجیح دی جاتی تھی (دیکھیے ابن البیطار، طبع Leclerc : *Notices et extraits*، ۲ : ۱۵۰ تا ۱۵۱).

نیز رک بہ خزف .

(A. S. EHRENKREUTZ)

* الذَہبی : رک بہ احمد المنصور .

* الذَہبی: شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن [احمد بن] عثمان بن قایماز بن عبداللہ الترکمانی الفارقی الدمشقی الشافعی ، ایک عرب مؤرخ اور عالم دین، دمشق یا میافارقین میں یکم یا ۳ ربیع الآخر (الکتبی ربیع الاول کہتا ہے) ۶۷۳ھ/ ۵ یا ۷ اکتوبر ۱۲۷۴ء کو پیدا ہوئے اور السبکی اور السیوطی کے بیان کے مطابق ۳ ذوالقعدہ ۷۴۸ھ/ ۴ فروری ۱۳۴۸ء کو، یا بقول احمد بن ایاس ۷۵۳ھ/ ۱۳۵۲-۱۳۵۳ء میں، اتوار اور پیر کی درمیانی شب کو دمشق میں وفات پائی ۔ انہیں باب الصغیر کے پاس دفن کیا گیا ۔ انہوں نے زیادہ تر حدیث اور فقہ کا مطالعہ کیا تھا [اور اسماء الرجال اور تاریخ میں بڑا نام پیدا کیا] ۔ حدیث کا مطالعہ انہوں نے دمشق میں ۶۹۰ھ/ ۱۲۹۱ء یا ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۲ء میں یوسف المِزّی، عمر بن قوّاس، احمد بن ہبۃ اللہ بن عساکر اور یوسف بن احمد القمولی کی زیر نگرانی شروع کیا ۔ علم حدیث کی اعلٰی تحصیل کے لیے وہ چند اسلامی مرکزوں میں گئے، خاص کر قاہرہ میں اس زمانے کے بہترین مستند علما کے پاس سب سے زیادہ مدت گزاری ۔ ان کے اساتذہ کی تعداد تیرہ سو سے زیادہ بتائی جاتی ہے، جن کے حالات انہوں نے اپنی معجم میں جمع کیے ہیں۔ ان میں زیادہ نمایاں اور اہم یہ ہیں : بعلبک میں عبدالخالق بن عُلوان اور زینب بنت [عمر بن] الکندی؛ مصر کے مختلف شہروں میں الأبرقوہی، عیسٰی بن احمد المؤمن بن شہاب، ابو محمد الدمیاطی اور ابو العباس الظاہری؛ مکے میں التُوزَری؛ حلب میں شَوْقَر الزَّینی؛ نابلس میں العماد بن بَدران؛ اسکندریہ میں ابوالحسن علی بن احمد العراقی اور ابوالحسن یحیی بن احمد الصَّوّاف، اور سب سے آخر قاہرہ میں ابن منصور الافریقی اور خاص طور پر ابن دقیق العید، جو اپنے شاگردوں کے انتخاب میں احتیاط کرنے میں مشہور تھے .

فقہ کا مطالعہ انہوں نے کمال الدین بن الزَّمْلکانی، برہان الدین الفَزاری اور کمال الدین بن قاضی شُہبہ کے پاس کیا ۔ وہ شافعی مسلک کے پیرو تھے .

ابو زکریا بن الصَّیرفی، ابن ابی الخیر، القاسم الاِربلی سے تدریس کی اجازت حاصل کرکے الذہبی دمشق کے مدرسۂ اُمّ الصالح میں حدیث کے استاد [= شیخ الحدیث] مقرر ہوگئے، لیکن وہ مدرسۃ الاشرفیۃ میں، جو دمشق ہی میں تھا، اپنے شیخ یوسف المِزّی کے جانشین نہ ہو سکے، اس لیے کہ وہ ان شرائط کو پورا نہ کر سکے جو اس درس گاہ کے بانی نے شیخ الحدیث کے مسلک فقہی کی بابت مقرر کی تھیں .

علوم کے جن شعبوں میں انہیں زیادہ ممتاز حیثیت حاصل تھی وہ حدیث، فقہ اور تاریخ تھے۔ ان میں حد درجے کی قوت و ہمت تھی اور وہ دن رات مطالعے میں مصروف رہتے تھے، یہاں تک کہ بینائی رخصت ہو جانے کے بعد، جس سے وہ ابوالفداء اور عمر بن الوردی کے قول کے مطابق ۷۴۳ھ/ ۱۳۴۲-۱۳۴۳ء میں اور دوسروں کے مطابق ۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰-۱۳۴۱ء میں محروم ہوئے، ان کے اس معمول میں فرق نہیں آیا تھا ۔ ان کے تلامذہ میں بہت سے اچھے اچھے لوگ شامل تھے، ان میں سے

جن کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے وہ طبقات الشافعیۃ الکبرٰی کے مصنف عبدالوہاب السبکی ہیں، جن کے والد تقی الدین السبکی (فقہ شافعی کے مشہور و معروف عالم متبحر) الذہبی کے سب سے زیادہ بے تکلف دوست تھے۔

ان کے متنوع صفات کا معاصر اور متأخر دونوں طرح کے سیرت نگاروں نے اعتراف کیا ہے۔ ان لوگوں نے انھیں ''مُحَدِّث العصر'' اور ''خاتم الحفّاظ'' کے القاب سے یاد کیا ہے۔ الکتبی ان کی مدح میں منتخب شاعرانہ فقرے استعمال کرتا ہے۔ صلاح الدین الصفدی نے ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: ''ان میں نہ تو محدثوں کی سی سختی تھی اور نہ مؤرخوں کی سی غباوت، برخلاف اس کے وہ ایک قانون‌دان تھے جو روح قانون سے واقف تھے اور لوگوں کی رائے بے‌تکلفی سے سنتے تھے۔'' ابن حجرالعسقلانی نے ان کی صفات حسنہ کے متعلق ایک قصیدہ لکھا ہے۔

اس کے مقابلے میں ہمیں ایسی رائیں بھی ملتی ہیں جو ان کی شہرت کے منافی ہیں۔ ان کا اپنا سب سے زیادہ نامور شاگرد السبکی اس بات پر ملامت کرتا ہے کہ وہ حنفیہ اور اشاعرہ کے ساتھ ساتھ خود اپنے مسلک شافعی پر بھی نکتہ چینی کرتے تھے اور اس کے مقابلے میں اس مسلک کی مدح سرائی کرتے تھے جو المُجَسِّمہ کی طرف منسوب ہے۔ اسی طرح ابوالفداء اور عمر بن الوردی اس بات کو مانتے ہوے کہ وہ بلند پایہ محدّث اور مؤرخ تھے کہتے ہیں کہ اواخر عمر میں جب وہ نابینا ہو چکے تھے اُنھوں نے اپنے بعض زندہ ہم عصروں کی سیرتیں مرتب کیں جن میں اپنے بعض نوجوان مریدوں کی متعصبانہ اطلاعات کی بنا پر، بعض لوگوں کی شہرت حسنہ کو داغدار کیا۔

تصنیفات: وہ ایسے کثیر التصانیف تو نہ تھے جیسے ان سے پہلے ابن الجوزی یا ان کے بعد السیوطی، لیکن ان کی بعض تصانیف کو مغرب و مشرق کے علمی حلقوں میں بڑا اونچا مقام حاصل ہوا۔ قدیم کلاسیکی عرب مصنفین کے بعد کے تقریباً تمام مصنفوں کی طرح ان کی حیثیت بھی محض ایک مدون اور مرتب کی تھی، لیکن ان کی تصانیف اس لحاظ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہیں کہ ان کی ترتیب میں بڑی احتیاط سے کام لیا گیا ہے اور ان میں برابر مآخذ کے حوالے دیے گئے ہیں۔ یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بدولت ان کی تصانیف حدیث میں، اور خاص کر علم الرجال میں بہت مقبول ہوئیں۔

(۱) تاریخ: اس میں ان کی سب سے بڑی کتاب تاریخ الاسلام ہے۔ جو مصر میں ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۷ - ۱۹۴۸ء میں ان کی دوسری کتاب طبقات المشاہیر والاعلام کے ساتھ طبع ہونی شروع ہوئی۔ یہ اسلام کی مبسوط تاریخ ہے، جو حضرت محمد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و آلہٖ وسلم کے نسب نامے سے شروع ہو کر ۷۰۰ھ/۱۳۰۰- ۱۳۰۱ء پر ختم ہوتی ہے، اس میں ابن الجوزی [رک بآن] کی کتاب المنتظم کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں عام واقعات (الحوادث الکائنۃ) کے بیان کے ساتھ ان لوگوں کی وفات کا بھی ذکر ہے جنھوں نے سالہاے زیر بحث میں وفات پائی۔ ساری کتاب کو عشرات کے طبقات میں منقسم کیا گیا ہے؛ پوری کتاب کے ستر طبقات ہیں۔ پہلے عام واقعات کا بیان ہے جنھیں سنین کے اعتبار سے مختلف فصلوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے، اس کے بعد مرنے والوں کے طبقات کی باری آتی ہے جن کے متعدد برسوں کو الگ الگ جمع کرکے فصلوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے، ہر ایک فصل کے آخر میں ان لوگوں کی

وفات کا ذکر ہے - جن کی تاریخ وفات ٹھیک ٹھیک معلوم نہ تھی - واقعات عامّہ کے بیان اور وفات پانے والوں کے ذکر کی باہمی نسبت عموماً ایک اور چھے یا ایک اور سات کی ہے .

پہلی تین صدیوں کے واقعات عامّہ کے بیان کا طریقہ پچھلی چار صدیوں کے واقعات کے بیان سے بالکل مختلف ہے - پہلی تین صدیوں کا بیان بہت مختصر ہے، واقعات کا صرف خلاصہ دیا گیا ہے اور وہ تاریخ الطبری [رک بآں] کے بیان کا اجمالی خاکہ ہے اس میں اُن مشاہیر کے نام گنوا دیے گئے ہیں جن کی سال زیر بحث میں وفات ہوئی- اس کے بعد اس سال کے حج کے امراء الحج کے نام دیے گئے ہیں اور سب کے آخر میں سیاسی حوادث کا ذکر ہے، آخر کی چار صدیوں کے بیان میں ترتیب بالکل اُلٹ دی گئی ہے - پہلے سیاسی تاریخ کے سالانہ حوادث کا تفصیلی بیان اور التزام کے ساتھ اُن مآخذ کی فہرست ہے، جہاں سے اُنھیں اخذ کیا گیا ہے، اس کے بعد مقامی اور انتظامی تاریخ ہے، جس میں بغداد اور دمشق کو خصوصیت حاصل ہے، پھر ان واقعات کا ذکر ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے عجیب و غریب اور زیادہ اہم ہیں، اس کے بعد حج کے ان امیروں کے نام ہیں جو بغداد اور دمشق سے بھیجے گئے اور سب سے آخر میں ان معزز لوگوں کے نام درج ہیں جنھوں نے سال زیر بحث میں وفات پائی- اس حصے کے بیانات عامّہ کی علمی قدر و قیمت اس بات میں پوشیدہ ہے کہ یہاں اُن واقعات کو قلمبند کیا گیا ہے جنھیں ابن الاثیر نے [رک بآں] اپنی الکامل فی التاریخ میں نظر انداز کر دیا تھا، جیسے (۱) سلجوقوں، ایوبیوں اور مغول کے حملوں کی تاریخ، (۲) اسلام کی اندرونی نشو و نما خاص کر باطنی اور شیعی فرقوں کی، (۳) مغرب میں اسلام کی حالت - اس سے پتا چلتا ہے کہ ذہبی کا رجحان یہ ہے کہ اسلام کی رفتار بحیثیت مجموعی دکھائے ، اگرچہ شام و مصر کے واقعات اور ممالک کے مقابلے میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں .

وَفَیات (=موت کی خبروں) کے حصے میں تمام خلفا اور چھوٹے درجے کے حکمرانوں کی سیرتوں کا بیان آ گیا ہے اور اس میں مشرقی اور مغربی ممالک اسلام دونوں شامل ہیں - نیز وزیروں، فوجی سالاروں اور اعلٰی عہدے داروں کے حالات ہیں ؛ پھر قانونِ شرع کے ماہر فقہا اور متکلمین کا ذکر ہے، سب سے آخر میں شعرا آتے ہیں جن کی سیرتوں میں ان کے اشعار کے متعدد اقتباسات درج ہیں - وفات کی خبروں میں عام طور پر طبقات کی کتابوں کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے ؛ خبروں کی تاریخی قیمت عام تاریخی اطلاعات سے کہیں زیادہ ہے.

تاریخ اسلام کا سلسلہ کم سے کم چھے علما نے آگے جاری رکھا ہے ؛ ان تکملہ جات میں سے تین اس وقت موجود ہیں : (۱) ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ - ۱۳۰۲ء تا ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ء خود ذہبی کا اپنا تکملہ ؛ (۲) ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ - ۱۳۰۲ء تا ۷۸٦ھ/۱۳۸۴ - ۱۳۸۵ء ، عبدالرحیم العراقی اور اس کے لڑکے احمد (م ۸۲٦ھ/۱۴۲۲ - ۱۴۲۳ء) کا تکملہ - ان میں سے صرف مؤخرالذکر کا تکملہ موجود ہے؛ (۳) ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ - ۱۳۰۲ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء از ابن قاضی شُہبہ (م - ۸۵۱ھ/ ۱۴۴۷ - ۱۴۴۸ء) ؛ یہ تکملہ اس کی کتاب الاعلام بتاریخ الاسلام میں شامل ہے .

تاریخ الاسلام کی ضخامت کے مدنظر اسے کئی مرتبہ مختصر کرنے کی کوشش کی گئی - اس کے تین اختصار خود ذہبی ہی نے تیار کر دیے تھے-

(۱) کتاب دول الاسلام یا التاریخ الصغیر (چھوٹی تاریخ) جو حیدرآباد [دکن] میں ۱۳۳۷ھ/۱۹۱۸ - ۱۹۱۹ء میں طبع ہوئی۔

(۲) اَلْعِبر فی اَخْبار البَشر مِمَّنْ عبر [= غبر] (منتخب التاریخ الکبیر)، یہ سیر و تراجم سے متعلق طبقات کا خلاصہ ہے۔

ان دو کتابوں کو ملا کر پڑھنے سے تمام تاریخ الاسلام کا اچھا خاصہ خلاصہ ذہن میں آ جاتا ہے، لیکن ذیل کی کتابوں میں فقط سیرت سے متعلق طبقات کا خلاصہ ہے:

(۳) تذکرة الحفاظ، طبع حیدرآباد [دکن] ۱۳۳۲ - ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ - ۱۹۱۵ء، پانچ جلدیں، اس کتاب کا سب سے زیادہ مشہور خلاصہ اور اس کا تکملہ السیوطی [رک بآں] نے کیا ہے جس کا نام ذیل طبقات الحفاظ ہے، طبع وُسْٹنفلْٹ، گوٹنگن، ۱۸۳۳ - ۱۸۳۴ء - السیوطی کا ذیل ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء میں دمشق میں بھی طبع ہوا۔

تذکرة الحفاظ ہی ابن شہبہ کی طبقات الشافعیہ کی بنیاد بنا۔

(۴) الاِصابه فی تجرید اَسْماء الصَّحابة، اس میں تمام صحابۂ کرام کے ناموں کی فہرست بہ ترتیب حروف تہجی دی گئی ہے اور اس کی بنیاد زیادہ تر ابن الاثیر کی اسد الغابہ پر ہے ۔ یہ کتاب حیدرآباد میں ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ء میں طبع ہوئی۔

(۵) طبقات القراء المشہورین، (ترکی کے ایک عربی مجلّے الهدایه) ج ۴، ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۲-۱۹۱۳ء اور ببعد میں سات اقساط میں چھپی۔

(۶) سیر اَعلام النُّبلاء، قاہرہ بلا تاریخ [۳ جلدوں میں (۱۹۵۶، ۱۹۵۷ء و ۱۹۶۲ء)]۔

(۷) العِبَر فی خَبَرِ مَن غبر، ذہبی کی اسی نام کی نقل جس کی بعض عبارتوں میں کچھ اضافہ کر دیا گیا ہے (دیکھیے بیان سابق عدد ۲) از ابن قاضی شہبہ (م ۸۵۱ھ/۱۴۴۷ - ۱۴۴۸ء)۔

(۸) اسی طرح کا اسی کتاب کا اور منقح نسخہ از ابن الشَّمّاء (م ۹۳۶ھ/۱۵۲۹ - ۱۵۳۰ء) کا ہے جو ۷۳۴ھ/۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ء تک کے حالات پر مشتمل ہے۔

(۹) المختصر من تاریخ الاسلام و طبقات المشاهیر و الاعلام، لابن الذکر المعظّمی العادلی الایوبی۔

الذہبی کی دو اور تاریخی تصانیف ملی ہیں:

مختصر تاریخ بغداد لابن الدُّبَیْثی، یہ ابن الدُّبَیْثی [م - ۶۳۷ھ/۱۲۳۹ - ۱۲۴۰ء] کی تاریخ بغداد کا خلاصہ ہے۔

مختصر اخبار النحویین لابن القفطی، ابن القفطی [م ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ - ۱۲۴۹ء] کی تاریخ النحویین کا خلاصہ۔

(ب) حدیث: اس شعبے میں الذہبی کی تقریباً تمام تالیفات اسماء الرجال پر ہیں:

(۱) تَذْهِیبُ تَهْذِیبِ الکَمال فِی اَسْماء الرِّجال، یہ کتاب ابن النَّجّار (م ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ - ۱۲۴۶ء) کی تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کی اضافہ شدہ طباعت ہے؛ (۲) اَلْمُشْتَبِه فِی اَسْماء الرجال، طبع P. de Jong، لائڈن ۱۸۸۱ء، مِیزان الاِعتدال فی نَقْد (تراجم) الرجال، ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ - ۱۹۰۸ء، حیدر آباد ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء اور فقط حرفِ ہمزہ، استانبول ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء - ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۸ - ۱۴۴۹ء) نے اس کا خلاصہ اپنی کتاب لسان المیزان میں شامل کیا ہے۔

[تصانیف کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سیر اعلام النبلاء، جلد ۱، صفحات ۱۱ تا ۳۵، (الذہبی کی سیرت و تالیفات سے متعلق)]۔

مآخذ :[(۱) ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات ، ۲ : ۱۸۳ ؛ (۲) خلیل الصفدی : نکت الهمیان، ۲۴۱؛ (۳) السبکی : طبقات د : ۲۱۶ ؛ (۴) ابن حجر : الدرر الکامنة ، ۳ : ۳۳۶ ؛ حیدرآباد (۵) السخاوی : الاعلان بالتوبیخ ، ۸۴ ؛ (۶) السیوطی : ذیل تذکرة الحفاظ ۳۴ ، ۳۴۷ ؛ (۷) ابن العماد : شذرات ۶ : ۱۵۳ ؛ (۸) ابن الجزری : غایة النهایة ۲ : ۷۱ ؛ (۹) طاش کبری زاده : مفتاح السعادة ۱ : ۲۱۲ ؛ ۲ : ۲۱۶ ؛ (۱۰) سرکیس : معجم المطبوعات، عمود ۹۰۹ تا ۹۱۲ ؛ (۱۱) الــزرکلــی : الاعــلام ، ۶ : ۲۲۲ ؛] (۱۲) براکلمان ، ۲ : ۴۶ تا ۴۸ ؛ (۱۳) تکملہ ، ۲ : ۴۵ تا ۴۷ (بہ شمار حوالہ جات مشرقی اور مخطوطات)؛ (۱۴) G. Sarton : *Introduction to the history of science, (the fourteenth century)* ، Baltimore ۱۹۴۷ - ۱۹۴۸ء ، ۳ : ۹۶۳ تا ۹۶۷؛ (۱۵) Fr. Rosenthal : *A history of Muslim historiography* ، لائڈن ۱۹۵۲ء، ۳۰ (حاشیہ، ۸)؛ (۱۶) J. de Somogyi : ۱۲۹ تا ۱۳۰ ؛ *The Ta'rīkh al-Islām of adh-Dhahabi* در *JRAS*، ۱۹۳۲ء، ص ۸۱۵ تا ۸۵۵ ؛ (۱۷) وہی مصنف : *Ein arabisches Kompendium der Weltgeschichte-Das Kitab duwal al-Islam des ad-Dahabi* در *Islamica*، ۱۹۳۲ء، ص ۳۳۴ تا ۳۵۳؛ (۱۸) وہی مصنف : *A Qasida on the destruction of Baghdad by the Mongols*، در *BSOS* ، ۱۹۳۳ء، ص ۴۱ تا ۴۸ ؛ (۱۹) وہی مصنف : *Adh-Dhahabi's Ta'rikh al-islam as an authority on the Mongol invasion of the caliphate* ، در *JRAS* ، ۱۹۳۶ء، ص ۵۹۵ تا ۶۰۴ ؛ (۲۰) وہی مصنف : *Ein arabischer Bericht über die Tataren im Ta'rīh al-Islām des adh Dhabi* ، در *Islamica*، ۱۹۳۷ء، ص، ۱۰۵ تا ۱۳۰ ؛ (۲۱) وہی مصنف : *Adh-Dhabi's record of the destruction of Damascus by the Mongols in 699-700/1299-1301* در *Ignace Goldziher Memorial Volume I* ، بوداپسٹ، ۱۹۴۸ء، ص ۳۵۳ تا ۳۸۶ .

(محمد بن شنب و [J. DE. SOMOGYI])

ذَہبیہ : کُبراویّہ [رک بآں] کے سلسلۂ صوفیہ کا ایرانی نام، نیز رک بہ طریقہ . *

ذہران : رک بہ ظہران . *

ذِہنی : ببیر تلو ، ترکی کا لوک شاعر ، جو * بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بیروت میں پیدا ہوا - ارز روم اور طربزون میں تعلیم پائی - دس برس استانبول میں گزارے اور بعد ازاں چھوٹے چھوٹے سرکاری فرائض کی انجام دہی میں مختلف صوبوں کا سفر کیا - اس نے کچھ عرصہ مصطفی رشید پاشا کی ملازمت بھی کی - اپنی زندگی کے آخری چار سال اس نے طربزون میں بسر کیے اور اپنے آبائی شہر کو جاتے ہوے قریب کے ایک گاؤں میں انتقال کیا (۱۲۷۵ھ/۱۸۵۹ء) -

ذہنی کی شاعری کا پس منظر چونکہ ایک عام لوک شاعر کے پس منظر سے قدرے مختلف ہے، لہٰذا اس نے کلاسیکی شاعروں کا تتبع کیا - یہاں تک کہ روایتی شاعری کے عروض میں ایک پورا دیوان بھی مرتب کر لیا - لیکن وہ صاحب دیوان شعرا کا معمولی اور ناکام سا مقلد ہی رہا، لہٰذا اس کی شہرت کا انحصار کلیةً ان چند نظموں پر ہے جو لوک شاعری کی روایت کے مطابق لکھی گئیں، جن کو خود اس نے نظر انداز کرنے کی کوشش کی اور اس لیے اپنے دیوان میں شامل نہیں کیا - بحیثیت ایک عوامی شاعر کے ذہنی کلاسیکی شعرا سے بہت زیادہ متأثر ہے اور اس کی غزلیں روایتی شاعری کی طرح استعاروں ، تمثیلوں اور تشبیہوں سے بھری پڑی ہیں - بایں ہمہ وہ شروع انیسویں صدی عیسوی

کے حقیقی عوامی شعرا کی روح کو جذب کرنے میں کامیاب نظر آتا ہے ۔ اپنے آبائی شہر کے بارے میں اس کی مشہور نظم کوشمه اس وقت کہی گئی تھی جب ۱۸۱۸ء میں روسیوں کے انخلا کے بعد اس نے بایبورد کو تباہ و برباد پایا ۔

مآخذ : (۱) ضیاءالدین فہری : بایبوردلو ذهنی ، استانبول ۱۹۲۸ء ؛ (۲) ابن الامین محمود کمال : بایبوردلو ذهنی، در تورک تاریخ انجمن مجموعه سی، ج ۱، ۱۹۲۹ء ؛ (۳) ایم فؤاد کوپرولو : تورک ساز شاعرلری اندولوجیسی، استانبول ۱۹۴۰ء، ۳ : ۳۵۰۔

FAHIR IZ

* **الذّئاب** : [(ع)، لفظی معنے: بھیڑیے] ، جنوبی عرب کا ایک قبیلہ، جس کی سرزمین العوالیق السُّفلٰی [رَکَ باں] اور الواحدی السُّفلٰی [رَکَ باں] کے درمیان واقع ہے ۔ الواحدی السفلی کے خطے میں بھی ان کی چھوٹی چھوٹی بستیاں موجود ہیں ، جن کے اکثر دیہات انھیں کے قبضے میں ہیں ۔ ذئاب کے علاقے کی زمین زرخیز نہیں، بلکه زیادہ تر مرغزار نما چراگاھوں پر مشتمل ہے ۔ اس کے مشرقی حصے میں ایک پہاڑی جبل حمراء واقع ہے، جو چار ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے ۔ اس کی سب سے بڑی بستی ماہی گیروں کا ایک گاؤں حَوْرَۃ (العلیا) ہے، جو ایک اہم بندرگاہ بھی ہے ۔

ذئاب ڈاکوؤں کا ایک نہایت ہی وحشی اور جنگجو قبیلہ ہے، لہذا جنوبی عرب میں ہر شخص ان سے ڈرتا ہے ۔ وہ آزاد قبائل کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ انھیں خالص حِمْیر خیال کیا جاتا ہے، جن کا نعرہ (صَرْخه، عَزْوَہ) ہے : اَنَاذِئْبُ حِمْیَر یعنی میں حِمْیَر کا بھیڑیا ہوں ۔ ان کا کوئی مشترک سلطان نہیں ؛ ان کی مختلف شاخوں پر ''شیوخ'' حکمرانی کرتے ہیں ۔ جنھیں ''اَبو'' کہا جاتا ہے اور وہ صرف لڑائی کی صورت میں ان کی اطاعت کرتے ہیں ۔ ذئاب کا سب سے زیادہ بارسوخ شیخ عِرْقه(عِرْغه) میں رہتا ہے ۔

مآخذ : (۱) H. v. Maltzan : *Reise nach Südarabien*، Brunswick ۱۸۷۳ء، ص ۲۲۳، ۲۳۵ ببعد ؛ (۲) C. Landberg ، در *Arabica* ، ۳ (۱۸۹۷ء) : ۱۹ ببعد و ۵ (۱۸۹۸ء) : ۲۳۰ ببعد ؛ (۳) von Wissmann و Höfner : *Beiträge zur hist. Geogr. des vorislam. Südarabien*، Wiesbaden ۱۹۵۳ء، ص ۷۶، ۹۲، ۹۸ ببعد -

([O. LÖFGREN و] - J. SCHLEIFER)

* **ذِئب** : [ع، لفظی معنی:] بھیڑیا ۔ دوسری سامی زبانوں میں اس کی متجانس شکلوں کا مفہوم بھی بیشتر یہی ہے، البته عربی میں اس کے کئی ایک مرادفات اور معروف اسما بھی ملتے ہیں، مثلاً ''سِرحان''، اُوَیْس''، ''سِید''، ''ابو جَعْدَہ''، وغیرہ ۔ مقامی استعمال میں ذِئب کا اطلاق گیدڑ [دیکھیے معلوف؛ Wehr] پربھی ہوسکتا ہے، لیکن ہومل Hommel کا یہ قیاس (ص ۳۰۳، حاشیه ۱) که قدیم عربی میں اس لفظ کا صرف یہی ایک مفہوم تھا۔

ذِئب کا ذکر قرآن مجید (۱۲ [یوسف] : ۱۳، ۱۴، ۱۷) کے علاوہ قدیم عربی نظموں، محاوروں، مقبول عام روایتوں اور حدیثوں میں بھی بکثرت آتا ہے اور جن میں بعض کا زمانۂ مابعد میں حیوانیات پر لکھی جانے والی کتابوں میں حواله بھی ملتا ہے۔ اس سلسلے میں عرب علماے حیوانات نے جو دوسری معلومات بہم پہنچائیں ان کا تعلق قدیم غیر ملکی مآخذ سے ہے، مثلاً ارسطو کی تاریخ حیوانات (*Historia Animalium*) اور علم الابدان (*Physiologus*) سے متعلق قدیم ادب میں ۔

عربی رسم الخط میں ذِئب کی شکل چونکه دُبّ (ریچھ) سے ملتی جلتی ہے، لہذا یہ دونوں

الفاظ آسانی سے خلط ملط ہو جاتے ہیں اور نتیجۃً ایک کی عادات و خصوصیات بعض اوقات دوسرے سے منسوب کر دی جاتی ہیں .

ذِئْب کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حد سے زیادہ کینہ توز، لڑاکا اور مکار ہوتا ہے ۔ اس کی سماعت بڑی تیز اور حسِّ شامہ بڑی قوی ہوتی ہے ۔ اس کی خوراک فقط گوشت ہے، لیکن جب بیمار پڑتا ہے تو جڑی بوٹیاں بھی کھاتا ہے ۔ وہ بہت عرصے تک کچھ کھائے بغیر گزر اوقات کرسکتا ہے؛ اس لیے مقولہ ہے : [اَجْوَعَ مِنْ ذِئْبٍ =] بھیڑیے سے بھی زیادہ بھوکا ۔ دَاءُ الذِّئْبِ (= بھیڑیے کی بیماری) بھوک کا استعارہ ہے ۔ بھیڑیے کا معدہ (بقول بعض : اس کی زبان) گو ایک مضبوط ہڈی کو تو تحلیل کر سکتا ہے مگر کھجور کی گٹھلی کو ھضم نہیں کر سکتا ۔ اس کے عضوِ تناسل میں ہڈی پائی جاتی ہے ۔ نر کی بہ نسبت مادہ زیادہ قوی ہوتی ہے اور دلیر بھی ۔ اگر کوئی لگڑ بگڑ مارا یا پکڑا جائے تو مادہ ذئب اس کے بچے کی خبر گیری کرتی ہے ۔ بعض مصنفین کے نزدیک بھیڑیا اکیلا ہی رہتا ہے اور کسی سے میل جول نہیں رکھتا، لیکن بعض کے نزدیک یہ غول میں رہتا ہے اور کوئی بھیڑیا اپنے غول سے جدا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ایک دوسرے پر اعتماد نہیں کرتے ۔ جب کوئی بھیڑیا کمزور یا زخمی ہو جاتا ہے تو دوسرے اسے کھا لیتے ہیں ۔ بھیڑیے سوتے ہیں تو ایک دوسرے پر نظر رکھنے کے لیے اپنی دائیں بائیں آنکھ باری باری سے کھلی رکھتے ہیں ۔ دوسرے درندوں کے برعکس، جو انسان پر صرف اس وقت حملہ کرتے ہیں جب بوڑھے ہو جائیں یا شکار کرنے کے قابل نہ رہیں، بھیڑیا اس پر حملہ کرنے کے لیے ہر وقت آمادہ رہتا ہے ۔ وہ کسی شخص پر سامنے سے نہیں بلکہ عقب سے حملہ کرتا ہے، لیکن جو کوئی خوف کا اظہار نہیں کرتا بھیڑیا اس پر حملہ نہیں کرتا، البتہ اگر کوئی ڈر جائے تو بھیڑیا اس پر حملہ کر دیتا ہے ۔ جارحانہ حملے صرف وہی بھیڑیے کرتے ہیں جو بہت زیادہ بھوکے ہوتے ہیں ۔ بھیڑیا جب بھیڑوں کے گلے پر حملے کرتا ہے تو اول تو وہ بھونکتا ہے تاکہ کتّا اسے سن کر آواز کی سمت بھاگ جائے ۔ اس کے بعد بھیڑیا دوسری طرف سے آکر، جہاں کتا نہیں ہوتا، کسی نہ کسی بھیڑ کو پکڑ لے جاتا ہے۔ وہ اکثر طلوع آفتاب سے ذرا پہلے حملہ کرتا ہے کیونکہ اس وقت گڈریا اور کتا دونوں رات کی چوکیداری کرکے تھک چکے ہوتے ہیں اور نیند کے غلبے سے اونگھنے لگتے ہیں .

بھیڑیوں کے بارے میں بعض معلومات اوہام پرستی پر مبنی ہیں، مثلاً یہ کہ جس کسی کے پاس بھیڑیے کا دانت، کھال یا آنکھ موجود ہے وہ اپنے مخالفوں پر غالب آئے گا اور لوگ بھی اسے محبوب رکھیں گے ۔ بھیڑیے کا ذکر عربوں کے علم رؤیا میں بھی آیا ہے۔ اس کا خون، بھیجا، پِتّا، خصیے وغیرہ کئی دواؤں میں استعمال ہوتے تھے ۔ [مَرَض الذِئْب الْاَحْمَر ایک غیر متعدی جلدی بیماری کا نام ہے].

مآخذ : (۱) عبدالغنی النابلسی : تعطیر الانام، قاہرہ ۱۳۵۴ھ، ۲ : ۲۲۹ ببعد ؛ (۲) الدَّمِیری، بذیل مادّہ (مترجمۂ Jayakar، ۱ : ۸۳۳ ببعد) ؛ (۳) ابوحَیّان التوحیدی : امتاع، ۱ : ۱۴۴، ۱۶۵، ۱۷۱ ببعد، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۶ و ۲ : ۳۱، ۱۰۵ (مترجمۂ Kopf، در *Osiris*، ۱۲ [۱۹۵۶ء] : بمدد اشاریہ، بذیل مادّۂ ذِئْب، ذِئْبَۃ اور *Wolf*) ؛ (۴) داود الانطاکی : تذکرہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۱۵۰ ببعد ؛ (۵) الجاحظ : الحیوان، بار دوم، بمدد اشاریہ ؛ (۶) Hommel : *Säugethiere*، ص ۳۰۳ ببعد، ۳۴۱ ؛ (۷) ابن قُتَیْبَہ : عیون الاخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ء، ۲ : ۷۹، ۸۲، ۸۸ (مترجمۂ

Kopf، ص ۵۳، ۵۷، بعد ۶۳) ؛ (۸) ابن البیطار : جامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۲ : ۱۲۷ ببعد ؛ (۹) اَبْشِیْھی: المُسْتطْرَف، باب ۶۲، بذیل مادہ ؛ (۱۰) G. Jacob : *Beduinenleben*، بار دوم، ص ۱۸ ببعد ؛ (۱۱) امین معلوف : معجم الحیوان ، قاھرہ ۱۹۳۲ء، ص ۷۳ ببعد ؛ (۱۲) القزوینی، طبع Waüstenfeld، ۱ : ۳۹۵ ببعد؛ (۱۳) المُسْتوفی القَزْوِینی، طبع Stephenson، ص ۲۹ ببعد ؛ (۱۴) النُّویری : نہایۃ الارب، ۹ : ۲۷۰ ببعد ؛ (۱۵) E. Wiedemann : *Beitr. z. Gesch. d. Naturw*، ۵۳ : ۲۸۳.

(L. Kopf)

ذی : رک بہ ذُو.

ر

* ر : [عربی : الراء؛ اردو رے]، عربی حروف تہجی کا دسواں حرف، [فارسی کا بارھواں، اردو کا بائیسواں اور ہندی کا ستائیسواں حرف ۔ اسے ز سے ممتاز کرنے کے لیے راے غیر منقوط اور راے قرشت بھی کہتے ہیں]۔ اس کی عددی قیمت ۲۰۰ ہے ۔ رسم خط کے اعتبار سے اس حرف کے ارتقائی منازل کے لیے رک بہ عرب، لوحه ۱ ۔ ''ر'' کا تعلق حروف خفیفه (liquids) کے گروہ سے ہے اور بسا اوقات بولنے میں ل اور نون سے بدل جاتی ہے [بعض اوقات پ، ڈ، س، ش، غ، ک، گ سے بھی مبادله هو جاتا ہے] ۔ یه حرف دیگر سامی زبانوں کے حرف ر کے عین مطابق ہے۔ یه حروف حلقیه میں سے نہیں بلکه سِنّیه لسانیّه میں سے ہے۔

مآخذ : (۱) W. Wright : *Lectures on the comparative grammar of the semitic Languages*، کیمبرج ۱۸۹۰ء، ص ۶۷ ؛ (۲) H. Zimmern : *Vergl. Grammatik der sem. Sprachen*، لائپزگ ۱۸۹۸ء، ص ۳۱ تا ۳۲؛ (۳) براکلمان : *Précis de linguistique sémitique*، ترجمه از W. Marçais و M.Cohen، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۴۷ ؛ (۴) وهی مصنف : *Grundriss der vergl Gramm. d. sem. Sprachen*، ۱ : ۴۴، ۱۳۷ تا ۱۳۸، ۱۷۳، ۱۷۶، ۲۰۲، ۲۰۲ تا ۲۰۳ ؛ (۵) A. Schaade : *Sibawaihi's Lautlehre*، لائڈن ۱۹۱۱ء، اشاریه بذیل راء ؛ [(۶) لسان العرب ؛ (۷) تاج العروس ؛ (۸) فرهنگ آصفیه ؛ (۹) ارمغان دہلی]۔

(A. J. Wensinck)

* رَابِطَه : رک به رِباط.

* **رابِعَةُ العَدَوِیّه** : بصرے کی ایک مشہور عارفه، جن کا شمار اولیا میں هوتا ہے ؛ قبیلۂ قیس بن عدی کی ایک شاخ العتیق کی آزاد شده کنیز، جو القیسیه بھی کہلاتی تھیں ۔ وہ ۹۵ھ/۷۱۳ - ۷۱۴ء یا ۹۹ھ [/۷۱۷ - ۷۱۸ء] میں پیدا هوئی تھیں اور انھوں نے ۱۸۵ھ/۸۰۱ء میں بمقام بصره وفات پائی اور وهیں دفن هوئیں ۔ ان کے چند اشعار ان کی یادگار هیں ۔ تصوف کے بارے میں لکھنے والے ان کا اور ان کی تعلیمات کا اکثر ذکر کرتے هیں۔

وہ ایک غریب گھرانے میں پیدا هوئیں۔ بچپن میں کسی شخص نے انھیں پکڑ کر فروخت کر دیا تھا، لیکن ان کی پاک طینت نے انھیں رهائی دلوا دی اور انھوں نے گوشه گزینی اور تجرد کی زندگی بسر کرنے کے لیے صحرا میں عزلت اختیار کرلی ۔ بعد میں وہ بصرے چلی آئیں، جہاں ان کے گرد بہت سے معتقدین اور رفقا جمع هوگئے، جو ان سے مشوره یا دعاے خیر حاصل کرنے، یا ان کی تعلیم سے مستفید هونے کی غرض سے ان کے پاس آتے تھے ۔ ان لوگوں میں [مشہور صوفی] مالک بن دینار، درویش صفت رباح القیسی، محدّث سفیان الثوری اور صوفی شقیق البلخی شامل تھے ۔ انھوں نے انتہائی زهد و تقوی کی زندگی بسر کی ۔ جب ان سے پوچھا گیا که وہ اپنے دوستوں سے مدد کیوں نہیں مانگتیں تو انھوں نے جواب دیا : ''مجھے تو اس دنیا کی چیزیں اس سے بھی مانگتے هوئے شرم آتی ہے جو اس دنیا کا مالک ہے؛ پھر ان لوگوں سے

کیسے طلب کروں جو اس کے مالک نہیں ؟'' اپنے ایک اور رفیق سے انھوں نے کہا : ''کیا اللہ مفلسوں کو ان کے افلاس کی وجہ سے بھلا دے گا، یا امیروں کو ان کی دولت کی بنا پر یاد رکھے گا ؟ جب وہ میرے حال سے باخبر ہے تو ایسی کون سی بات ہو سکتی ہے جو میں اسے یاد دلاؤں ؟ جو کچھ اس کی مشیت ہے وہی ہماری بھی مرضی ہونی چاہیے۔'' دیگر اولیا کی طرح ان سے بھی کرامات منسوب کی جاتی تھیں ۔ مثلاً یہ کہ ان کے لیے اور ان کے مہمانوں کے کھانے کا سامان بذریعۂ کرامت مہیا ہوجاتا تھا۔ جب وہ حج کرنے جا رہی تھیں تو ایک اونٹ جو راستے میں مر گیا تھا، ان کے لیے دوبارہ زندہ ہو گیا ۔ گھر میں چراغ نہ ہونے کی کمی اس روشنی سے دور ہو جاتی تھی جو اس بزرگ خاتون کے اردگرد پھیلی رہتی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ جب اُن کا وقتِ آخر تھا، تو انھوں نے اپنے رفقا سے کہا کہ وہ ان کے پاس سے ہٹ جائیں اور خدا تعالٰی کے قاصدوں کے لیے راستہ چھوڑ دیں۔ جونہیں وہ باہر نکلے، انھوں نے انھیں کلمۂ شہادت پڑھتے ہوے سنا اور ایک آواز سنی، جو اس کے جواب میں کہہ رہی تھی : ''یٰٓاَیَّتُہَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ○ ارْجِعِیٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً ○ فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ ○ وَ ادْخُلِیْ جَنَّتِیْ ○ [=اے وہ جی جس نے چین پکڑ لیا، پھر چل اپنے رب کی طرف؛ تو اس سے راضی (اور) وہ تجھ سے راضی؛ پھر مل میرے بندوں میں اور داخل ہو میری بہشت میں (۸۹[الفجر] : ۲۷ تا ۳۰)]۔ رابعہؒ کی وفات کے بعد کسی نے انھیں خواب میں دیکھا اور ان سے پوچھا : ''جب منکر و نکیر نے آپ سے یہ سوال کیا تھا کہ تمھارا رب کون ہے ؟ تو آپ نے کیا جواب دیا تھا؟'' تو انھوں نے کہا :''میں نے ان سے کہا، واپس چلے جاؤ اور اپنے مالک سے کہو، اپنی ہزار در ہزار مخلوق کے ہوتے ہوے تو نے ایک ناتواں بڑھیا کو فراموش نہیں کیا۔ میں، جو تمام جہان میں صرف تجھے ہی اپنا سمجھتی تھی، تجھے کس روز بھولی ہوں کہ تو مجھ سے یہ سوال کرتا ہے کہ تیرا رب کون ہے ؟''

رابعہؒ کی جو دعائیں منقول ہیں ان میں ایک وہ بھی ہے جو معمولاً وہ رات کے وقت اپنے مکان کی چھت پر جا کر مانگا کرتی تھیں : ''اے میرے مالک ! ستارے چمک رہے ہیں اور آدمیوں کی آنکھیں نیند میں بند ہیں اور ہر کوئی اپنی اپنی خلوت میں ہے، اور میں ہوں کہ یہاں اکیلی ہوں، تیرے ساتھ''۔ پھر دوبارہ یوں دعا مانگتی تھیں : ''اے میرے مالک ! اگر میں دوزخ کے خوف سے تیری عبادت کرتی ہوں تو تو مجھے دوزخ میں میں جھونک دے اور اگر میں جنت کی توقع میں تیری عبادت کرتی ہوں تو مجھے جنت سے محروم کر دے، لیکن اگر میں محض تیری ہی خاطر تیری عبادت کرتی ہوں تو مجھ سے اپنے لازوال حسن کو پوشیدہ نہ رکھیو۔'' توبہ کے بارے میں، جو طریقۂ تصوف کی ابتدا ہے : انھوں نے کہا ہے : ''کوئی آدمی کس طرح توبہ کر سکتا ہے، جب تک اس کا مالک اسے اس کی توفیق عطا نہ کرے اور اسے قبولیت نہ بخشے ؟ اگر وہ تمھاری طرف رخ کرے گا تو تم بھی اس کی جانب رخ کرو گے۔'' ان کا عقیدہ تھا کہ تشکر و امتنان کا جذبہ، عطا کرنے والے کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ اس چیز سے جو اس نے عطا کی ۔ ایک دن موسم بہار میں جب ان سے یہ اصرار کیا گیا کہ وہ باہر نکل کر اللہ تعالٰی کی بنائی ہوئی چیزوں کا مشاہدہ کریں، تو انھوں نے جواب دیا : ''سب سے بہتر یہ ہے کہ اندر آ کر ان چیزوں کے بنانے والے کو دیکھو ۔ صانع کے تصور نے مجھے اس کی مصنوعات سے بے نیاز کر

دیا ہے۔" جب ان سے پوچھا گیا کہ جنت کے بارے میں ان کا کیا خیال ہے تو رابعہ نے جواب دیا : "الجارُ ثُمَّ الدّارُ" [= پہلے همسایہ پھر مکان]؛ الغزالیؒ اس کی تشریح کرتے ہوے کہتے ہیں کہ رابعہؒ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے دنیا میں خدا کو نہیں پہچانا وہ آئندہ جہان میں بھی اس کے دیدار سے محروم رہے گا اور جو کوئی یہاں معرفت کے انبساط سے نا آشنا رہتا ہے وہ وہاں بھی رؤیت کا سرور حاصل نہ کر سکے گا ۔ جو اس دنیا میں اس کی دوستی کا جو یا نہیں ہوا وہ آخرت میں بھی خدا سے التجا نہ کر سکے گا ۔ جس نے بویا نہیں وہ کاٹ نہیں سکتا (احیاء ، ۴ : ۲۶۹)۔ ان کی تعلیم کا دوسرے جہان سے وابستہ ہونے کا اظہار ان کے اس مقولے سے ہوتا ہے کہ وہ اُس عالم سے آئی تھیں اور اُسی عالم میں جانے والی ہیں اور وہ اِس دنیا کا کھانا کھاتی ہیں بحالیکہ وہ عالم آخرت کے کام میں مصروف ہیں۔ ایک شخص نے ان کی باتیں سن کر تضحیک کے طور پر کہا : "جس کی گفتگو اس قدر پسندیدہ (مؤثر) ہو وہ اس بات کا اهل ہے کہ مہمان خانے (سرائے) میں قیام کر لے"۔ رابعہؒ نے اس کے جواب میں کہا : "میں نے خود اپنا ایک مہمان خانہ بنا رکھا ہے ۔ جو کچھ اس کے اندر ہے اسے میں باہر نہیں جانے دیتی اور جو کچھ اس کے باہر ہے اسے اندر نہیں آنے دیتی ۔ میں ان لوگوں سے کوئی واسطہ نہیں رکھتی جو اندر باہر آتے جاتے رہتے ہیں ۔ میں اپنے دل کا مشاہدہ کر رہی ہوں، نہ کہ محض مٹی کے ایک پتلے کا۔" جب ان سے یہ سوال کیا گیا کہ انھوں نے ولایت کا مرتبہ کیسے حاصل کیا ؟ تو انھوں نے جواب دیا : "ان چیزوں کو ترک کر دینے سے جن کا مجھ سے کچھ تعلق نہیں اور اس کی محبت سے جو ابدی ہے ."

وہ اللہ تعالٰی سے محبت اور انس کے بارے میں اپنے اقوال کی وجہ سے مشہور ہیں : اللہ سے محبت اور انس اللہ کے عاشق کو غیر اللہ سے بیگانہ کر دیتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ ہر حبیب اپنے محبوب کے قرب کا متمنی ہوتا ہے اور یہ اشعار پڑھا کرتی تھیں :

وَلَقَدْ جَعَلْتُکَ فِی الْفُؤادِ مُحَدِّثِیْ
وَاَبَحْتُ جِسْمِیْ مَنْ اَرادَ جُلُوْسِی
فَالْجِسْمُ مِنِّی لِلْجَلِیْسِ مُؤانِسٌ
وَ حَبِیْبُ قَلْبِیْ فِی الْفُؤادِ اَنِیْسِیْ

(احیاء ، ۴ : ۳۵۸ حاشیہ)

(ترجمہ) میں نے تجھے اپنے دل کا هم نشین بنایا ہے، لیکن جو میرے ساتھ مل بیٹھنا چاہے میں نے اس کے لیے اپنا جسم مباح کیا ہوا ہے اور میرا جسم میرے ساتھ مل بیٹھنے والے کے لیے مؤنس ہے، لیکن میرے دل کا حبیب میرے دل میں میرا انیس ہے (احیاء ، ۴ : ۳۵۸ حاشیہ) ۔ بے غرضانہ محبت اور خدمت کا نمونہ پیش کرنے کے لیے انھوں نے اپنے ایک ہاتھ میں پانی لیا اور دوسرے ہاتھ میں آگ، اور ایسا کرنے کا سبب دریافت کیے جانے پر انھوں نے کہا : "میں بہشت میں آگ روشن کرنا چاہتی ہوں اور دوزخ پر پانی ڈالنا چاہتی ہوں تاکہ جو لوگ خدا تک پہنچنے کے لیے گامزن ہیں ان کی آنکھوں سے یہ دونوں پردے دور ہو جائیں اور ان کا نصب‌العین واضح ہو جائے اور وہ کسی بات کی توقع یا کسی چیز کے خوف کے بغیر اپنے مالک کی جانب رخ کر سکیں۔ اگر جنت کی امید اور دوزخ کا خوف موجود نہ ہو تو یہ ہوگا کہ ایک آدمی بھی اپنے مالک کی عبادت یا فرماں برداری نہیں کرے گا (افلا کی : مَنَاقِبُ الْعَارِفِیْن [مخطوطہ]، انڈیا آفس، عدد ۱۶۷۰ ، ورق ۱۱۴) ۔ خدا کے حضور میں

خود اپنی خدمت گزاری اور اس کی قوت محرکہ کے بارے میں انھوں نے کہا : ”میں نے خدا کی خدمت دوزخ کے خوف سے نہیں کی، کیونکہ اگر میں یہ کسی خوف کی وجہ سے کرتی تو میں ایک ذلیل اجرت پر کام کرنے والے سے بڑھ کر نہ ہوتی اور نہ یہ خدمت میں نے جنت کی آرزو کے سبب سے کی ہے، کیونکہ اگر میں کسی اجر کی خاطر خدمت کرتی تو میں کوئی اچھی خادمہ نہ ہوتی، میں نے تو اس کی خدمت محض اس کی محبت اور اس کی آرزو کی وجہ سے کی ہے۔“ محبت کی دو قسموں کے بارے میں (جن میں سے ایک وہ ہے جس کے اپنے مقاصد بھی ہیں، اور ایک وہ جو صرف اللہ اور اس کے عز و جلال کی جویا ہے) ان کے اشعار مشہور ہیں اور اکثر نقل کیے جاتے ہیں :

أُحِبُّکَ حُبَّیْنِ حُبَّ الْهَوٰی
وَحُبًّا لِاَنَّکَ اَهْلٌ لِذَاکَا
فَأَمَّا الَّذِیْ هُوَ حُبُّ الْهَوٰی
فشغلی بِذِکْرِکَ عَمَّنْ سِوَاکَا
وأَمَّا الَّذِی اَنْتَ اَهْلٌ لَهٗ
فکشفک لی الحجب حتی اراکا
فلا الحمد فی ذا ولا ذاک لی
ولکن لک الحمد فی ذا وذاکا

(احیاء، ۴ : ۲۶۶ تا ۲۶۷)

(= میں نے دو طرح تجھ سے محبت کی : ایک تو خود غرضی سے (حبّ الهوٰی)، اور ایک اس لیے کہ تو اس کے لائق ہے۔ خود غرضانہ محبت میں ماسوا سے میری آنکھیں بند ہوتی ہیں، لیکن اس محبت میں، جس کے تو لائق ہے، تو کشف حجاب کرتا ہے تاکہ میں تیرا دیدار کرسکوں۔ ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی میں تعریف کی مستحق نہیں ہوں، لیکن ان دونوں صورتوں میں سب تعریف تیرے ہی لیے ہے)۔

الغزالیؒ مکرر تشریح کرتے ہیں کہ خود غرضانہ محبت (حب الهوٰی) سے ان کی مراد خدا کی محبت ہے، اس احسان اور اس انعام کی بنا پر جو انھیں دنیا میں حاصل ہے اور اس کی شان کے شایان محبت سے مراد جمال الٰہی کی محبت ہے جو ان پر منکشف ہو گیا تھا اور محبت کی یہ دوسری قسم اس پہلی قسم سے بالاتر اور پاکیزہ تر ہے جس کا ذکر پہلے ہوا ہے (احیاء، ۴ : ۲۶۷)۔

دوسرے اہل تصوف کی طرح، رابعہؒ بھی خدا سے جاملنے (وصل) کی متمنی تھیں۔ رابعہؒ بصریہ معرفت حقیقی رکھتے ہوے ایک والہانہ محبت سے سرشار تھیں وہ ان اولین اہل تصوف میں سے تھیں جنھوں نے خالص محبت، یعنی اللہ سے محض اس کی ذات کی خاطر بے غرض محبت، کی تلقین کی اور اس تعلیم کو نظریۂ کشف کے امتزاج کے ساتھ پیش کیا۔

مآخذ : اہم تذکرے: (۱) عطار : تذکرة الاولیاء، طبع Nicholson، ۱ : ۵۹ ببعد؛ (۲) تاج الدین الحِصْنی : سِیرالصّالِحات، مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۰۴۲، ورق ۲۶ ببعد ؛ (۳) م . ذهنی: مشاهیرالنساء، لاهور ۱۹۰۲ء، ص ۲۲۷؛ (۴) ابن خَلِّکان : [وفیات]، مترجمۂ de Slane : *Biographical Dictionary*، ۳ : ۲۱۵؛ (۵) المُناوی : اَلکَواکِبُ الدُّرِّیَّة، مخطوطۂ موزۂ بریطانیه، عدد Add ۲۳ و ۳۶۹، ورق ۵۰ ببعد؛ (۶) الشَّعْرانی: الطَبَقاتُ الکُبْرٰی، قاهره ۱۲۹۹ھ، ص ۵۶؛ (۷) جامی: نَفَحاتِ الْاُنْس، طبع Nassau Lees، ص ۷۱۶ ببعد؛ رابعہؒ کی تعلیم کے بارے میں اہم حوالے : (۸) الغزالی : احیاء علوم الدین، قاهره ۱۲۷۲ھ، ۴ : ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۹۱، ۳۰۸ ؛ (۹) الکلاباذی : کتاب التَعَرُّف، طبع Arberry، ۱۹۳۴ء، ص ۷۳، ۱۲۱؛ (۱۰) القُشَیْری : رسالة، بولاق ۱۸۶۷ء، ص ۸۶، ۱۷۳، ۱۹۲ ؛ (۱۱) المَکّی : قُوْتُ القلوب، قاهره ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۱۰۳، ۱۵۶ ببعد و ۲ : ۴۰، ۵۷ ببعد ۔ حیات اور تعلیمات کے مفصل بیان اور حوالوں

کے لیے دیکھیے (۱۲) Margaret Smith : *Rabia the Mystic and her Fellow-saints in Islām*، کیمبرج ۱۹۲۸ء ۔

(MARGARET SMITH)

* **رَاتِب :** (ع ؛ جمع : رَوَاتِب) کوئی مقررہ چیز ، اسی لیے اس کو بعض (نفل) نمازوں یا وظیفوں اور دعاؤں کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے ۔ یہ لفظ قرآن مجید میں وارد نہیں ہوا اور اصطلاح کے طور پر حدیث میں بھی نہیں ملتا ۔ اس معنی کے لیے رکبہ نافلہ ۔ اس کے دوسرے معنی ہیں ذکر، خواہ کوئی شخص تنہا کرے یا حلقہ باندھ کر جماعتی صورت میں کیا جائے ۔ آچے [رک باں] میں مروج رواتب کے مفصل بیان کے لیے ہم M. Snouck Hurgronje کے رهین منت ہیں۔

مآخذ : (۱) C. Snouck Hurgronje : *De Atjéhers*، بٹاویا و لائڈن ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ء، ۲ : ۲۲۰ ببعد و انگریزی ترجمہ از O'Sullivan: *The Achehnese*، لائڈن ۱۹۰۶ء، ۲ : ۲۱٦ ببعد ۔

(A. J. WENSINCK)

⊗ **رَاجْپُوت :** ہندووں کے جنگجو اشراف کا طبقہ، جس کا ظہور چھٹی ساتویں صدی عیسوی میں شمالی اور وسط ہند میں ہوا اور جو قدیم کشتریوں کے وارث ہونے کا مدعی تھا ۔ سنسکرت میں راجپوت یا راج پُتْر (= راجا کا بیٹا یا حکمران خاندان کا فرد) کے دو اور مترادف الفاظ رَاجْنیَہ اور کُشْتریَہ ہیں ۔ ان میں جو معنوی تعلق پایا جاتا ہے اس کے لیے دیکھیے Macdonall و Keith : *Vedic Index* ، ج ۱ ، بذیل کشتریہ ۔

[اکثر ہندووں کی رائے میں راجپوت براہ راست ان کشتریوں کی اولاد ہیں جو ویدک نظام کا ایک عنصر تھے ۔ اس کی تائید میں روایات و اقوال کا ایک طومار پیش کیا جاتا ہے، جن میں ان کی متعدد گوتوں اور قبیلوں کو سورج اور چاند کی اولاد یا رامائن و مہابھارت کے ابطال رام و کرشن کی نسل (سورج بنسی اور چندر بنسی راجپوت) قرار دیا گیا ہے ۔ ان میں سے ہر قبیلے کے پاس اپنے مفصل شجرے موجود ہیں، جنھیں ٹاڈ Tod نے اپنی کتاب میں تفصیل سے پیش کیا ہے (لیکن جدید محققین کے نزدیک ان میں سے بیشتر خیالی اور فرضی ہیں)۔

بعض راجپوت اپنے آپ کو اگنی کل راجپوت ظاہر کرتے ہیں ۔ ان کے بارے میں یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ جب پرسرام کے ہاتھوں کشتریوں کا نام و نشان مٹ گیا، ملک میں بدنظمی پھیل گئی اور بدھ مت کے پیرو ہندووں کو تنگ کرنے لگے تو بعض رشیوں نے، جو جنوبی راجپوتانے میں کوہ آبو پر رہتے تھے، ایک بہت بڑے گڑھے میں آگ روشن کر کے خدا سے دعا کی کہ ہندو دھرم کی حفاظت کے لیے ایک جنگجو قوم پیدا کر دے ۔ آگ کے شعلوں سے چار بہادر پیدا ہوے، جن کے ناموں پر پَرمار، پَری ہار (پرَتی ہار) چوہان اور چالوکیہ چار راجپوت قوموں کی ابتدا ہوئی۔ (یہ روایت سب سے پہلے بارھویں صدی کے ایک شاعر چاند بردائی کی طویل نظم پرتھوی راج راسا میں ملتی ہے)۔

راجپوتوں کی اصل کے بارے میں تیسرا نظریہ غیر ملکی مؤرخین کا ہے، جس کی رو سے زیادہ تر راجپوت بیرونی حملہ آوروں، بالخصوص ہونوں، کی اولاد میں سے تھے۔

اس وقت جس نظریے کو قبول عام حاصل ہے وہ بھنڈار کر، سمتھ Smith اور کروک Crook کا ہے، جس کے مطابق راجپوت دو بڑے گروہوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں : غیر ملکی اور ملکی ۔ غیر ملکی شاخیں، مثلاً چوہان، چالوکیہ اور گورجر،

پانچویں چھٹی صدی عیسوی کے حملہ آوروں کی نسل سے ہیں اور ملکی راجپوتوں میں دکن کے راشٹر کوٹ، راجپوتانے کے راٹھور اور بندھیلکھنڈ کے چنڈیل اور بندھیلے شمار کیے جا سکتے ہیں۔ اکثر غیر ملکی حملہ آوروں نے ہندو مت قبول کر کے ملک میں چھوٹی بڑی ریاستیں قائم کر لی تھیں، مثلاً گورجروں نے کوہ آبو کے قریب ایک ریاست قائم کر لی تھی اور ۸۰۰ء میں قنوج کے پری ہار حکمران بھی انھیں کی ایک شاخ سے تعلق رکھتے تھے۔ سمتھ کے نزدیک اگنی کنڈ دراصل تطہیر کی علامت ہے، جس کے ذریعے ان غیر ملکی فرمانرواؤں کو ہندو معاشرے میں ایک باعزت جگہ مل گئی۔ چونکہ یہ لوگ بہادر، دلیر اور جنگجو تھے اور برھمنوں کو بھی اپنے دھرم کو دوبارہ عروج دینے کی ضرورت تھی، لہٰذا انھیں اپنے دائرے میں لے کر کشتری ذات کا اونچا رتبہ دیا گیا۔

ان حالات میں محتاط رائے یہی ہو سکتی ہے کہ راجپوت بہت سے عناصر سے مرکب ایک مخلوط قوم ہیں، مثلاً (۱) پرانے کشتریوں کے بچے کھچے اخلاف؛ (۲) پنجاب، راجستھان اور افغانستان کے بعض جنگجو قبائل، مثلاً کامبوجہ، یودھیہ، ارجناینہ، مالوہ، کشدرک، جو اصلاً کشتری ہی تھے لیکن بعد ازاں برھمن مت کے نئے رسوم و رواج کا ساتھ نہ دینے کے باعث اس درجے سے گرا دیے گئے؛ (۳) خالص غیر ملکی گروہ، مثلاً سیتھین، تخاری، ھون، شولیکا، گورجر، آبھیر، وغیرہ؛ (۴) وہ قومیں جو راجپوت ہونے کی مدعی ہیں، مگر عام راجپوت ان کا یہ دعوی تسلیم نہیں کرتے، مثلاً مرھٹے، گورکھے، وغیرہ؛ (۵) وہ راجپوت جو قبول اسلام کے بعد اپنی حیثیت عرفی کھو بیٹھے، مثلاً منہاس، کاتل، سالہری، سمرہ، جوئیا، وغیرہ اور (۶) وہ خانہ بدوش قبائل جن کے بارے میں قیاس ہے کہ وہ بعض راجپوتوں کے اسلاف تھے، مثلاً گوجر، اھیر، رابری، کاٹھی وغیرہ۔

راجپوتوں کی تشکیل چھٹی اور دسویں صدی عیسوی کے درمیان ہوئی۔ پانچویں صدی کے وسط میں سفید ھونوں نے گپتا سلطنت کو تہ و بالا کر دیا۔ آٹھویں صدی تک ان کی آمد جاری رھی۔ شمالی ھند کا سیاسی اور سماجی نظام تتر بتر ھوکر رہ گیا۔ ان لوگوں کے جتھے ملک کے دور افتادہ حصوں، مثلاً آسام اور اڑیسہ تک جا کر آباد ھو گئے۔ جگہ جگہ ان کی چھوٹی بڑی ریاستیں قائم ھو گئیں اور کشتریوں کے ساتھ ان کے ازدواجی تعلقات بھی استوار ھوگئے۔ یہ سب ریاستیں ایک دوسری پر برتری حاصل کرنے کی خواھاں تھیں، چنانچہ باھمی حسد و عداوت کے باعث کوئی متحدہ مرکزی حکومت قائم نہ ھو سکی۔ مسلمانوں کی آمد کے وقت دہلی میں تنوار، اجمیر میں چوھان، قنوج میں راٹھور، بنگالہ میں سین، کشمیر میں کرکوٹ، گجرات میں یکے بعد دیگرے ولبھی، بھٹارک، جوڑا، چالوکیہ اور بگھیلا، مالوہ میں پرمار، لاھور میں پال، بندھیلکھنڈ میں چندیل، میواڑ میں گھیلوت اور بعد ازاں بندھیلے حکمران تھے۔ دکن میں امراؤتی پر اندھرا، کانچی ورم پر چالوکیہ، دیوگری اور دوارکا پر یادو، میسور پر ھوے سالہ، مدورا پر پانڈیا، کارومنڈل پر چولا اور ساحل مالابار پر چیرا خاندانوں کی حکومت تھی۔ شمالی ھند کی راجپوت ریاستیں تو محمود غزنوی اور محمد غوری کے حملوں کی تاب نہ لا کر یکے بعد دیگرے ختم ھو گئی تھیں؛ رھیں جنوبی ریاستیں تو وہ علاءالدین خلجی کے عہد میں جنوبی ھند کے آخری سرے تک اسلامی لشکر کی فاتحانہ یلغار کی لپیٹ میں آ کر دم توڑ گئیں۔ تفصیل کے لیے رک بہ پاکستان؛ ھند].

سلاطین دہلی نے راجپوت ریاستوں کو تو ختم کر دیا لیکن راجپوتوں کو انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنے راستے سے ہٹا دینے کا خیال ان کے دل میں نہ آ سکا؛ چنانچہ فساد انگیز مقامی زمینداروں کی حیثیت سے وہ ہمیشہ باقی رہے۔ مستحکم مرکزی حکومت کے تحت وہ کوئی چارۂ کار نہ پا کر مسلمان صوبیداروں اور فوجداروں کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے تھے، لیکن موقع پاتے ہی ایک دوسرے سے برسر پیکار ہو جاتے اور بعض اوقات اسلامی شہروں اور قلعوں پر حملہ کر کے اپنی خود مختار ریاستیں قائم کرنے سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ چودھویں صدی میں جب تغلقوں کی سلطنت زوال پذیر ہوئی اور صوبائی گورنر خود مختار ہونے لگے تو راجپوت ریاستوں نے بھی اپنے آپ کو سنبھالا، چنانچہ کماؤں میں سوم‌وسشی، وادی کانگڑہ میں کٹوچ، جموں میں ڈوگرے، چھتیس گڑھ میں ھےھیہ، ریوا میں بگھیلے، بندھیل کھنڈ میں گاھدوال، شمال مغربی مالوہ (رن تھمبور، بوندی) میں ھارا چوھان، جنوبی مالوہ میں (کچھی) پرمار (پوار)، میواڑ (اودے پور) میں گھیلوت، ماروواڑ اور بیکانیر میں راشٹر کوٹ (راٹھور)، جیسلمیر میں بھٹی، جے پور میں کچھوا (جو کبھی گوالیار کے چندیلوں کے ماتحت تھے) اور گوالیار میں تومار خود مختار ہو گئے؛ اسی طرح اور بے شمار چھوٹی چھوٹی ریاستیں گجرات کی سرحد کے ساتھ ساتھ کاٹھیا واڑ، کچھ، وغیرہ میں قائم ہو گئیں۔

راجپوت حکومت کے احیا کی اس تحریک کا مرکز میواڑ تھا۔ چوھانوں کے زوال کے بعد سرکشی کی پہلی تحریک ۱۳۰۳ء میں علاء الدین خلجی کے چتوڑ گڑھ پر قبضہ کر لینے کے بعد ختم ہو گئی تھی، لیکن ۱۳۹۸ء میں تیمور کے حملے کے بعد گھیلوت راجپوتوں کی ایک شاخ سسودیا کو دوبارہ سر اٹھانے کا موقع مل گیا، چنانچہ رانا موکل (۱۳۹۷ - ۱۳۹۸ تا ۱۵۳۳ء) نے اپنی سلطنت کو اجمیر سے پرے سانبھر تک وسیع کر لیا۔ پھر جب رانا کنبھ (۱۴۳۳ء تا ۱۴۶۸ء) نے سلطان محمود خلجی شاہ مالوہ اور قطب الدین احمد ثانی والی گجرات کو شکست دی تو اسے راجستھان کا مہاراج ادھیراج تسلیم کر لیا گیا۔ رانا سانگا (۱۵۰۸ء تا ۱۵۲۶ء) نے مظفر ثانی کو شمالی گجرات سے بےدخل کر کے شمالی اور وسطی مالوہ (چندیری، رن تھمبور، بھیلسا) کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا، مانڈو کے خود سر راجا میدنی رائے کی مدد کی اور ۱۵۱۷ء میں ابراھیم لودی کو بھکرول کے میدان میں شکست دی، لیکن گھتولی کے مقام پر اسی سے خوب مار بھی کھائی اور آخر کار ۱۵۲۷ء میں بابر بادشاہ نے اسے کنواھہ کے مقام پر تباہ کن شکست دی۔ گوالیار، جو مان سنگھ (۱۴۵۶ تا ۱۵۱۶ء) کے ماتحت ھندو تھذیب و تمدن کا گہوارہ تھا، ۱۵۱۷ء ھی میں توماروں کے اثر سے نکل چکا تھا۔ رتن سنگھ ثانی اور بکرماجیت کے عہد میں میواڑ کی طاقت بڑی سرعت سے گھٹتی چلی گئی اور ۱۵۳۵ء میں بہادر شاہ والی گجرات نے چتوڑ گڑھ فتح کر لیا۔ اس کے بعد ریاست جودھ پور (قائم شدہ ۱۴۵۹ء) کا مہاراجا مالدیو (۱۵۳۲ تا ۱۵۶۸ء) راجپوتوں کی مرکزی شخصیت بن گیا، لیکن آخر اس کی باری بھی آ گئی۔ شیر شاہ سوری (۱۵۴۰ تا ۱۵۴۵ء) نے اسے شکست دی اور راجستھان پر ایک بار پھر سلاطین دہلی نے پورا قابو پا لیا۔

جب سلطنت مغلیہ قائم ہو گئی تو راجپوت ریاستوں میں دوبارہ رد و بدل ہوا۔ جو مملکت بابر اور ھمایوں نے فتح کی تھی اس کی بنیاد پوری

طرح مستحکم نہ تھی کیونکہ ہندی مسلمان اور ہندو دونوں اس کے مخالف تھے ۔ [اگرچہ اکبر راجپوتوں کو تالیف قلوب کے ذریعے مطیع کرنے میں کامیاب ہوگیا، تاہم بعض ریاستوں نے اپنی آزادی سے کسی طرح بھی دستبردار ہونا منظور نہ کیا؛] البتہ اکبر نے یکے بعد دیگرے گونڈوانہ (۱۵۶۴ء)، چتوڑ (۱۵۶۸ء)، کالنجر (۱۵۶۹ء)، بیکانیر اور جیسلمیر (۱۵۷۰ء)، سروھی (۱۶۷۶ء) اور جودھ پور (۱۵۸۱ء)، وغیرہ فتح کر لیے ۔ صرف میواڑ (موجودہ اودے پور) کے رانا باقی رہ گئے، جو رانا پرتاپ اور امر سنگھ کے ماتحت ۱۶۱۴ء تک مقابلے پر ڈٹے رہے، لیکن اکبر راجپوت راجاؤں سے بحسن سلوک پیش آیا اور اس نے راجپوت راجکماریوں سے شادیاں بھی کیں؛ چنانچہ اس کے جانشین جہانگیر اور شاھجہاں آدھے راجپوت تھے ۔ اس نے چھوٹی چھوٹی ریاستوں (امبر، جے پور، بیکانیر، بوندی اور جودھ پور) کو سابقہ سر برآوردہ قبائل کے خلاف کھڑا کر دیا اور راجاؤں کو فوجوں کا جرنیل اور صوبوں کا گورنر بنا دیا، چنانچہ ساری مملکت کا تقریباً ایک تہائی حصہ عارضی طور پر ان راجاؤں ھی کے زیر انتظام رہا ۔ ان میں سے سب سے زیادہ نمایاں حیثیت بھگوان داس (۱۵۷۵ تا ۱۵۹۲ء) اور مان سنگھ (۱۵۹۲ تا ۱۶۱۴ء) راجگان امبر کی تھی ۔ مان سنگھ نے ۱۵۷۶ء میں ھلدی گھاٹ کے مقام پر رانا پرتاب پر فتح پائی اور وہ بہار، بنگال اور اڑیسہ کا گورنر بھی رہا ۔ بیکانیر کا مہاراجا رائے سنگھ (۱۵۷۱ تا ۱۶۱۱ء) جودھ پور اور اس کے بعد احمد نگر اور بوندی کے خلاف مہمات کا سپہ سالار تھا ۔ معاشری اور فنی اعتبار سے مغل دربار نصف راجپوت نظر آنے لگا ۔ ہندو مت سے انتہائی رواداری کا سلوک تھا اور ہندو مندر بغیر روک ٹوک کے تعمیر کیے جا سکتے تھے ۔

جہانگیر بھی، جب تک اس کی والدہ مریم زمانی اور راجپوت ملکہ جودھا بائی زندہ رہیں (۱۶۲۳ء)، برابر اسی حکمت عملی پر عمل پیرا رہا ۔ اس کے دربار کے مخصوص درباریوں میں جیسلمیر کا راجا کلیان داس (۱۶۱۰ تا ۱۶۵۱ء)، اورچھا (بندھیل کھنڈ) کا راجا بیر سنگھ دیو (۱۶۰۴ تا ۱۶۲۸ء)، جودھ پور کا راجا سور سنگھ (۱۵۹۵ تا ۱۶۲۰ء) اور نور پور کے راجا سورج مل (۱۶۱۳ تا ۱۶۱۸ء) اور جگت سنگھ (۱۶۱۹ تا ۱۶۴۶ء) شامل تھے ۔ شاھجہاں کے عہد میں بڑے بڑے راجپوت سردار حسب ذیل تھے : اودے پور کا راجا کرن سنگھ ثانی (۱۶۲۰ تا ۱۶۲۸ء)، جس نے شاھجہان کے باغی ہو جانے کے موقع پر اس کی امداد کی ؛ جودھ پور کا راجا جسونت سنگھ (۱۶۳۸ تا ۱۶۷۸ء) ؛ امبر کا راجا جے سنگھ مرزا (۱۶۲۵ تا ۱۶۶۷ء)، جس نے ۱۶۶۰ء میں شاہ شجاع کو شکست دی اور ۱۶۶۵ء میں مرھٹہ حاکم سیواجی کو گرفتار کیا؛ ناگور کا راجا امر سنگھ (۱۶۳۴ تا ۱۶۴۴ء) ؛ بوندی کا راجا چھتر سال (۱۶۵۲ تا ۱۶۵۸ء)، جو دہلی کا گورنر تھا اور جیسلمیر کا راجا سبل سنگھ (۱۶۵۱ تا ۱۶۶۱ء) ۔ اورنگ زیب کے عہد میں بھی بعض راجا سپہ سالار رہے : امبر کا راجا بشن سنگھ (۱۶۸۰ تا ۱۶۹۱ء) متھرا کا فوجی کمانڈر تھا ؛ بیکانیر کے راجا کرہ سنگھ (۱۶۳۱ تا ۱۶۶۹ یا ۱۶۷۴ء) اور انوپ سنگھ (۱۶۷۴ تا ۱۶۹۸ء) اور بوندی کا راجا بھاؤ سنگھ (۱۶۵۸ تا ۱۶۷۸ء) دکن میں سپہ سالار تھے ؛ جودھ پور کا راجا جسونت سنگھ (۱۶۳۸ تا ۱۶۷۸ء) گجرات، دکن، مالوے، اجمیر اور کابل کا وائسرائے رہا ۔

[اس دوران میں بعض راجپوت راجا اپنی سرکشی کے باعث زیر عتاب بھی رہے] ۔ امبر کے

راجا مان سنگھ نے شہزادہ خسرو کو تخت دلانے کی کوشش کی تو جہانگیر (رک بآن) نے اس کو تمام مناصب سے معزول کر کے جلا وطن کر دیا۔ اسی طرح بیکانیر کا راجا راے سنگھ بھی معتوب ہو کر ذلیل ہوا۔ [حضرت مجدد الف ثانیؒ کے اثر کی وجہ سے اسلامی اصول و عقائد پھر فروغ پانے لگے، چنانچہ] ۱۶۲۶ء میں مہابت خان کی بغاوت اور ۱۶۲۸ء میں شاھجہان کے بر سر حکومت آ جانے کے بعد دربار مغلیہ میں راجپوتوں کا اثر خاصا گھٹ گیا۔ راجپوت ریاستیں انتشار کا شکار ہو گئیں اور نیم راجپوتی طرز معاشرت پر زوال آ گیا۔ شاھجہان نے ہندووں اور راجپوتوں کے بارے میں اپنا رویہ سخت کر دیا تھا، تاہم اس کے عہد کے آخری ایام میں دارا شکوہ کے اثر کی وجہ سے اس میں کچھ نرمی پیدا ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر راجپوت راجاؤں نے تخت نشینی کی جنگ کے دوران اورنگزیب کے مقابلے میں دارا شکوہ کا ساتھ دیا۔ تخت حاصل کرنے کے بعد عالمگیر نے ان کی سرکشی کو سختی سے دبانے کی کوشش کی۔ ایک وقت ایسا آیا کہ جے پور کے سوا باقی تمام ریاستیں مہاراجا جودھ پور کے زیر قیادت عالمگیر کے مقابلے پر آ گئیں، حتّٰی کہ شہزادۂ اکبر بھی ان سے جا ملا۔ تاہم شہنشاہ نے انھیں پے در پے شکستیں دیں، تا آنکہ رانا اودے پور اور دوسرے راجپوت سرداروں نے صلح کر لی اور جسونت سنگھ کے بیٹے اجیت سنگھ کو جودھ پور کا راجا بنا دیا گیا۔ بہر حال اس کا اثر یہ ہوا کہ راجپوت من حیث المجموع سلطنت مغلیہ کے ویسے وفادار نہ رہے؛ آگے چل کر انھوں نے ضرورت کے وقت شہنشاہ کا ساتھ دینے سے ہمیشہ گریز کیا اور سلطنت پر ضرب لگانے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ بہادر شاہ اول نے راجپوتوں کی طاقت کم کرنے کے لیے دو کوششیں کیں (۱۷۰۷-۱۷۰۸ء اور ۱۷۱۰ء)، لیکن دونوں دفعہ اسے ان سے دست بردار ہونا پڑا۔ فرخ سیر کو راجپوت ریاستوں کی خود مختاری کو تسلیم کرنا پڑا کیونکہ ان سب نے مل کر محاذ قائم کر لیا تھا، تاہم جے پور کا راجا سوائی جے سنگھ ثانی (۱۶۹۳ تا ۱۷۴۳ء) اور جودھ پور کے راجا اجیت سنگھ اور ابھے سنگھ (۱۷۲۴ تا ۱۷۵۹ء) اب تک فرخ سیر کے دربار میں سلطنت مغلیہ کے ظاہری آداب بجا لاتے تھے۔ محمد شاہ کے ابتدائی عہد میں بھی ان کا یہی رویہ رہا۔ راجا جےپور ۱۷۳۲ء میں مالوے کا صوبیدار تھا اور ابھے سنگھ ۱۷۳۱ء میں گجرات کا حاکم تھا، لیکن عملاً وہ مرہٹہ حملہ آوروں کی پیش قدمی کی یا تو حمایت کرتے تھے یا اس سے چشم پوشی کرتے تھے۔ مرہٹے سلطنت کے قلب کی جانب بڑھے چلے آ رہے تھے۔ یہی حال آگرے اور دہلی کے مغرب کی جانب جاٹ ریاست کا تھا۔ سب سے آخری جارحانہ کارروائی جو مغلیہ سلطنت کی جانب سے ہوئی وہ ۱۷۵۰ء میں صلابت خاں کی بے نتیجہ مہم تھی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف ثانی میں جودھ پور کی تخت نشینی کے سلسلے میں جو جنگ ابھے سنگھ اور اس کے بیٹے رام سنگھ (۱۷۵۰ تا ۱۷۵۲ء) اور پھر اس کے بھائی بخت سنگھ (۱۷۵۲ تا ۱۷۵۳ء) اور بخت سنگھ کے بیٹے بجے سنگھ (۱۷۵۳ء تا ۱۷۹۳ء) کے درمیان ہوئی اس میں مہاراجگان جے پور اور بیکانیر بھی شامل ہو گئے اور یہ راجستھان کی تباہی کا موجب ہوئی۔ اس پر مستزاد یہ کہ مارواڑ اور میواڑ کے طبقۂ امرا کے درمیان باہمی اختلافات کے باعث اندرونی لڑائیاں بھی شروع ہو گئیں۔ آخرکار مرہٹوں نے مہاراجا ہلکر اور سندھیا کے ماتحت اور پنڈاریوں نے امیر خاں کے زیر کمان ان پر غلبہ پا لیا اور ملک میں عام لوٹ مار اور غارتگری کا دور شروع ہو گیا۔

اس عام بد نظمی اور انتشار نے ایسا طول پکڑا کہ ۱۸۱۸ء میں مہاراجاؤں نے انگریزوں کے حقوق شاہی کو تسلیم کر لیا اور اسی میں اپنی آخری نجات سمجھی۔

اٹھارھویں صدی کے دوسرے نصف میں افغانوں اور سکھوں کی جنگ کی وجہ سے کوہ همالیه کی راجپوت ریاستوں نے کچھ اھمیت حاصل کر لی۔ انھوں نے اپنا ریاستی وفاق جموں کے راجا رنجیت دیو (۱۷۰۳ تا ۱۷۸۱ء)، راج سنگھ والی چمبه (۱۷۶۴ تا ۱۷۹۴ء) اور سنسار چند ثانی والی کانگڑہ (۱۷۷۵ تا ۱۸۲۳ء) کی نگرانی میں قائم کر لیا، لیکن ۱۷۸۷ اور ۱۸۱۲ء کے مابین سکھوں نے انھیں اپنا مطیع کر لیا۔ جموں کے شاھی خاندان کی ایک شاخ نے لاھور کے فرمانروا رنجیت سنگھ کے دربار میں کافی رسوخ پیدا کر لیا تھا، چنانچه ۱۸۴۶ء میں اس نے جموں اور کشمیر کی حکومت حاصل کر لی۔

انگریزوں نے صرف اسی بات پر قناعت کی که راجاؤں کی ریاستوں میں جو فتور پیدا هو چکا ہے اسے دُور کر کے ایک نوع کا نظم و نسق اپنی زیر نگرانی قائم کر دیا جائے۔ ان ریاستوں کو دوبارہ پنپنے کے لیے کوئی نصف صدی کا زمانه مل گیا، جس میں پوری طرح امن رھا اور یه امن ایک تباہ و برباد شدہ ملک کے لیے رحمت ثابت ھوا؛ لیکن زیادہ تر حکمران ایسے ھوے جو حقیقی ذمےداری سنبھالنے کے ناقابل اور پست همت تھے۔ آهسته آهسته یه ریاستیں ملک کی عام ترقی کے ساتھ نه چل سکیں اور پیچھے رہ گئیں۔ ان حکمرانوں میں سب سے زیادہ مؤثر اور با رعب هستی فقط گنگا سنگھ والی بیکانیر کی تھی۔ ۱۹۴۸ء سے راجپوت ریاستیں راجستھان یا هماچل پردیش کے صوبوں میں شامل کر دی گئی ھیں اور راجاؤں اور امیروں کو ان کے اختیارات اور مراعات سے محروم کر دیا گیا ہے۔ مہاراجا جے پور ابھی تک راج پرمکھ ہے؛ بعض راجکمار ممالک خارجه میں سفیر بن گئے ھیں اور بعض پارلیمنٹ کے رکن۔ موجودہ زمانے میں راجپوتوں کی کل تعداد (بشمول پنجاب، اتر پردیش، بہار، بنگال وغیرہ) ایک کروڑ کے قریب ھو گی۔

راجپوتوں نے اپنے ایک الگ تمدن کو فروغ دیا ہے، جو عام طور پر ھندو نمونے کا ہے، لیکن ہے قدیمی۔ اس کی بعض خصوصیات وسط ھند کے اصلی باشندوں سے لی گئی ھیں اور بعض بالکل بیرونی اور غیر ملکی ھیں۔ مقبول عام دھرم کی خصوصیت یه ہے که مشھور بهادر مردوں اور عورتوں کو اوتار مان کر ان کی پرستش کی جائے۔ اسی طرح سانپوں کی پوجا، زراعت اور پیدائش کے دیوتاؤں اور دیویوں کی پوجا اور مظاهر طبیعیه مثلاً جنگلی سور، مور اور پیپل کے درخت، کی پوجا بھی ان کے ھاں رائج ہے۔ قرونِ وسطی میں راجپوت راجا ایک ایسے فن کی حوصله افزائی کیا کرتے تھے جو پرانی گپتا روایات سے متأثر تھا، چنانچه متعدد ایسے مندر ملتے ھیں جن میں بے شمار جنسیاتی نقش و نگار تراشے گئے ھیں۔ (ان میں مشھور ترین مندر وہ ھیں جو چندیلوں نے کھجراہو میں تعمیر کیے اور جن کی تعداد ایک هزار کے قریب ہے)۔ اس کے علاوہ نقاشی کے ایسے نمونے بھی موجود ھیں جو عوامی فن کے مظهر اور ایران و وسط ایشیا کے فن کے مشابه ھیں۔ اسلامی عہد میں غیر مذھبی اغراض کے لیے پٹھانوں اور بعد میں مغلوں کی نقاشی کی پیروی کی گئی، لیکن مذھبی اغراض کے لیے قرونِ وسطی کی ھندو روایات ھی کی تقلید ھوتی رھی۔ ان تمام عناصر کی ترکیب سے راجپوتوں کا ایک قومی

اسلوب فن معرض ظہور میں آیا، جو سادگی، گہرائی رومانیت اور روحانیت کا حامل ہے - راجپوتوں کی تمام راجدھانیوں میں خوبصورت محلات اور عالیشان مندر موجود ھیں۔ سترھویں صدی عیسوی سے یہ سندر بھی محلات کے نمونے بنائے گئے ھیں۔ راجپوتوں کی نقاشی اور مصوری (امبر، جے پور، بندیلہ، میواڑ، مالوہ، بشولی، کانگڑہ اور گڑھوال کے دبستان) اپنے رومانوی ماحول اور دلفریب خطوط کی وجہ سے مشہور ہے - راجپوت ادب، جو ھندی، راجستھانی، پہاڑی اور پنجابی میں موجود ہے، مختلف انواع کی رزمیہ نظموں، صوفیانہ غزلوں اور عاشقانہ گیتوں پر مشتمل ہے، جن کا ممتاز ترین موضوع رادھا اور کرشن کی اساطیری کہانی ہے - مشہور ترین رزمیہ نظموں میں چند بردائی کی نظم پرتھوی راج راسا (تیرھویں چودھویں صدی) اور ملک محمد جائسی (نواح ۱۵۴۰ء) کی پدماوت ہے - روحانی عشق کے مشہور ترین اور مقبول ترین گیت میرا بائی (۱۴۹۸ تا نواح ۱۵۶۰ء) نے لکھے، جو رانا سانگا کی بہو تھی، تاھم اس ضمن میں کیشو داس (۱۵۵۵ تا ۱۶۱۷ء) کے رسِکپریا، مہاراجا جسونت سنگھ والی جودھ پور کے بھاشا بھوشن اور بہاری لال (۱۶۰۳ تا ۱۶۶۳ء) کے ست سے بھی قابل ذکر ھیں - بہاری لال مرزا راجا جے سنگھ والیِ امبر کا درباری شاعر تھا - سوائے جے سنگھ والی جے پور ایک بلند پایہ نجومی تھا۔

جنگ میں راجپوت ھمیشہ مسلمانوں کے مقابلے میں کم درجے پر اترے کیونکہ وہ قدیم فوجی طریقوں پر چلتے تھے اور اچھے ھتیاروں اور جنگی تدابیر کے بجائے محض ذاتی شجاعت پر بھروسا کرتے تھے - شکست ہو جانے پر ان کی عورتیں خود کشی کر لیتی تھیں (جوھر)۔

مآخذ: (۱) Jas. Tod: *Annals and Antiquitees of Rajasthan*، طبع W. Crooke، ۱۹۲۰ء؛ (۲) D. Ibbetson، E. D. Maclagan و H. A. Rose: *Glossary of the Tribes and Castes of the Pajab and N. W. F. Provinces*، ۱۹۱۱؛ (۳) R.V. Russel: *Tribes and Castes of the Central Provinces*، ج ۴، ۱۹۱۶ء؛ (۴) D. R. Bhanderkar: *Gurjaras*، در *JBRAS*، ج ۲۱ (۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء)؛ (۵) W. Crooke: *Rajputs and Mahrattas*، در *Jranthrop*، ج ۱۱ (۱۹۱۰ء)؛ (۶) Bhupendranath Datta: *The Rise of the Rajuts*، در *J. Bihar Res. Soc.*، ج ۲۱ (۱۹۳۱ء)؛ (۷) G. V. Vaidya: *History of Mediaeval Hindu India*، ۱۹۲۱ء؛ (۸) وھی مصنف: *Downfall of Hindu India*، ۱۹۳۳ء؛ (۹) H.C. Ray: *Early و Dynastic Hist. of N. India medieval Period*، ۱۹۳۱ و ۱۹۳۳ء؛ (۱۰) K.M. Munshi، R.C. Majumdar و A.D. Pusalker: *The Age of Imperial Kanauj*، ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) G.H. Ojha: *Hist. of Rajputana* ("راجپوتانے کا اتہاس")، ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۱ء؛ (۱۲) A. Adams: *The Western Rajputana States*، ۱۸۹۹ء؛ (۱۳) H B Sarda: *Maharana Kumbha*، ۱۹۳۲ء؛ (۱۴) وھی مصنف: *Maharana Sanga*، ۱۹۱۸ء؛ (۱۵) G.N. Sharma: *Mewar and the Mughal Emperors*، ۱۹۵۱ء؛ (۱۶) B.N. Roy: *The Glories of Marwar and the Glorious Rathors*، ۱۹۴۳ء؛ (۱۷) A.K. Forbes: *Ras maia* ("رس مالا")، طبع H G. Rawbinson، ۱۹۲۴ء؛ (۱۸) Hirananda Shastri: *The Baghela Dynasty of Rewah*، ۱۹۲۵ء؛ (۱۹) J. Hutchinson، J.Ph. Vogel: *Hist. of the Panjab Hill States*، ۱۹۳۳ء؛ (۲۰) M.S. Mehta: *Lord Hastings and Indian States*، ۱۹۳۰؛ (۲۱)

O. Reuther: *Indische Paläste and Wohnhäuser*، ۱۹۲۵ء؛ (۲۲) H. Goetz: *Art and Architecture of Bikaner State*، ۱۹۵۰ء؛ (۲۳) J.C. French: *Himalayan Art*، ۱۹۳۱ء؛ (۲۴) A. K. Coomaraswamy: *Rajput Painting*، ۱۹۱۶ء؛ (۲۵) W.G.Archer: *Indian Painting in the Punjab Hills*، ۱۹۵۲ء؛ (۲۶) E.E. Keay: *History of Hindi Literature*، ۱۹۳۳ء؛ (۲۷) آآ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ .

(H. Goetz و [ادارہ])

راحیل : (اسرائیلی روایات میں Rachel) حضرت یعقوب[ؑ] کی بیوی، حضرت یوسف[ؑ] اور بنیامین کی ماں کا نام ہے ۔ قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں ہے ۔ سورۃ النساء : (آیۃ ۲۳) میں ہے : ''تم ایک وقت میں دو بہنوں کو بیوی نہیں بنا سکتے ، اگر یہ بات پہلے ہو چکی ہے تو اب اللہ اس پر عفو و مرحمت فرماتا ہے''۔ بعض کتب میں ہے کہ اس آیت میں اور راحیل اور لَیْئَہ (لیاہ) کے ساتھ یعقوب[ؑ] کی شادی کی طرف اشارہ ہے ؛ موسٰی علیہ السلام پر تورات کے نزول سے پہلے اس قسم کی شادی جائز تھی ۔ الطبری نے اپنی تاریخ (۱ : ۳۵۲ ، ۳۵۹ ببعد) میں ایک روایت سے یہی توجیہ پیش کی ہے اور ابن‌الاثیر (۱ : ۹۰) نے بھی اسے نقل کیا ہے، لیکن تفسیر (۴ : ۲۱۰) میں الطبری نے اس آیت کی تفسیر صحیح طور پر اس طرح درج کی ہے : قرآن نے آئندہ کے لیے (بیک وقت) دو بہنوں کے ساتھ شادی کی ممانعت کی ہے، لیکن اس ممانعت سے پہلے ایسی جو شادیاں ہو چکی ہیں وہ غلطی قابل معافی ہے؛ ان میں سے ایک بہن کو چھوڑ دیا جائے اور آئندہ کے لیے ایسے رشتے نہ کیے جائیں] ۔ اسلامی روایت میں عموماً یہ خیال اختیار کیا گیا ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے راحیل سے شادی لَیْئَہ کی وفات کے بعد کی تھی ۔ یہی صورت، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، الطبری، ۱ : ۳۵۵، الزمخشری البیضاوی اور ابن الاثیر وغیرہ میں مذکور ہے ۔ الکسائی کا تو یہ خیال ہے کہ یعقوب علیہ‌السلام نے لیئہ اور اپنی دو کنیزوں کے انتقال کے بعد راحیل سے شادی کی تھی .

[اسرائیلی روایات میں] راحیل کی اہمیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہے ۔ یوسف علیہ السلام کو حسن راحیل سے ورثے میں ملتا ہے ۔ ان میں تمام دنیا کے حسن کا نصف ، بعضوں کے نزدیک دو تہائی ، یا یہودیوں کی مذہبی روایات کے قدیم داستانی حصے (Haggadiah) کے مطابق (قدوشین ، ورق ۴۹ب) دس میں سے نو حصے (الثعلبی، ص ۶۹) حسن تھا ۔ اسرائیلی روایت یہ بھی ہے کہ جب یوسف[ؑ] کو ان کے بھائی بیچ ڈالتے ہیں اور یوسف[ؑ] راحیل کی قبر کے پاس سے گزرتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اپنے اونٹ سے اس قبر پر گرا دیتے ہیں اور اس طرح بین کرتے ہیں : ''اے ماں ! اپنے بچے کو تو دیکھو ؛ میرا کرتہ چھین لیا گیا ، مجھے ایک گڑھے میں پھینک دیا گیا، مجھے پتھر مارے گئے اور اب ایک غلام کی طرح بیچ دیا گیا ۔''پھر وہ ایک آواز سنتے ہیں = ''خدا پر بھروسا کرو۔'' قدیم یہودی داستان میں یہ ایک درد انگیز منظر کہیں مذکور نہیں، مگر اس حصے کو عہد وسطٰی کی حکایات یعنی سفر ہیاشر (طبع Goldschmidt، ص ۱۵۰) میں جگہ مل گئی ہے ۔ یہودی نژاد ایرانی شاعر شاہین (چودھویں صدی) نے اس مفہوم کو اپنی ''کتاب پیدائش'' میں‌فردوسی کی یوسف زلیخا سے اخذ کرکے اپنایا ہے .

مآخذ : (۱) الطبری ، طبع ڈخویہ ، ۱ : ۳۵۵ تا ۳۶۰ و ۳۷۱ ؛ (۲) وهی مصنف : تفسیر ، ۴ : ۲۱۰ ؛ (۳) الثعلبی : قصص‌الانبیاء ، قاہرہ ۱۳۲۵ ، ص ۶۹

۴۷ ؛ (۴) ابن الأثیر ، طبع Tornberg ، ۱ : ۹۰ ؛ (۵) الکسائی : قصص الانبیاء ، طبع Eisenberg، ص ۱۵۵ ببعد ، ۱۶۰ ؛ (۶) Neumann Ede : A Muhammedán József monda ، بوڈا پسٹ ۱۸۸۱ ، ص ۱۲ ، ۳۹ ببعد ؛ (۸) Grünbaum : *Gesammelte Aufsätze zur Sprach-und Sagenkunde*، طبع F. Perles برلن ۱۹۰۱ء، ص ۵۲۳ ، ۵۳۴ تا ۵۳۸ ، ۵۴۸ ؛ (۸) W. Bacher : *Zwei jüdisch-persische Dichter, Schahin und Imrāni* ، بوڈا پسٹ ۱۹۰۷ء ، ص ۱۱۹ ؛ نیز رک بہ یعقوبؑ ؛ یوسفؑ .

(B. HELLER)

⊗ **رادھن پور** : [برطانوی عہد حکومت میں ایک مسلمان ریاست، جو ایجنسی ریاستہاے مغربی ہند، کاٹھیاواڑ اور بمبئی میں شامل تھی اور اب بھارت کے صوبۂ گجرات میں مدغم ہو چکی ہے - یہ ریاست گجرات کے شمال مغربی کونے میں رن کچھ کے قریب واقع تھی - اس کا رقبہ ۱۱۵۰ مربع میل تھا اور ۱۹۴۱ء میں اس کی آبادی ۷۰۶۹۱ تھی] .

ریاست رادھن پور کے حکمران خاندان کا بانی [بہادر خان اٹھارھویں صدی عیسوی کے اوائل میں] اصفہان سے آیا تھا - اس کے اخلاف مغلیہ حکومت میں صوبے دار گجرات کے ماتحت فوجدار اور مال گزار مقرر ہوے - [۱۷۲۳ء میں] اس خاندان کے سربراہ جوانمرد خان کو رادھن پور اور چند دوسرے اضلاع جاگیر میں ملے - [۱۷۳۹ء میں محمد شاہ بادشاہ دہلی نے اسے نواب کا خطاب دے کر گجرات کا صوبیدار مقرر کر دیا - ۱۷۵۶ء میں مرہٹہ پیشوا رگھو ناتھ راؤ نے احمد آباد میں اس کا محاصرہ کر کے اسے ہتیار ڈال دینے پر مجبور کیا اور اس شرط پر اس کی جاگیر واگزار کی گئی کہ وہ بوقت ضرورت پانچ سو سپاہی اور تین سو گھوڑے پیشوا کو مہیا کرے گا - اس کے بعد اس کے بیٹوں غازی الدین اور نظام الدین سے رادھن پور اور نواحی علاقے کے علاوہ خاندانی املاک کا خاصہ حصہ چھین لیا گیا - نظام الدین کی وفات کے بعد غازی الدین پوری ریاست کا مالک بن گیا - ۱۸۱۳ء میں اس کی وفات پر ریاست اس کے دو بیٹوں میں تقسیم ہو گئی - شیر خان کو رادھن پور اور کمال الدین کو سامی اور منج پور کے اضلاع ملے - کمال الدین کی وفات (۱۸۲۴ء) کے بعد شیر خان کے ماتحت ریاست پھر متحد ہو گئی - شیر خان ہی کے عہد میں پہلی بار ریاست کا حکومت برطانیہ سے رابطہ قائم ہوا (۱۸۱۳ء) اور بڑودہ کے ریذیڈنٹ کی ثالثی سے یہ طے پایا کہ گائیکواڑ (بڑودہ کا مہاراجہ) رادھن پور اور دیگر ریاستوں کے باہمی تعلقات کا تو نگران ہوگا، لیکن اس کے اندرونی معاملات میں دخل نہیں دے گا - مقصد یہ تھا کہ رادھن پور اور دوسری ریاستوں کے اتحاد سے اس علاقے کا امن و امان متأثر نہ ہو] - اسی زمانے میں یہاں کے حکمران نے ریاست میں لوٹ مار کرنے والے سندھی قبائل کا قلع قمع کرنے کے لیے انگریزوں سے مدد طلب کی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ [۱۸۲۰ء میں] نوابِ انگریزوں کا باج گزار قرار دیا گیا - [۱۸۲۲ء میں خراج کی رقم سترہ ہزار روپے سالانہ مقرر ہوئی، مگر تین ہی سال بعد ریاست کی مالی حالت کو پیش نظر رکھتے ہوے خراج کی کل رقم معاف کر دی گئی - شیر خان کے بعد یکے بعد دیگرے زور آور خان (۱۸۲۰ تا ۱۸۷۴ء) اور بسم اللہ خان (۱۸۷۴ تا ۱۸۹۰ء) حکمران ہوے - بسم اللہ خان کا جانشین اس کا نابالغ بیٹا محمد شیر خان بنا، جس کی بلوغت تک ریاست کا انتظام انگریزی حکومت کے ہاتھ میں رہا] - ۱۹۰۰ء میں دیسی سکے کے بجاے انگریزی سکہ رائج کیا گیا .

[بر صغیر پاک و ھند کی آزادی (۱۹۴۷ء) کے وقت نواب مرتضٰی خان ریاست رادھن پور کے حکمران تھے - ۱۵ فروری ۱۹۴۸ء میں یہ ریاست سوراشٹر (کاٹھیا واڑ) کی یونین کا حصہ بن گئی - ۱۹۵۶ء میں بھارتی صوبوں کی از سر نو تقسیم ھوئی تو سوراشٹر یونین کو بمبئی میں شامل کر دیا گیا - یکم مئی ۱۹۶۰ء کو صوبۂ بمبئی مہاراشٹر اور گجرات کے صوبوں میں منقسم ھوا تو سوراشٹر گجرات کا حصہ بنا .

مآخذ: (۱) C. U. Aichison : *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*، ج ۵، کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۲) *The Ruling Princes, Chiefs and Leading Personages in the Western India State Agency*، بار دوم، راجکوٹ ۱۹۳۵ء؛ (۳) Wilberforce-Bell : *The History of Kathiawar*، لنڈن ۱۹۱۶ء؛ (۴) *Report of the States Reorganization & Commission*، مطبوعۂ حکومت ھند، دہلی ۱۹۵۶ء؛ (۵) V. P. Menon : *The Story of the Integration of the Indian (Princely) States*، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۶) K. Santhanam : *Union-State Relations in India*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۷) *The Statesman's Year Book 1948*؛ (۸) *The statesman's Year Book 1967-1968*؛ (۹) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، بذیل مادّہ؛ دیگر مآخذ کے لیے رک بہ پالن پور] .

سعید الدین احمد [و ادارہ]

⊗ **راڈول** : (J. M. Rodwell) انیسویں صدی کا ایک برطانوی مستشرق ھو گزرا ھے، جس نے قرآن مجید کو براہ راست عربی سے انگریزی میں منتقل کیا - اگرچہ اس سے پہلے جارج سیل G. Sale قرآن مجید کا انگریزی ترجمہ شائع کر چکا تھا، لیکن راڈول کا ترجمہ اپنی زبان کی فصاحت و بلاغت کی بدولت آج تک مشہور و متداول ھے اور بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ھے - راڈول نے کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پائی تھی اور وھیں سے ایم ، اے کی ڈگری حاصل کی تھی اور بعد ازاں لنڈن کے ایک تعلیمی ادارے کے ریکٹر کے عہدے پر مأمور رھا - راڈول کے ترجمے میں سورتوں کی ترتیب نزولی کا لحاظ رکھا گیا ھے - قرآن مجید کی سورتوں کی نزولی ترتیب کی بحث کو یورپ میں سب سے پہلے جرمن مستشرق پروفیسر گستاف وائل G. Weil نے شروع کیا تھا اور اپنی تحقیق کے نتائج کو ۱۸۴۴ء میں شائع کیا تھا - بعد ازاں اس بحث کو Nöldeke نے جاری رکھا اور سورتوں کی مکی اور مدنی تقسیم کے علاوہ ھر عہد کے ضمنی دور متعین کیے - راڈول کی اختیار کردہ ترتیب بیشتر انھیں مستشرقین کی تحقیق پر مبنی ھے - قرآن مجید کی سورتوں کی ترتیب نزولی پر پروفیسر محمد اجمل خان نے بھی ترتیب نزول قرآن مجید کے نام سے اردو میں ایک مستقل کتاب ۱۹۴۱ء میں دہلی سے شائع کی تھی .

راڈول کا یہ ترجمہ بہت حد تک اغلاط سے پاک ھے - اس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۶۱ء میں شائع ھوا اور دوسرا ایڈیشن نظر ثانی اور ترمیم کے بعد ۱۸۷۶ء میں لنڈن میں طبع ھوا تھا - ایک مدت کے بعد جب راڈول کے ترجمے کو Dent & Co. نے ۱۹۰۹ء میں Everyman's Library میں شائع کیا، تو پروفیسر مارگولیتھ Margoliouth نے اس کا ایک مفید اور پر مغز مقدمہ لکھا تھا - اس مقدمے میں پروفیسر موصوف رقمطراز ھیں کہ ''دنیا کی جتنی بڑی مذھبی کتابیں ھیں، ان میں قرآن مجید مسلمہ طور پر ایک اھم مقام رکھتا ھے - اگرچہ اس قسم کی کتابوں میں بلحاظ زمانہ قرآن سب سے آخری کتاب ھے لیکن بڑی بڑی اقوام پر اس نے جو اثر ڈالا ھے اس کے اعتبار سے

قرآن کسی الہامی کتاب سے پیچھے نہیں رہا ۔ اس نے ایک نیا انداز فکر اور ایک جدید طرز کا انسانی کردار پیدا کیا ہے ۔ قرآن نے سب سے پہلے صحراے عرب کے منتشر قبیلوں کو ایک ابطال کی قوم میں تبدیل کیا اور اس کے بعد اس کے اثر سے عالم اسلام کی قومیں اور جماعتیں وجود میں آئیں جن کی نوعیت مذہبی اور سیاسی تھی اور جن کی طاقت کا یورپ اور مشرق کو سامنا کرنا ہے۔''

مآخذ : *The Koran translated from the Arabic, the suras arranged in chronological order with notes and Index.* ، بار دوم ، بنظر ثانی و ترمیم لنڈن ۱۸۷۶ء .

(شیخ عنایت اللہ)

* **رازی :** امین احمد، ایک ایرانی تذکرہ نویس ۔ اس کے سوانح حیات بہت کم لکھے گئے ہیں ۔ وہ رے کا باشندہ ہونے کی وجہ سے رازی کہلاتا تھا، اس کا باپ خواجہ مرزا احمد جود و سخا کی وجہ سے بہت مشہور تھا ۔ شاہ طہماسپ کے دربار میں اس کی بڑی عزت تھی ؛ اسی لیے شاہ نے اسے اس کے اپنے شہر کا کلان تر (نمبردار) مقرر کیا تھا ۔ اس کا چچا، خواجہ محمد شریف، خراسان، یزد اور اصفہان کا وزیر تھا اور اس کا عم زاد بھائی غیاث بیگ برصغیر پاکستان و ہند آیا اور شہنشاہ اکبر کے دربار میں ایک ذمے دار عہدے پر فائز ہوا ۔ امین خود بھی برصغیر میں آیا تھا ۔ [Rieu : *Cat of P.Mss.*، ۱ : ۳۳۵ ب] اس کی شہرت کا باعث تذکرۂ ہفت اقلیم ہے، جو ۱۰۰۲ھ میں مکمل ہوا [مادۂ تاریخ ''تصنیف امین احمد رازی'' سے نکلتا ہے ۱۰۲۸ھ، در براؤن، ۴ : ۴۴۸ ، جو درست نہیں] ۔ مشاہیر کے حالات وہ برسوں جمع کرتا رہا ۔ آخر اپنے ایک دوست کی فرمائش پر اس نے وہ سارا مواد تذکرے کی شکل میں مرتب کر دیا ۔ تالیف کا یہ کام چھے سال میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ۔ یہ تذکرہ سات اقلیموں کی جغرافیائی ترتیب کے مطابق لکھا گیا ہے ۔ ہر اقلیم میں پہلے ایک مختصر جغرافیائی و تاریخی تعارف ہے اور اس کے بعد شعرا، علما اور مشہور شیوخ وغیرہ کے حالات تاریخی ترتیب کے ساتھ درج کیے گئے ہیں ۔ فارسی ادب کی تاریخ کے سلسلے میں یہ تذکرہ خصوصی اہمیت رکھتا ہے ۔ شعرا کے حالات لکھتے ہوے ان کے کلام کے نمونے بھی دیے گئے ہیں، جن میں سے بعض بہت نادر ہیں ۔ یہ حسب ذیل فصول پر مشتمل ہے : اقلیم اول : یمن الزّنج، نُوبِیہ اور چین؛ اقلیم دوم: مکہ، مدینہ، یمامہ، ہرمز، دکن، احمد نگر، دولت آباد، گولکنڈہ، احمد آباد، سورت، بنگال، اوڑیسہ اور کوش (کوچ) ؛ اقلیم سوم : عراق، بغداد، کوفہ، نجف، بصرہ، یزد، فارس، سیستان، قندھار، غزنین، لاہور، دہلی، ہندوستان (قدیم ترین زمانے سے اکبر کے عہد تک)، شام، اور مصر ؛ اقلیم چہارم : خراسان، بلخ، ہرات، جام، مشہد، نیشاپور، سبزوار، اسفرائن، اصفہان، کاشان، قم سَوَہ، ہمدان، طہران، دماوند، استر آباد، طبرستان، مازندران، گیلان، قزوین، آذربیجان، تبریز، اَرْدَبیل، مراغہ ؛ اقلیم پنجم : شیروان، گنجہ، خوارَزْم، ماوراءالنہر، سمرقند، بخارا، فرغانہ ؛ اقلیم ششم : ترکستان، فاراب، یارقند، روس، قسطنطینیّہ روم ؛ اقلیم ہفتم : بلغار، صقلب، یاجوج ماجوج ۔ مولوی عبدالمقتدر نے اپنا تصحیح کردہ نسخہ Bib. Ind. میں طبع کرنا شروع کیا تھا، جس کا ایک حصہ کلکتے سے شائع بھی ہوا (۱۹۱۸ء) ۔ [اب جواد فاضل کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ علی اکبر علمی نے تہران سے شائع کرایا ہے (تاریخ ندارد)] .

مآخذ : (۱) Rieu : *Catalogue* P. Mss. ص ۳۳۵ب؛ (۲) E. G. Browne : *A Hist. of Persian Literature*

in Modern Times ، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۸ ؛ (۳) H.Ethé : *Neupersische Litrature*، در Gr. I. Ph.، ۲ : ۲۱۳ ؛ [(۴) امین احمد رازی : ھفت اقلیم ، طبع کتاب فروشی علی اکبر علمی، مطبوعۂ تہران ، تاریخ ندارد ؛ (۵) رضا زادہ شفق : تاریخ ادبیات ایران ، مطبوعۂ چاپخانۂ دانش تہران] .

(E. BERTHELS [و ادارہ])

* **الرّازی** : اس نام کے اسلامی اندلس کے تین مؤرخ ھیں :

(۱) محمد بن موسٰی بن بشیر بن جنّاد بن لقیط الکنانی الرازی، جس نے یہ نسبت ایران کے شہر الری سے اخذ کی، جہاں وہ پیدا ھوا تھا ۔ یہ شخص بلادِ مشرق سے تیسری صدی ھجری کے وسط (۸۶۴ء) میں تجارت کرنے کے لیے قرطبہ میں آیا تھا ۔ عربی میں تبحر کی بدولت اموی دارالخلافۃ کے علمی حلقوں نے اس کا خیر مقدم کیا اور امیر محمد بن عبدالرحمٰن نے کئی مواقع پر بلاد مشرق، اور اندلس میں سفارتی خدمات اس کے سپرد کیں ۔ امیر موصوف کے بیٹے اور جانشین منذر نے بھی اس پر اسی اعتماد کا اظہار کیا ۔ الرازی اسی بادشاہ کی سفارت کے ضمن میں البیرہ [رک بان] سے واپس ھو رھا تھا کہ ربیع الآخر ۲۶۳ھ/۸۸۶ء میں اس کا انتقال ھو گیا ۔

اگر مراکشی مصنف محمد الوزیرالغسانی نے اپنے تذکرۂ سفارت براے اندلس ۱۶۹۱ء موسوم بہ "رحلۃ الوزیر فی افتکاک الاسیر (قب E. Levi Provençal: *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص۲۸۳ تا ۲۸۶) میں محمد ابن مزیّن کا ایک بیان نہ نقل کیا ھوتا تو ھمارے لیے محمد الرازی کی مؤرخانہ حیثیت قطعاً مجہول رھتی ۔ ابن مزیّن کہتا ھے کہ ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ - ۱۰۷۹ء میں اس نے اشبیلیہ کے کتب خانے میں ایک چھوٹی سی کتاب محمد بن موسٰی الرازی کی لکھی ھوئی پائی، جس کا نام کتاب الرایات تھا ؛ یہ کتاب مسلمانوں کی فتوحات اندلس سے متعلق ھے ۔ اس میں عربوں کی ان امدادی افواج کی تفصیل ھے جو اپنے اپنے پرچموں کے ساتھ جزیرہ‌نما میں موسٰی بن نصیر [رک بان] کے ساتھ داخل ھوئی تھیں ۔ ابن مزین کے بیان کا یہ حصہ ابن القوطیّہ (قب مآخذ) کی کتاب فتح الاندلس، طبع میڈرڈ، میں نقل کیا گیا ھے ۔ بہرحال ھم محمد الرازی کی اس کتاب کی نسبت بہت محدود معلومات رکھتے ھیں اور ھمیں اس کتاب کے ضائع ھونے کا سخت افسوس ھے ۔

مآخذ : ابن الاَبّار : تَکْمِلَۃ الصِّلَۃ (*BAH* ج ۵)، میڈرڈ ۱۸۸۷ء، عدد ۱۰۳۸ ؛ (۲) المَقّری : نَفْحُ الطِّیب (Analectes)، ۲ : ۶ ۔ (ابن الابّار کی راے نقل کرتا ھے) ؛ (۳) ابن عِذاری المراکشی : البیان المغرب، مقدمہ از (R.Dozy)، ص ۲۲ ؛ (۴) J. Ribera : *Historia de la Conquista de España de Abenelcotia el cordobes*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، متن: ص ۱۹۷ اور ترجمہ: ص ۱۷۰ ؛ (۵) Pons Boigues : *Ensayo bio-bibliográfice sobre los historia-doresy georafos arabigo-españoles*، میڈرڈ ۱۸۹۸ء، عدد ۴ اور حوالہ جات مندرجہ ص ۵۴ حاشیہ ۲ ؛ (۶) A gonzalez Polencia : *Historia de la literatura arabigo-española*، بارسلونا بونس و ایرس ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۰ ۔

۲ - احمد بن محمد: مقدم‌الذکر مؤرخ کا بیٹا، جس کی نسبت "التاریخی" ھے ۔ تاریخی تقدم کے لحاظ سے اندلس کے مؤرخین میں پہلا شخص ھے ۔ وہ ۱۰ ذوالحجہ ۲۷۴ھ/۲۶ اپریل ۸۸۸ء کو اندلس میں پیدا ھوا اور اس نے ۱۲ رجب ۳۴۴ھ/یکم نومبر ۹۵۵ء کو وفات پائی ۔ وہ احمد بن خالد اور قاسم بن اَصْبَغ جیسے قرطبی فاضلوں کا شاگرد تھا ۔ اس نے تاریخ اندلس پر کئی رسالے لکھے،

مثلاً (۱) تاریخ ملوک الاندلس ؛ کتاب فی صفۃ قرطبہ، جس میں قرطبہ کا بیان ہے اور اس کا انداز بیان وہی ہے جو ابوالفضل ابن ابی طاہر نے اپنی کتاب صفۃ بغداد میں اختیار کیا تھا ۔ اس کی ایک کتاب ''اندلس کے موالی'' سے متعلق بھی ہے ۔ آخر میں اندلسی عربوں کے انساب پر ایک ضخیم تالیف کتاب الاستیعاب کے نام سے لکھی، جسے بعد میں ابن حزم [رک بآں] کی کتاب جمھرۃ انساب العرب کے اہم مآخذ میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہوا ۔ اس کی یہ مختلف کتابیں بدقسمتی سے ہم تک نہیں پہنچیں ۔ کچھ دن پہلے ہمارے پاس احمد الرازی کی کتابوں کے صرف چند اقتباسات تھے، جو بعد کے مصنفین کی کتابوں میں محفوظ رہ گئے تھے۔ حال ہی میں وقائع تاریخی کے ایک مخطوطے کے قطعات کا پتا چلا ہے، جس کا تعلق اندلس کے نویں صدی کے حالات سے ہے ۔ اس مخطوطے کی بدولت ہم کو اس مصنف کے علاوہ اس کے بیٹے عیسی (دیکھیے اس مادّے کا عدد ۳) کی کتابوں کے بکثرت اقتباسات مل گئے ہیں ۔ یہ اقتباسات *Documents inedits d'histoire Hispano-umaiyade* میں جمع کر دیے گئے ہیں، جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔

احمد الرازی کے اکثر سوانح نگاروں نے جغرافیے کی کوئی کتاب اس سے منسوب نہیں کی، لیکن بعض لوگ، مثلاً الضبی، اور یاقوت نے ایک اندلسی جغرافیہ نویس کا تذکرہ کیا ہے جسے وہ احمد بن محمد التاریخی کہتے ہیں اور جو بداھۃً احمد الرازی ہی ہے ۔ ان مصنفین کے بیان کے مطابق اس شخص نے اندلس کے راستوں، بندرگاھوں اور خاص خاص شہروں اور چھے عرب جنود (فوجی چھاؤنیوں) پر جو یہاں فتح کے بعد بسائی گئی تھیں، ایک طویل کتاب لکھی تھی (المقری اسے براہ راست احمد الرازی سے منسوب کرتا ہے)۔ اندلس کا یہ بیان ایک قشتالی ترجمے میں محفوظ ہے جو P. de Gayangos نے اپنی کتاب *Memoria sobre la antenticidad de la crómica denominada del Moro Rasis* (تمتہ از R. Menendez Pidal: *Catalogo de la Real Biblioteca Manuscritos, Crónicas generales de España*، میڈرڈ ۱۸۹۸ء) کے ضمیمے کے طور پر ۱۸۵۰ء میں شائع کیا ۔ یہ بیان مذکور الصدر وقائع (*Crónica*) کے پہلے حصے کی تشکیل کرتا ہے، جو اپنی موجودہ قشتالی شکل میں پرتگالی ترجمے سے منتقل ہوا ہے۔ یہ پرتگالی ترجمہ اب ضائع ہو چکا ہے اور اسے شاہ پرتگال ڈینس Denis کے حکم سے چودھویں صدی کے آغاز میں Gil Perez نامی ایک پادری نے مرتب کیا تھا ۔ بلا شبہہ آخرالذکر شخص اس کتاب کے دوسرے حصے کا مصنف تھا اور تیسرے حصے میں اس نے اپنے آپ کو اس کا پابند کر لیا تھا کہ سختی کے ساتھ احمد الرازی ہی کے مفہوم کو بہت اختصار سے بیان کرے ۔

اگرچہ اندلس سے متعلق الرازی کے بیان کو بہت سی دشواریوں سے گزرنا پڑا، اس لیے کہ اس کے دو ترجمے ہوے اور دونوں میں بہت سے مواقع پر بعض فاش غلطیاں سرزد ہوئیں اور اسماء الاماکن میں بہت کچھ رد و بدل ہو گیا ، تاہم یہ عبدالرحمن الثالث کے دور میں اسلامی اندلس کے متعلق جغرافیائی، سیاسی، اور معاشرتی نقطۂ نظر سے ایک بہت اہم دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں اندلس پر چند عمومی تبصرے لکھنے کے بعد، اس بیان میں دنیاے مسکون کے مقابلے میں، اس کے موقف اور اس کی آب و ہوا کا ذکر کیا گیا ہے، نیز خاص خاص اضلاع میں سے ہر ایک کا الگ الگ بیان ہے ۔ یاقوت [رک بآں] نے اندلسی بیانات کے

ضمن میں اپنی معجم البلدان میں اس بیان سے خاص طور پر کام لیا ہے - الرازی کے ہسپانوی متن سے مقابلہ کیا جائے تو ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ان دونوں کتابوں میں بہت قریبی رشتہ پایا جاتا ہے۔ دونوں میں انتظامی حلقوں (کورۃ) کی ایک ہی تعداد درج ہے، جو دسویں صدی عیسوی کے اموی اندلس میں پائی جاتی تھی - یہ بہ تفصیل ذیل مجموعی طور پر اکتالیس تھے:

قُرْطُبَۃ (Cordova)، قَبْرَۃ (Cobra)، إلبِیْرَۃ (Elvira)، جَیَّان (Jaen)، تُدْمِیر (Todmir)، بَلَنْسِیَۃ (Valencia)، طُرْطُوشَہ (Tortosa)، طَرکُوْنَۃ (Torra gona)، لاردَۃ (Leride)، بَرْبِطانیۃ (Barbitania)، وَشْقَۃ (Huesca)، تُطِیْلَۃ (Tudela)، سَرَقُسْطَۃ (Sargossa)، قَلْعَۃ ایُّوب (Calatayud)، بارُوْشَۃ (Barusha)، مَدِیْنَۃ سالِم (Medinaceli)، شَنْتَ بَرِیَّہ (Shantabariya)، رَقُوبِل (Racupel)، سُرِتَّۃ (Zorita)، وادی الْحِجارَۃ (Guadalajara)، طُلَیْطُلَۃ (Toleda)، اَوْرِیْط (Oreto)، فَحْصُ البَلُّوط (Fahs-al-Ballut)، فِرِّیْش (Firrish)، مارِدَہ (Merida)، بَطَلْیُوس (Badajoz)، باجَہ (Beja)، اَکْشُنوبہ (Ocsonaba)، شَنْتَرِین (Santarem)، قُلُمْرِیَۃ (Coimbra)، اَکْشِیْتانِیَۃ (Exitania)، لَشْبُونَہ (Lisbon)، لَبْلَہ (Niebla)، اَشْبِیلِیَۃ (Sevilla)، قَرْمُونَہ (Carmona)، مَوْرُور (Moron)، شَذُونَۃ (Sidona)، الجزیرہ (Algeciras)، رِیَّۃ (Reiyo)، اِسْتَجَہ (Ecija)، تاکُرُونَہ (Tokoronna).

مآخذ: (۱) ابن الفرضی: تاریخ عُلَماء الاَنْدَلُس (B.A.H.، ج ۷ و ۸)، میڈرڈ ۱۸۹۲ء، عدد ۱۳۵؛ (۲) الضبی: بُغیۃ المُلْتَمِس (B.A.H.، ج ۳)، میڈرڈ ۱۸۸۵ء، عدد ۳۲۹ و ۳۳۰؛ (۳) المقری: نفح الطیب (Analectes)، ۲: ۱۱۱، ۱۱۸؛ (۵) یاقوت: ارشاد الاریب، سلسلۂ یادگار گب (G.M.S.)، ۶: ۲)، لائڈن ۱۹۰۹ء، ص ۶۷ تا ۷۷؛ (۵) R. Dozy: قب سطور بالا؛ (۶) Ponì Boigues: *Ensayo*، عدد ۲۳؛ (۷) A. Gonzalez Palencia: *Hist. de la lit. ar. esp.*، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۸) J. Alemany Bolufer: *Geografia de la Peninsula Ibérica en los escritores árabes*، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۲۸ ببعد.

(۳) عیسٰی بن احمد بن محمد: سلسلۂ ہذا میں عدد (۲) کا بیٹا اور عدد (۱) کا پوتا۔ اس نے اپنے باپ کے لکھے ہوے وقائع عہد بنی‌امیہ کا سلسلہ اپنے زمانے تک جاری رکھا اور ایسے مآخذ استعمال کرکے جو احمد الرازی کو نہ ملے تھے، ان حصوں میں اضافہ کیا جن میں ابتدائی زمانوں کا بیان تھا - جن اندلسی تذکرہ‌نویسوں کی کتابیں شائع ہو چکی ہیں ان کی نظر اس پر نہیں پڑی، مگر بعد کے مؤرخین، خصوصاً ابن حیَّان [رک بآن]، ابن سعید [رک بآن] اور ابن الابار [رک بآن]، نے اس کے حوالے بکثرت دیے ہیں - آخر الذکر کے بیان کے مطابق اس نے اموی دربار قرطبہ کے حاجبوں [رک بہ حاجب] پر بھی ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام کتاب الحجاب للخلفاء بالاندلس ہے۔

مآخذ: (۱) ابن حیَّان: المُقتَبِس، مخطوطۂ آوکسفرڈ بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن الابار: الحلۃ السیراء، Dozy: *Notices sur quelques mannscrits arabes*، لائڈن ۱۸۴۷ تا ۱۸۵۱ء، ص ۳۷؛ (۳) المقری: نفح الطیب، ۲: ۷۶۱؛ (۴) Pons Boigues: *Ensayo*، عدد ۳۱؛ (۵) A. Ganzalez Palencia: *Hist. de la lit ar, esp.*

(E. Levi. ProRengal)

الرازی: ابوبکر محمد بن زکریا، ایک *

مشہور طبیب، کیمیا دان اور فلسفی، اس کی زندگی کے متعلق معلومات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں۔ وہ ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں رَیّ میں پیدا ہوا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں اس نے ریاضیات، فلسفہ، ہیئت، اور ادب کا بہت گہرا مطالعہ کیا۔ شاید جوانی ہی میں وہ علم کیمیا کی تحصیل میں بھی مشغول رہا اور خاص بڑی عمر کو پہنچنے کے بعد اس نے طب میں انہماک پیدا کیا۔ حاکم ری کی ملازمت میں داخل ہونے کے بعد، وہ جلد ہی اس شہر کے نئے ہسپتال کا نگران اعلٰی بن گیا۔ اس کے تھوڑے دن بعد وہ ہمیں بغداد میں بھی اسی منصب پر فائز نظر آتا ہے، اگرچہ یہ صحیح طور پر معلوم نہیں کہ وہ اس منصب پر کتنی مدت تک فائز رہا ۔ اپنے عہد کا سب سے بڑا طبیب ہونے کی شہرت اسے ایک دربار سے دوسرے دربار میں پہنچاتی رہی۔ بادشاہوں کی تلون مزاجی اور غیر یقینی سیاسی حالات کے باعث وہ کہیں مستقل طور پر نہ ٹھہر سکا۔ وہ کئی دفعہ اپنے وطن آیا اور وہیں وفات پائی ۔ [سال وفات میں اختلاف ہے: ۳۲۰ھ یا] ۳۱۳ھ/۹۲۵ء، (البیرونی کے بیان کے مطابق ۵ شعبان ۳۱۳ھ یا ۳۲۳)۔

ابوبکر الرازی کے اساتذہ کے متعلق بھی ہمارے پاس کچھ بہتر معلومات نہیں ہیں ۔ کئی عربی تذکرہ نویس اسے علی بن رَبَّان الطَّبَری کا شاگرد خیال کرتے ہیں، جو زمانے کے اعتبار سے محال ہے ۔ الفہرست میں اس کے استاد فلسفہ کی حیثیت سے بلخی نام کے ایک شخص کا ذکر ملتا ہے، (یہ جغرافیہ نویس ابو زید بلخی نہیں ہے) ۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے الرازی نے بعض افکار اخذ کیے تھے ۔ یہی روایت ایک معقولی فلسفی ناصر خسرو کی نسبت بیان ہوئی ہے، جو "ایران شہری" کے عجیب و غریب نام سے موسوم تھا (دیکھیے زاد المسافرین، ص ۷۳ و ۹۸؛ قب نیز البیرونی : کتاب الهند ص ۴، ۳۲۶؛ الآثار الباقیة ص ۲۲۲ و ۲۲۵) ۔ عین ممکن ہے کہ ماخذ میں ایک ہی شخص مراد ہو ۔ ہر چند کہ الرازی کا اپنے معاصرین پر کافی اثر پڑا تھا، تاہم ہمیں اس کے شاگردوں کا کوئی علم نہیں ۔ فلسفی یحیٰی ابن عدی کے متعلق، جو ارسطاطالیس کا پیرو، یعقوبی فرقے کا معتقد اور فارابی کا شاگرد تھا، کہا جاتا ہے کہ اس نے فلسفے کی تحصیل کا آغاز الرازی سے کیا تھا (دیکھیے المسعودی : التنبیه و الاشراف) اور ایک بعد کا مأخذ (هجویری : کشف المحجوب، ترجمہ از نکلسن (Nicholson)، ص ۱۵۰) الرازی اور مشہور صوفی الحلاج کے درمیان تعلقات کا ذکر کرتا ہے ۔ الرازی کے فلسفیانہ عقائد نے خصوصیت سے شیعی حلقوں پر بڑے گہرے نقوش چھوڑے ہیں ۔ ابو اسحٰق ابراہیم بن نو بخت، جو اثناعشری شیعیوں کا فقیہ ہے، اپنی تصنیف کتاب الیاقوت میں الرازی کا نظریۂ لذت بطور اقتباس پیش کرتا ہے۔ فرقۂ اسمٰعیلیہ [رکّ بآن] کے ابو حاتم الرازی (م ۳۲۲ھ/۹۳۴ء)، کرمانی (وفات بعد ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱ء) اور ناصر خسرو [رکّ بآن] نے اس کے فلسفی نظام کے بعض اجزا کے رد کرنے کی کوشش جنھوں نے کی ہے ۔ الرازی کے خیالات کی مخالفت و تردید کرنے والے دوسرے مصنفین میں فارابی، ابن الہیثم، علی بن رضوان، اور ابن میمون [رکّ بآنها] کا ذکر کیا جا سکتا ہے ۔

الرازی کا اہم ترین کمال اس کی طبابت ہے ۔ اسے بجا طور پر اسلام کا سب سے بڑا طبیب مانا جاتا ہے ۔ اس نے مختلف امراض پر متعدد رسائل لکھے ہیں ۔ ان میں چیچک اور خسرہ پر اس کا رسالہ کتاب الجُدَری والحصبه سب سے زیادہ مشہور ہے ۔ ان کے علاوہ بھی اس نے طب پر

دستور العمل کی کئی بڑی کتابیں لکھیں ، جو قرون وسطی کی معلومہ کتابوں میں نہایت ممتاز تھیں ۔ اس کی متعدد تالیفات کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا گیا اور سترھویں صدی عیسوی کے بعد تک الرازی کے مستند ہونے میں کوئی اختلاف نہ تھا ۔ اس کی کتاب طب المنصوری، منصور بن اسحق والی ری کے نام سے موسوم ہے ۔ اور اس کی کتاب طب الملوکی علی بن ویمسوذان والی طبرستان کے نام پر معنون کی گئی ہے ۔ کتاب الحاوی عربی زبان میں سب سے بڑا طبی دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ الرازی نے اس کی تالیف پر پندرہ سال صرف کیے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے ختم کرنے سے پہلے انتقال کر گیا تھا ۔ اس کتاب میں طب کے ہر مسئلے پر تمام یونانی اور عرب اطبا کی آرا نقل کر دی گئی ہیں اور آخر میں اپنے ذاتی تجربات تحریر کیے ہیں ۔ الرازی اگرچہ سابقہ طریق علاج کو قبول کرتا ہے، تاهم اس میں دوسرے عرب اطبا کے مقابلے میں کم سے کم قدامت پرستی پائی جاتی ہے اور معالجات کے میدان میں اس کی معلومات قدما کے علم سے بڑھ جاتی ہیں ۔ اس کی سریری یادداشت (طبی روزنامچه) اب بھی ہمارے پاس موجود ہے جس میں اس نے اپنے مریضوں کی رفتار صحت کا حال بڑی احتیاط سے بیان کیا ہے ۔

طب کے علاوہ اور جن علوم کا اس نے مطالعه کیا تھا ، ان میں بھی یہی تجربی روح کار فرما ہے ۔ علم کیمیا میں، جس کی نسبت ہماری معلومات نسبةً بہتر ہیں ، الرازی نے مظاہر فطرت کی تمام غیبی اور رمزی توجیہات کو رد کر دیا تھا اور اپنے آپ کو صرف اشیا کی ترتیب و ترکیب کا ، اور اپنے تجربات کے صحیح بیان کا پابند کر لیا تھا ۔ ابن الندیم : الفہرست کے بیان کے برخلاف الرازی ان کیمائی تحریرات سے واقف معلوم نہیں ہوتا جو جابر بن حیان [رک بآن] کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ۔ نام نہاد مجریطی نے اپنی کتاب رتبة الحکیم میں الرازی کی کیمیا کو جابر کی کیمیا سے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے ۔ طبیعیات ، ریاضیات ، ہیئت اور بصریات پر کتابیات نویسوں نے اس کی بہت سی کتابیں ذکر کی ہیں ، مگر یہ سب ضائع ہو چکی ہیں ۔

مابعد الطبیعیات پر اس نے جو کتابیں لکھی ہیں ، ان کا بھی یہی حال ہے ۔ ان کے صرف چند اجزا بعد کے مصنفین کے یہاں محفوظ ہیں ۔ اوپر جن متکلمین کا ذکر ہو چکا ہے، ان کے علاوہ ہمیں البیرونی کا ذکر بھی خاص طور سے کرنا چاہیے ، جس نے اپنی مختلف کتابوں میں الرازی کا ذکر بار بار کیا ہے ۔ اس نے الرازی کے سوانح حیات اور تالیفات کے لیے اپنا ایک پورا رسالہ وقف کر دیا ہے ۔

اس کے فلسفۂ مابعد الطبیعیات کے مخصوص خد و خال حسب ذیل ہیں : الرازی پانچ قدیم اصولوں کی موجودگی کا ادعا کرتا ہے، جو یہ ہیں : خالق، روح، مادّہ، زمان، مکان ۔ رازی کے نزدیک دنیا کی ابدیت (= قدامت) خدا کے تصور کا لازمی منطقی نتیجہ ہے ۔ خدا ایک یکتا اور غیر متغیر اصل ہے (ارسطاطالیسی فلاسفه کا خط استدلال)، لیکن الرازی دنیا کی ابدیت سے انکار کرتا ہے ۔ صرف قدیم اصول کے تعدد اور باهمی تصادم و اتصال ہی سے دنیوی تخلیق کی توضیح ہو سکتی ہے ۔ الرازی دنیا کے آغاز اور مقدر انجام کو ایک خیالی افسانے کی شکل پر قیاس کرتا ہے، جس میں روحانیات کی آمیزش پائی جاتی ہے ! روح، جو، دوسری قدیم اصل ہے، اور زندگی رکھتی ہے، لیکن علم نہیں رکھتی ۔ مادّے سے متحد ہونے اور اپنے اندر ایسی

اشکال پیدا کرنے کی مشتاق ہے ، جو جسمانی مسرتوں کے حصول کی صلاحیت رکھتی ہوں، لیکن مادّہ فرار (گرفت سے بھاگنے والا) ہے ۔ اس لیے خالق اپنی مہربانی سے اس دنیا کو اس کی پائدار اشکال کے ساتھ پیدا کرتا ہے تاکہ روح کو اس سے لطف اندوز ہونے کی اجازت دے ، اور انسان کو پیدا کرے ۔ مگر خالق اپنی الوہیت سے بہرہ ور ہونے والی عقل بھی بھیجتا ہے تاکہ وہ اپنے مسکن (ہیکل) میں ، جو آدمی ہے، خوابیدہ روح کو بیدار کرے، اور یہ تعلیم دے کہ یہ پیدا کی ہوئی دنیا اس کا حقیقی گھر اور اس کی مسرت و امن کا مقام نہیں ۔ ہر آدمی کے لیے مادّے کی بندشوں سے بچنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ فلسفے کا مطالعہ ہے ۔ جب تمام انسانی روحیں (ان بندشوں سے) نجات حاصل کر چکیں گی، تو دنیا فنا ہو جائے گی اور اشکال سے محروم مادّہ اپنی ابتدائی حالت کی طرف لوٹ جائے گا ۔ اپنی طبیعیات میں الرازی، جو ارسطاطالیس کے مقلدین اور متکلمین کا مخالف ہے ، افلاطون اور سقراط کے حامی فلاسفہ پر بھروسا کرتا ہے ۔ اس کا نظریہ جوہریّت جو بنیادی طور پر علم کلام کے متوازی نظریات سے مختلف ہے کئی اعتبار سے دیمقراطیس کے نظام سے تعلق رکھتا ہے اور قرون وسطی کے فلسفے میں یہ ایک استثنائی صورت ہے ۔ الرازی کے خیال میں مادّہ تخلیق عالم سے پہلے ابتدائی حالت (ہیولاے مطلقہ) میں منتشر ذرات (اجزاے لَایَتجزّأ) سے مرکب تھا ۔ ذرات میں پھیلاؤ موجود تھا ، ان جوہروں نے مختلف تناسبوں میں خلا کے ذرات سے مل کر، (جس کے قطعی وجود کی تصدیق الرازی نے ارسطاطالیس کے پیرووں کے برخلاف کی ہے) ، عناصر پیدا کیے ۔ یہ جوہر تعداد میں پانچ ہیں : زمین ، ہوا، پانی، آگ، اور سماوی عناصر۔ ان عناصر کی تمام صفات (خفت، ثقل، ناشفافیت اور شفافیت وغیرہ) مادّے اور خلا کے تناسبوں سے متعین ہوتی ہیں، جو ان کی ترکیب میں داخل ہیں ۔ زمین اور پانی، اور کثیف عناصر مرکز زمین کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور ہوا اور آگ جن میں خلا کے ذرات غالب ہوتے ہیں بلندی کا رجحان رکھتے ہیں ۔ رہا عنصر سماوی، جو مادے اور خلا کا ایک متوازن آمیزہ ہے، اس کی خصوصیت حرکت دوری ہے ۔ پتھر پر لوہا جب حرکت کرتا ہے، تو ہوا کو شق کرتا ہے اور ایسی تلطیف کرتا ہے کہ وہ آگ میں بدل جاتی ہے ۔

الرازی نے فضاے بسیط (مکان کلی) یا مکان مطلق کو جزوی اور مضاف سے متمیّز کیا ہے۔ مکان مطلق، جس سے ارسطاطالیس کے پیرو انکارکرتے ہیں، خالص پھیلاؤ (یا امتداد محض) ہے اور اس جسم سے بے نیاز ہے، جس پر وہ مشتمل ہوتا ہے۔ یہ دنیا کی حدود کے ماورا تک پھیلتا ہے اور لامتناہی ہے۔ اس مقام پر یہ باور کرنے کے وجود پائے جاتے ہیں کہ الرازی کئی عالموں کے وجود کا دعوی کرتا ہے ۔ جزوی یا اضافی مکان کی اصطلاح کا اطلاق کسی خاص جسم کے پھیلاؤ یا حجم پر ہوتا ہے۔

الرازی نے اپنے نظریۂ زمان (وقت) کو، جسے وہ افلاطونی نظریہ [رک بہ افلاطون] کہتا ہے : ایک تشبیہی انداز میں "زمان مطلق" اور "زمان محصور" میں تقسیم کر دیا ہے ۔ "زمان" کی یہ ارسطاطالیسی تعریف کہ "وہ حرکات کے تعدد کا نام ہے (اور ان میں بھی اولین حرکت اجرام فلکی کی ہے)" الرازی کے نزدیک استخراجی اور استقرائی، دونوں قسم کی تحلیل سے، صرف "زمان محصور" پر صادق آتی ہے۔ زمان مطلق ایک آزاد مادّہ ہے جو برابر رواں ہے ۔ وہ دنیا کی آفرینش سے پہلے موجود تھا اور اس کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود رہے گا۔ الرازی نے اس امتیاز کو چھوڑ کر، جو (افلاطون [رک بآں] کی

کتاب طیماوس Timoeus میں قائم کیا گیا تھا اور نو فلاطونیوں کے ذریعے عرب حکما تک پہنچا، ''زمان مطلق'' ہی کی ابدیت (دھر αἰών) سے تعبیر کیا ہے ۔ مکان اور زمان کے ارسطاطالیسی تصور پر اعتراض کرنے کے لیے رازی ایک ایسے اوسط درجے کے سلیم المزاج آدمی کے ذہن کو مدنظر رکھتا ہے جو فلسفیانہ سوشگافیوں میں الجھا ہوا نہ ہو ۔

رازی اپنی اخلاقیات میں، اپنی قنوطی مابعد الطبیعیات کے باوجود، غالی زھد و تقشف کے خلاف ہے۔ سقراط، جسے وہ اپنے لیے ایک نمونہ سمجھتا ہے، ہرگز کبھی روایات کا حامل زاھد و متقشف نہ تھا ، بلکہ قومی زندگی میں سرگرمی سے حصہ لیتا تھا ۔ ارسطاطالیس کے مقولے کے مطابق الزام انسانی خواھشات پر نہیں ، بلکہ انھیں بے روک ٹوک ظہور میں لانے پر ہے ۔ رازی کی اخلاقی تعلیم کی تہ میں لذت و الم کا ایک خاص نظریہ پایا جاتا ہے ۔ لذت بذاتہ کوئی چیز نہیں، بلکہ ایسے طبیعی حالات کی طرف لوٹنے کا سیدھا سادہ نتیجہ ہے جن میں خلل پڑ جانا الم کا باعث ہوتا ہے۔ افلاطون کے قول (Thaeetetes ، ص۱۷۶) کے مطابق سیرۃ فلسفیہ آرزو رکھتی ہے کہ خالق سے مشابہ اور اسی کی طرح انسان سے عدل اور اس کی خطاؤں سے درگزر کرنے والی ہو جائے ۔ [آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فرمان تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللہ (یعنی خدائی صفات کو اپناؤ) کا بھی یہی مقصد معلوم ہوتا ہے] ۔

رازی کی انفرادی اخلاقیات کو پیش نظر رکھیں تو ھم اس کے ناقدانہ رویے کو سمجھ سکتے ھیں، جو اس نے رسمی مذہب کے مقابلے میں اختیار کیا ہے ۔ اس نے اپنی بہت سی تحریروں میں معتزلی متکلمین (الجاحظ، ناشی، ابوالقاسم البلخی بِسْمَعی (= ابن اخی زُرحان) کا رد کیا ہے، جنھوں نے علم کلام میں علوم تجربی لانے کی کوشش کی ہے ۔ وہ غلاۃ کی تنقید، (مثلاً احمد الکیال کی تردید)، میں بھی کوتاھی نہ کرتا تھا اور نہ مانی کے مقلدین پر نکتہ چینی میں کمی کرتا تھا۔ فلسفے میں جو لوگ اس کے مخالف ھیں ان میں ھمیں ابوبکر حسین التَّمار المُتَطَبِّب الدھری کے علاوہ ثابت بن قرہ الصابئی، مؤرخ المسعودی اور احمد بن الطَّیِّب السرخسی بھی، جو الکندی کا شاگرد ہے، نظر آتے ھیں۔

مسلمان مقلدین ارسطاطالیس کے برعکس، رازی فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق کے امکان سے انکار کرتا ہے ۔ اس کی تصنیفات کی فہرست میں، جو دو ملحدانہ رسالے ھیں، جن میں ایک مَخَارِقُ الْاَنْبِیاءِ یاحِیَلُ الْمُتَنَبِّیِیْن کے نام سے مشہور ہے، اسلام کے حلقۂ ملاحدہ، خصوصا قرامطہ، میں (دیکھیے البغدادی: الفرق، ص ۲۸۱) مقبول تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالے نے De Tribus Impostoribus کے مشہور موضوع تک کو، جو فریڈرک دوم (دیکھیے L. Massignon در R.H.R. ۱۹۲۰ء)، کے زمانے سے مغرب کے عقلیت پسندوں میں نہایت مقبول رہا، متأثر کر دیا تھا ۔ دوسرا رسالۃ فی نقد الادیان جزوی طور پر ایک تردیدی جواب کتاب اَعْلَامُ النُّبُوَّۃ، تصنیف ابو حاتم الرازی الاسمٰعیلی کے اندر محفوظ ہے۔

رازی سائنس اور فلسفیانہ علم کے ارتقا پر یقین رکھتا تھا ۔ اس کا دعوٰی ہے کہ وہ بہت سے قدیم فلاسفہ سے آگے بڑھ گیا ہے ۔ وہ اپنے آپ کو ارسطاطالیس اور افلاطون سے فائق سمجھتا تھا ۔ جہاں تک علم طب کا تعلق ہے اپنے خیال میں اس نے بقراط کا درجہ حاصل کرلیا تھا ۔ فلسفے میں وہ اپنے آپ کو سقراط کے قریب محسوس کرتا ہے ۔ لیکن اس کے خیال کے مطابق دنیا میں آئندہ ایسے لوگ آئیں گے

جو اس کے بعض نتائج کو اسی طرح رد کر دیں گے جس طرح خود اس نے اپنے سے پہلے لوگوں کی تعلیمات کی جگہ اپنی تعلیمات پیش کی ھیں.

مآخذ: حسب ذیل کتابوں میں رازی کی تصنیفات کی فہرستیں اور ان کے حالات زندگی، جو کم و بیش حکایات پر مشتمل ھیں، ملیں گے:

(۱) الفہرست، ص۹۹ تا ۳۰۲و۳۵۸؛ (۲) ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع Lippert ص ۲۷۱ تا ۲۷۷؛ (۳) ابن أبی أصیبعة: عیون الانباء طبع Muller ۱: ۳۰۹ تا ۳۲۱ (قب G. S. A. Ranking: *The Life and Works of Rhazes* [*International Congress of Medicine*] *Historical Section* لنڈن ۱۹۱۳ء ص ۲۳۷ تا ۲۶۸)؛ (۴) البیرونی: رسالة فی فہرست کتب محمد بن زکریا الرازی، طبع P. Kraus، پیرس ۱۹۳۱ء، جزوی ترجمه از J. Ruska: *al-Birūni als Quelle für das leben und die Schriften al-Razi's* در *Isis* ۱۹۲۲ء، ج ۵، ص ۲۶ تا ۵۰.

دوسرے مآخذ: (۱) ابن خلکان، ص ۶۷۸؛ (۲) ابو [القاسم] صاعد الاندلسی: طبقات الامم، بیروت ۱۹۱۲ء، ص ۳۳ و ۶۱؛ (۳) ابو علی التنوخی: الفرج بعد الشدة، قاهره ۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۴ء، ۲: ۴۹ تا ۱۰۴؛ (۴) چہار مقاله (طبع محمد قزوینی، در *G. M. S.* ج ۱۱، ۱۹۱۰ء)، ص ۷۴ ببعد؛ (۵) ابن حزم: الفصل، قاهره ۱۳۱۷ھ، ۱: ۳ و ۲۴ تا ۳۳ و ۳۴؛ (۶) نظام الملک: سیاست نامه، (ترجمه Schefer)، ص ۲۸۸؛ (۷) ناصر خسرو: زاد المسافرین، برلن ۱۳۴۱ء، ص۷۳ ببعد، ۱۰۳ و ۱۱۴ ببعد، ۲۳۱ و ۲۳۵و۳۱۸ ببعد (قب L. Massignon، در *R. M. M.* ۶۲: ۲۱۸)؛ (۸) وهی مصنف: رسالة، دیوان کے آخر میں، طهران ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ھ ش ص ۵۷۲؛ (۹) بن میمون: دلالة الحائرین، طبع Munk، ۳: ۱۸؛ (۱۰) وهی مصنف: kobhes لائپزگ ۱۸۵۹ء، ۲: ۲۸؛ (۱۱) البیرونی: کتاب الهند؛ (۱۲) وهی مصنف: الآثار الباقیة، ص۲۵۳؛ (۱۳) الیاس النصیبی: المناظره (قب پ. عزیز، در *Anthropos*، ۵: ۲۰۲۰ ۳۳۳ ببعد) (عربی زبان پر تنقید)؛ (۱۴) داؤد چلپی: کتاب مخطوطات الموصل، ص۸۵ (عربی رسم الخط پر تنقید)؛ (۱۵) براکلمان: *G.A.L.*، ۱: ۲۳۳ ببعد؛ (۱۶) Wüstenfeld: *Geschichte der arabischen Ärzte*، گوٹنگن ۱۸۴۰ء، ص ۴۰ تا ۴۹؛ (۱۷) L. Leclerc: *Histoire de la Medicine Arabe*، ۱: ۳۳۷ تا ۳۵۴؛ (۱۸) E. G. Browne: *Arabian Medicine*، کیمبرج ۱۹۲۱ء، ص ۴۴ تا ۵۳؛ (۱۹) P. de Koning: *Traite sur le Calcul dans les reins et dans la vessie*، لائڈن ۱۸۹۶ء؛ (۲۰) G.Elgood: *A Persian Manuscript attributed to Rhazes*، در *J.R.A.S.* ۱۹۳۲ء، ص۵۰۹ ببعد؛ (۲۱) M. Meyerhof: *Thirty-three clinical Observations by Rhazes* (نواح ۹۰۰ھ)، در *Isis*، ۲۳:۲ (۱۹۳۵ء)، ص۳۲۲؛ (۲۱) J. Ruska: *al-Rāzi als Chemiker*، در *Zeitscher. f. angewandte Chemie*، ۱۹۲۲ء، ص۷۱۹ ببعد؛ (۲۳) وهی مصنف *Über den gegenwärtigen Stand der Razi Forschung* در *Archivio di Storia della scienza*، ۵: (۱۹۲۴ء) ص ۳۳۵ ببعد؛ (۲۴) وهی مصنف: *Die Alchemie al Razi's* در *Der Islam*، ۲۲: (۱۹۳۵ء)، ص ۱۸۱ ببعد؛ (۲۵) وهی مصنف: *Übersetzung und Bearbeitungen von al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse*، در *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*، ۴: ؛ (۱۹۳۵ء)؛ (۲۶) Th. Ibel: *Die Wage im Altertum und Mittelalter*، Erlangen (مقاله) ۱۹۰۶ء ص ۱۵۳ ببعد؛ (۲۷) Tj. de Boer: *De "Medicina Mentis" van den Arts Razi*، *Versl. Med. Ak. Amst.*، جلد ۵۳، سلسله A، استرڈم ۱۹۲۰ء؛ (۲۸) A. Baumstark: *Aristoteles bei den Syrern*، ص ۱۱۵ ببعد، ۱۲۶ ببعد؛

(۲۹) عباس اقبال : نو بخت ، تہران ۱۹۳۳ء، ص ۱٦۷، ۱۷۰، ۱۷۹؛(۳۰) A.H.Schaeder، در Z.D.M.G.، ٦۹ : ۲۲۸ ببعد؛(۳۱) L. Massignon : Recueil des Textes inédits، ص ۱۸۰ ببعد؛ (۳۲) P. Kraus : Raziana، در Orientalia سلسلۂ جدید ج ۴ : (۱۹۳۵ء)، ص ۳۰۰ ببعد ، ج ۵ : (۱۹۳٦ء)، ص ۳۵ ببعد؛(۳۳) S. Pines : Beiträge zur islamischen Atomenlehre، برلن ۱۹۳٦ء؛ ایک مفصل فہرست مآخذ G. Sarton : Introduction to the History of Science، ۱ : ٦۰۹ تا ٦۱۰ میں موجود ہے .

(P. KRAUS and S. PINES)

* **الرّازی**، فخرالدین، امام : رکّ بہ فخرالدین الرّازی .

⊗ **راس** : سر ایڈورڈ ڈینی سن راس، Sir E, Denison Ross ، بیسویں صدی کے انگلستان کا ایک مشہور مستشرق، جس نے مشرقی اقوام کی زبانوں اور ان کے آداب کی تحقیق میں نمایاں حصہ لیا اور اپنے ملک میں مشرقیات کی تعلیم و تدریس کی تنظیم کرکے بڑا نام پیدا کیا۔ وہ لنڈن میں ۱۸۷۱ء میں پیدا ہوا اور ابتدائی تعلیم وہیں پائی ۔ اس کے بعد اعلٰی تعلیم پیرس اور شٹراسبرگ کی یونیورسٹیوں میں حاصل کی، اور مؤخرالذکر دانشگاہ سے پی۔ ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ۔ ۱۸۹٦ء میں یونیورسٹی کالج لنڈن میں فارسی کا پروفیسر مقرر ہوا اور ۱۹۰۱ء میں مدرسۂ عالیۂ کلکتہ کا پرنسپل اور ۱۹۱۴ء تک بنگال گورنمنٹ کی ملازمت میں منسلک رہا۔ اس دوران میں راس نے لارڈ کرزن کے ایما پر پٹنے کی خدا بخش اورینٹل لائبریری کے عربی فارسی مخطوطات کی فہرست نگاری کا اہتمام کیا اور متعدد نوجوانوں کو اس کام کے لیے تیار کیا ۔ اس کے علاوہ اس نے بابر بادشاہ کا ترکی دیوان شائع کیا جس کا ایک نادر نسخہ رامپور کے سرکاری کتب خانے میں محفوظ تھا ۔ مزید برآں مدرسۂ عالیۂ کلکتہ کے کتب خانے میں اسے تاریخ گجرات کا ایک نادر نسخہ ملا جو عربی زبان میں قلمبند ہوئی تھی۔ ڈینی سن راس نے مدت مدید کی محنت کے بعد اس مفید تاریخ کو ہندوستانی فضلا کی مدد سے تین جلدوں میں طبع کیا (انڈین ٹیکسٹ سیریز، ۱۹۱۰ تا ۱۹۲۸ء).

جب برطانیہ کی حکومت نے لنڈن میں سکول آف اورینٹل سٹڈیز قائم کیا، تو نومبر ۱۹۱٦ء میں پروفیسر ممدوح اس سکول کا پہلا ڈائرکٹر مقرر ہوا اور بیس بائیس سال تک اس عہدے پر فائز رہا ۔ اس کے علاوہ وہ فارسی کے پروفیسر کے فرائض بھی انجام دیتا رہا ۔ برصغیر کے بہت سے طلبہ فیض یاب ہوے ۔ وہ مشرق و مغرب کی بہت سی قدیم اور جدید زبانوں پر عبور رکھتا تھا ۔ چنانچہ اس نے مذکورۂ بالا کتابوں کے علاوہ چند کتابوں کے تراجم بھی شائع کیے اور علمی رسائل میں متفرق موضوعات پر کثیرالتعداد مقالات لکھے جو علمی حلقوں میں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے گئے .

سر ڈینی سن راس نے اپنے حالات زندگی خود قلمبند کیے تھے، جو اس کی وفات کے بعد ۱۹۴۳ء میں Both Ends of the Candle کے نام سے شائع ہوے۔ اس سرگزشت سے نہ صرف اس کے اپنے ذاتی حالات اور علمی مشاغل کا پتا چلتا ہے، بلکہ اس کے دیگر بہت سے ہمعصر فضلا کی کارگزاری اور اس کے مخصوص خیالات اور نظریات پر بھی دلچسپ روشنی پڑتی ہے ۔ اس کی اہلیہ لیڈی راس بھی ایک شائستہ اور لکھی پڑھی خاتون تھی اور اپنے نامور شوہر کی کامیابی میں اس کا بھی ہاتھ ہے ۔ وہ بھی ایک روزنامچہ (Diary) لکھتی رہتی تھی ۔ پروفیسر موصوف نے اپنی سوانح عمری میں اس روزنامچے سے استفادہ کیا ہے ۔ اسے اپنی زندگی میں

بہت سے اعزازات حاصل ہوے، مثلاً ۱۹۱۸ء میں برطانیہ کی حکومت نے اسے سر کے خطاب سے نوازا اور یورپ کی متعدد علمی مجالس نے اپنا اعزازی رکن بنایا .

سبکدوش ہونے کے بعد برطانوی حکومت نے اسے ۱۹۳۹ء میں استانبول بھیجا تاکہ وہ ترکوں سے برطانیہ کے سیاسی اور ثقافتی تعلقات استوار کرے، لیکن بد قسمتی سے لیڈی راس وہاں نمونیا میں مبتلا ہو کر اپریل ۱۹۴۰ء میں رحلت کر گئی اور اس سانحے کے پانچ ماہ بعد سر ڈینی سن راس بھی اس سراے فانی سے چل بسا اور استانبول میں اپنی بیوی کے پہلو میں مدفون ہے .

مآخذ: (۱) نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲: ۵۲۰ تا ۵۲۱، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۲) ابوالقاسم سحاب: فرہنگ خاور شناسان، ص ٦۰، تہران؛ (۳) *Dictionary of National Biography (1931-1940)*، ص ۷۵۰ تا ۷۵۱؛ (۴) J. Fuck: *Arabische Studien in Europa*، ص ۲۸۴؛ (۵) Denison Ross: *Both Ends of the Candle*، لنڈن ۱۹۴۳ء .

(شیخ عنایت اللہ)

رأس العین: (= عَیْن وَرْدَة)، الجزیرہ میں دریاے خابور کے کنارے ایک شہر؛ زمانۂ قدیم میں یہ مقام پہلے رِیْسین تھیوڈوسیو پولس Reacin-Theodosiopolis کے نام سے معروف تھا (*Notitia dignitatum*، ۳٦: ۲۰) یا Pεσινα (Steph. Byz)، سریانی میں رِیْش عَینا Resh Aina کہلاتا تھا۔ خابور کے سرچشموں پر واقع ہونے کی وجہ سے لوحہ پوتنجریانا *Tabula Peutingeriana* کے مطابق اسے فونس سکا بورا Fons Scabora کا پڑاؤ قرار دیا گیا ہے (پلینی میں Fons Chabura، *Nat. hist.*، ۳۱: ۳۷، ۳۲: ۱٦؛ E. Herzfeld: *Reise im Euphrat u. Tigris-Gebiet*، ۱: ۱۹۱، A. Poidebaed: *La Trace de Rome dans le desért de Syrie* ص ۱۵۱ ببعد)، ۱۲۰، الف یؤانس ملالاس (Ioannes Malalas) کے بیان کے مطابق، (بون، ص ۳۴۵ ببعد)، جس میں Ροφαεινα کی شکل غالبًا سریانی رافانیا Raphaneia سے التباس کی وجہ سے درج ہے، اس قصبے کو ۳۸۳ء میں (بقول *Edessenische Chronik*، طبع Hallier، در *Texte und Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Literatur*، ۹/۱: ۱۰۲، ۱۴۹، عدد ۳۵، اور پہلے یعنی ٦۹۲ سلیو کسی= ۳۸۰ تا ۳۸۱ء میں) تھیوڈوسیس اول کی جانب سے شہری حقوق دے کر تھیوڈوسیوپولس کا نام دیا گیا تھا۔ یہ وہ نام ہے جو ارمینیہ کے شہر کرین Karin (ارزن روم) کو بھی غالبًا تھیوڈوسیس دوم کے وقت سے حاصل تھا۔ چونکہ اس کا نیا نام، بغیر کسی امتیازی عرف کے استعمال ہوتا تھا، اس لیے بعض اوقات یہ تمیز کرنا مشکل ہو جاتا تھا کہ دونوں میں سے کونسا قصبہ مقصود ہے۔ مثال کے لیے تھیوڈوسو پولس کا، جو محاصرہ بہرام گور پنجم نے ۴۲۲ میں کیا تھا (Theodoret: *Hist. eccl.*، ۵: ۳۷، س ۷) جس کو Wissbach ارمنی قصبے سے منسوب کرتا ہے (Pauly-Wissowa: *R.E.*، ۵، A، ص ۱۹۲۵، بذیل مادہ Theodosiopolis، عدد ۲)، مگر مائیکل [= میخائیل] سائروس Michael Syrus (ترجمہ Chablôt، ۲: ۱۳ = Barhebr: *Chron. syr.*، طبع Bedjan، ص ۷۰) کے نزدیک یہ رِیش عَینا Resh 'Aina ہے۔ سریانی وقائع نگار (Mich. Syr.، ۲: ۳۷۲؛ Barhebraeus: *Chron. Syr.*، ص ۹۲) مزید لکھتے ہیں کہ خسرو دوم نے بوزنطیوں کو دارا اور ریش عینا واپس دے دیے تھے، لیکن دوسرے مآخذ ارمینیہ کے علاوہ صرف دارا اور مرتیروپولیس کا ذکر کرتے ہیں۔ ایرانی سپہ سالار، آذر ماہان، نے اس قصبے کو دو مرتبہ

(۵۷۸ اور ۵۸۰ء) میں تباہ کیا (Mich. Syr، ۲ : ۳۲۲ ببعد) ۔ فوکاس کے عہد حکومت میں ایرانیوں نے بوزنطیوں سے ریش عینا لے لیا (The Chronolo-*gical Canon of James of Edessa*، ترجمہ Brooks، در *ZDMG*، ۱۸۹۹ء، ۵۳ : ۳۲۳، عدد ۲۸۴) ۔

۱۹ھ/۶۴۰ء میں حضرت عیاض بن غَنْمؓ نے الرُّھا (Osrhoëne) زیر نگین لانے کے بعد صوبۂ عراق عرب پر لشکر کشی کی اور خلیفۂ وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے عمیر بن سعد [الانصاری] کو قصبۂ عین وردہ یا رأس العین روانہ کیا۔ انھوں نے شہر کا معاصرہ کرکے اسے بزور شمشیر فتح کرلیا (البلاذری، طبع ڈخویہ، ص۱۷۵ تا ۱۷۷) ۔ بعض باشندوں نے اس مقام کو خیرباد کہہ دیا تو خاصا مال غنیمت مسلمانوں کے ہاتھ لگا۔ جن باغیوں نے خلیفہ عبدالملک کے خلاف ۷۰۰ء کے قریب بغاوت کی ان میں رأس العین کا عمیر بن حباب بھی تھا (ابوالفرج : الاغانی، مطبوعۂ بولاق، ۲۰ : ۱۲۷؛ ابن الاثیر، طبع تورنبرگ (Tornberg)، ۴ : ۲۵۴ ببعد؛ Mich. Syr.، ۲ : ۴۶۹؛ Barhebraeus (= ابن العبری): *Chron. syr.*، طبع بیجان، ص۱۱۱)۔ خلیفہ مأمون کے عہد میں ۱۱۲۵ سلوقی/۸۱۴ء میں حُبیب نے اس قصبے کو فتح کیا (Mich. Syr.، ۳ : ۲۷؛ Barhebraeus : کتاب مذکور، ص ۱۳۷)۔ یعقوبی بطریق یوحنّان سوم کا انتقال ۳ دسمبر ۸۷۳ء میں رأس العین (ریش عینا) میں ہوا (Mich. Syr.، ۳ : ۱۱۶؛ Barhebraeus : *Chron. eccles.*، طبع Abbeloos-Lamy، Lyons ۱۸۷۲ء، ۱: عمود ۳۸۷)۔ دارا اور نصیبین کے خلاف مہمات (۹۴۲ء) کے بعد بوزنطیوں نے ۹۴۳ء میں رأس العین کو فتح کرلیا اور لوٹ مار کے بعد بہت سے قیدی اپنے ساتھ لے گئے (ابن الاثیر، ۸ : ۳۱۲) ۔ رأس العین کے ایک شخص احمد بن حسین تغلبی نے، جو الاصفر کہلاتا تھا، ایک درویش کا بھیس بدل کر ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء میں عربوں کی ایک جمعیت کے ساتھ بوزنطی علاقے پر شَیْزَر اور مَحْرُوْیَہ (نزد انطاکیہ) تک تاخت کی، لیکن اسے بطریق بیغاس نے پیچھے دھکیل دیا ۔ اگلے سال والی نیقفورس اُورانوس Nicephoros Uranos نے سَرُوج پر ایک تعزیری مہم روانہ کی، بنو نُمیر اور کلاب کو شکست دی اور الاصفر کو حاکم حلب لؤلؤ کے حکم سے ۳۹۷ھ/۱۰۰۷ء میں قید خانے میں ڈال دیا (یحیی بن سعیدالانطاکی، در *Patrol. Orient*، ۱۹۳۲ء، ۲۳ : ۴۶۶ ببعد؛ Georg. Kedren. Skylitz، مطبوعۂ بون، ۲ : ۴۵۴ سطر ۸؛ Barhebraeus : *Chron. syr.*، طبع بیجان، ص ۲۲۹) ۔ ۵۲۳ھ/۱۱۲۹ء کے قریب فرنگی شام اور دیار مُضَر کے حاکم تھے اور آمِد، نصِیْبِیْن اور رأس العین ان کی زد میں تھے ۔ جوسلین (Joscelin) نے رأس العین فتح کرکے عرب آبادی کے بڑے حصے کو قتل کر دیا اور باقی ماندہ لوگوں کو قیدی بنا لیا (Mich. Syr.، ۳ : ۲۲۸؛ Barhebraeus : *Chron. syr.*، طبع Bedjan، ص ۲۸۹)؛ لیکن فرنگی اسے زیادہ عرصے تک اپنے قبضے میں نہ رکھ سکے ۔

موصل کے حکمران سیف الدین اور حلب کے حکمران عزالدین مسعود نے ۵۷۰ھ/۱۱۷۴-۱۱۷۵ء میں سلطان صلاح الدین کے خلاف چڑھائی کی اور رأس العین کا محاصرہ کر لیا، لیکن اس کے بعد جلد ھی صلاح الدین نے انھیں قرون حماۃ پر شکست دی ۔ ۵۸۱ ۱۱۸۵-۱۱۸۶ء میں صلاح الدین نے فرات کو پار کرکے دجلہ کے کنارے بَلَدَ تک براہِ الرُّھا، رأس العین و دارا چڑھائی کی ۔ اس کے بیٹے الافضل نے ۵۹۷ھ/۱۲۰۰-۱۲۰۱ء میں العادل سے سُمَیْساط، سَرُوْج، رأس العین اور جُمْلِین کے شہر

حاصل کیے۔ پھر جب اس نے دمشق پر چڑھائی کی تو موصل کے حکمران نورالدین اور سنجار کے حکمران قطب‌الدین محمد نے اس سے پھر عراق عرب لے لیا، لیکن رأس العین میں موسم گرما کی شدت سے بیمار پڑ گیا اور دوبارہ صلح کرلی۔ ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ - ۱۲۰۳ء میں‌العادل نے الافضل سے سروج، رأس‌العین اور جملین کے شہر (دوسرے قلعوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے) واپس لے لیے ۔ جب گرجستانیوں کو، جو ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ - ۱۲۱۰ء میں خلاط تک پیش قدمی کر چکے تھے، خبر ہوئی کہ العادل ان کے خلاف بڑھتا ہوا راس العین پہنچ چکا ہے، تو یہ لوگ پسپا ہو گئے (کمال الدین، ترجمہ Blochet، در ROL، ۵ : ۳۶) ۔ ملک الاشرف نے ابن المشطوب کو (۶۱۶ھ/۱۲۱۹ - ۱۲۲۰ء میں) شکست دی، اس کا جرم معاف کر دیا اور اسے جاگیر کے طور پر رأس العین عنایت کیا (کمال الدین : کتاب مذکور، ص ۶۱؛ لیکن Barhebraeus : *Chron. syr.*، ص ۴۳۹ کے مطابق ابن المشطوب نے بحالت اسیری حرّان میں وفات پائی)۔

سلطان صلاح الدین کا بھتیجا الاشرف ۶۱۷ھ ۱۲۲۰ - ۱۲۲۱ء میں فرمانروائے ماردین سے برسرپیکار تھا ۔ اس موقع پر آمد کے حاکم نے ان کے درمیان صلح کرائی، جس میں رأس العین ملک الاشرف کو دے دیا گیااور موزّر شبختان (حوالی دنیسر) کا ضلع آمد کے امیر کو ۔ ۶۲۶ھ ۱۲۲۹ء میں الاشرف نے اپنے بھائی الکامل کو دمشق کے مبادلے میں الرُّہا، حرّان، الرقّہ، سروج، رأس العین، موزّر اور جملین دے دیے (کمال الدین در ROL، ۵ : ۷۷؛ Barhebraeus : *Chron. syr.*، ص ۴۵۸)، جن پر اس نے ۶۳۴ھ/۱۲۳۶-۱۲۳۷ء میں قبضہ کیا تھا (کمال الدین : کتاب مذکور، ص ۹۲) ۔ الرہا کے قریب جبل جَلَہمان پر خوارزمیوں کے شکست کھانے کے بعد حلب کی فوج نے ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ - ۱۲۴۱ء میں حران، الرہا، رأس العین، جملین، الموزّر، الرقہ اور اس سے متعلق ضلع لے لیا (کمال الدین، در ROL، ۶ : ۱۲)، لیکن ۶۳۹ھ/۱۲۴۱ - ۱۲۴۲ء میں خوارزمی، جنھوں نے الملک المظفر حاکم میا فارقین سے اتحاد کر لیا تھا، رأس العین کی طرف لوٹے، جہاں باشندگانِ شہر اور محافظ فوج نے، جن میں فرنگی تیراندازوں کی بھی کچھ تعداد شامل تھی، مقابلہ کیا ۔ اس موقع پر جو تصفیہ ہوا اس کی رو سے باشندگانِ قصبہ نے ، جن سے جان بخشی کا وعدہ کر لیا گیا تھا، خوارزمیوں کو شہر میں داخل کر لیا اور انھوں نے محافظ فوج کو گرفتار کر لیا۔ جب الملک المنصور حران واپس ہوا، اور المظفر خوارزمیوں کے ہمراہ میافارقین چلا گیا تو انھوں نے اپنے قیدی واپس بھیج دیے (کمال‌الدین، در ROL، ۶ : ۱۴) ۔ اسی سال رأس العین میں مغول کا ورد ہوا (حوالۂ مذکور، ص ۱۵) ۔ جمادی‌الآخرہ ۶۴۰ھ/۱۲۴۲-۱۲۴۳ء میں خوارزمیوں اور ترکمانوں نے الجزیرہ پر تاخت کی تو حلب کی فوج امیر جمال الدولہ کی قیادت میں ان کے خلاف لڑنے کے لیے نکلی۔ دونوں فوجیں رأس‌العین کے قریب ایک دوسرے کے مقابل خیمہ زن ہوئیں ۔ خوارزمی فرمانروائے ماردین کے ساتھ مل گئے اور آخر ایک معاہدۂ صلح ہوا جس کے ذریعے رأس العین ارتقی فرمانروائے ماردین کو دیا گیا (کمال‌الدین، در ROL، ۶ : ۱۹).

رأس العین کے شمال میں ایک قبرستان میں M. von Oppenheim کو ۷۱۷ھ/۱۳۱۷ - ۱۳۱۸ء کا ایک کتبہ ملا تھا ۔ شامی مؤرخ ریش عینا کو یعقوبی فرقے کا ایک اسقفی حلقہ بیان کرتے ہیں ۔ ۷۹۳ھ اور ۱۱۹۹ھ کے درمیانی زمانے میں

Mich. Syr.، ۳:۲ ۰ ۵، میں گیارہ اسقفوں کا نام مذکور ہوا ہے) ۔ اسی جگہ ۶۸۴ء میں ایک کلیسائی مجلس منعقد کی گئی تھی (Barhebraeus : *Chron. eccl.* ، ۱ : ۲۸۷) ۔ چودھویں صدی کے خاتمے پر تیمور نے اس قصبے کو تباہ و برباد کر دیا ۔

رأس العین ایک ایسے مقام پر بسایا گیا ہے جہاں بہت سے وسیع چشمے واقع ہیں، جن میں سے بعض کِبریتی ہیں۔ یہی چشمے خابور کا ''اصلی منبع'' بنتے ہیں (الدمشقی، طبع Mehren، ص ۱۹۱) ۔ وادی الجِرجِب میں زیادہ پانی نہیں اور یہ شمال میں ویران شہر کے علاقے سے نکلتی ہے۔ اسی کو رود خابورکی ابتدائی گزرگاہ سمجھا جا سکتا ہے، مگر وہ صرف رأس العین کے چشموں سے پانی حاصل کرنے کے بعد ھی باقاعدہ ندی بنتی ہے اور یہیں سے اس کا نام خابور پڑتا ہے ۔ M. von Oppenheim کے بیان کے مطابق (قب اس کا نقشہ، در *Petermanns Mitteil* ، ۱۹۱۱ء، جلد ۲، لوحہ ۱۸) رأس العین کے چشموں کے نام عین الحصان، عین الکبریت اور عین الزرقاء ہیں ۔ ٹیلر Taylor کی رائے کے مطابق (*J R A S*، ۳۸ : ۳۴۹ ، حاشیہ) ان میں عین البَیضاء اور عین الحصان سب سے اہم ہیں ۔ وہ نئے قصبے کے شمال مشرق میں دس چشموں کے اور جنوب میں پانچ چشموں کے نام بھی دیتا ہے ۔ عرب جغرافیہ نویس چشموں کی ایک بڑی تعداد کا (تین سو ساٹھ) ذکر کرتے ہیں، جن کے پانی کی کثرت نے اس قصبے کے قرب و جوار کو گلزار بنا رکھا ہے ۔ ان چشموں میں سے ایک چشمے عَینُ الظَّاھِرِیَّہ کو اتھاہ کہا جاتا تھا۔ ابن حَوْقَل کے بیان کے مطابق رأس العین ایک قلعہ بند قصبہ تھا، جس میں بہت سے باغ اور چکیاں تھیں۔ المقدسی کے بیان کے مطابق اس کے بڑے چشمے پر ایک بلور کی سی شفاف جھیل تھی (ابنُ رُستہ، مطبوطة المكتبة الجغرافية العربية، ۷ : ۱۰۶) نے رأس العین

قَرْقِیسیا اور الرقہ کو الجزیرہ کے اضلاع بیان کیا ہے۔ ابن جُبَیر نے ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ - ۱۱۸۵ء میں رأس العین میں دو جامع مسجدیں، مدرسے اور حمام خابور کے کنارے پر دیکھے تھے۔ حمد اللہ المستوفی (چودھویں صدی عیسوی) کے بیان کے مطابق اس کی دیواروں کا احاطہ پانچ ہزار قدم تھا۔ وہ رأس العین کی سیر حاصل پیداوار میں روئی، غلہ اور انگور کا ذکر کرتا ہے ۔ تاریخی روسان فتوح دیار ربیعہ و دیار بکر (سولھویں صدی عیسوی) میں، جسے غلطی سے الواقدی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بہت سی بیش قیمت جغرافیائی معلومات پر مشتمل ہے، رأس العین میں مُثَقَّب کے ایک میدان اور ایک مَرْجُ الطَّیْر (نسخۂ دیگر : الدیر) کا ذکر آتا ہے اور قصبے کے اندر ایک نسطوری گرجے اور سات دروازوں کا تذکرہ ہے (ترجمہ، از B. G. Niebuhr و A. D. Mordtmann : *Schriften der Akad. von Hamburg* ، جلد ۱، جزء سوم، Hamburg ۱۸۴۷ء، ص ۷۶ و ۸۷ : مشرق میں ''دروازۂ اصطخر'' (gate of Istacherum) اور ''Mukthaius یا دروازۂ خابور'' کا بھی ذکر ہے، مگر مؤخرالذکر کا محل وقوع قطعیت کے ساتھ مذکور نہیں ۔ الواقدی سے منسوب عربی متن، طبع Ewald ، گوٹنگن ۱۸۲۷ء، میں نہیں دیکھ سکا) ۔

رأس العین میں یعقوبی فرقے کی خانقاہیں بیث تِسرای اور سپیکولوس Speculos (: *speculae* .-Ps Zacharias Rhet ، ۸ : ۴، مترجمۂ Ahrens-Krüger، ص ۱۵۷، سطر ۲؛ نیز برائے Asphulos ، در .Mich Syr. ، ۳ : ۵۰، ۶۵ ، قب ۲ : ۵۱۳، حاشیہ ۶؛ Saphylos، در Mich. Syr. ، ۳ : ۱۲۱، ۴۴۹، ۴۶۲؛ Barhebraeus : *Chron. eccl.* ، طبع Abbeloos-lamy، ۱ : ۲۸۱ ببعد ؛ Sophoclis : وھی کتاب، ص ۳۹۷ ببعد؛ غالباً ھر جگہ یہی پڑھنا چاہیے)۔

خابور کے دائیں ساحل پر رأس‌العین کے قدرے جنوب مغرب میں تلّ حَلاف کے کھنڈروں کا بڑا ٹیلا ہے، جہاں M. von. Oppenheim نے کَپرہ (Kapra) کا قدیم محل کھود کر نکالا تھا (قبّ مآخذ).

مآخذ: جن عرب جغرافیہ نویسوں، مؤرخوں، اور شاہی وقائع نگاروں کا ذکر پہلے ہو چکا ہے ان کے علاوہ (۱) الخوارزمی: کتاب صورۃ الارض، طبع Mzik، در *Bibl. arab. Hist. v. Geogr.*، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ۳: ۲۱ (عدد ۲۹۶)؛ (۲) سہراب: عجائب الاقالیم، طبع Mzik، ۱۹۳۰ء، ۵: ۲۹ (عدد ۲۵۶)؛ قدیم Resaina کے بارے میں دیکھیے (۳) Weissbach، در Pauly-Wissowa: *R.-E.*، بذیل مادّہ Resaina، جلد ۱، الف، عمود ۶۱۸ ببعد؛ بذیل مادّہ Theodosiopolis، عدد ۱، جلد ۵ الف، عمود ۱۹۲۲ ببعد؛ (۴) Assemani: *Dissert. de monophysit*، در *BO*، ۲: ۹؛ (۵) Carsten Niebuhr: *Reisebeschreibung nach Arabien u.a. umliegenden Ländern*، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء، ۲: ۳۹۰؛ (۶) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۳۷۵ ببعد؛ (۷) Taylor، در *JRGS*، ۱۸۶۸ء، ۳۸: ۳۴۶ تا ۳۵۳؛ (۸) G. Le Strange: *The Lands of Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۸۷، ۹۵ ببعد، ۱۲۵؛ (۹) V. Chapot: *La frontier de l' Euphrate de Pompée á la conquête arabe*، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۱۰) M. v. Oppenheim، در *Z.G. Erdk. Berl.*، ۱۹۰۱ء، ۳۶: ص ۸۸؛ (۱۱) وہی مصنف: *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin*، در *Der Atle Orient*، سال ۱، کراسہ ۱، لائپزگ ۱۹۰۸ء، ص ۱۰ ببعد؛ (۱۲) وہی مصنف: *Der Tell Halaf eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien*، لائپزگ ۱۹۳۱ء، ص ۶۹ ببعد (قبّ نیز اشاریہ، ص ۴۷۲، بذیل رأس‌العین)؛ (۱۳) A. Poidebard: *La trace de Rome dans le désert de Syrie*، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۱۳۰، ۱۵۱، ۱۵۸ ببعد، ۱۶۴.

(E. Honigmann)

* **راسم**، احمد: ترکی مصنف، جو ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶-۱۸۶۷ء میں صاری گوزل میں پیدا ہوا۔ وہ کم سن ہی تھا کہ اس کے باپ بہاءالدین کا انتقال ہو گیا اور اس کی پرورش اس کی ماں نے کی۔ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں وہ استانبول کے مشہور مدرسے 'دارالشّفقہ' میں داخل ہوا، جہاں سے وہ ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۳ء میں فارغ التحصیل ہوا۔ تعلیمی زندگی کے آخری برسوں میں آرٹ اور ادب کے ساتھ اس کی دل بستگی نمایاں حیثیت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس نے مصنف بننے کا فیصلہ کر لیا اور اس پیشے کے ساتھ، جسے وہ ''باب عالی جادہ سی'' (یعنی باب عالی کا راستہ) کہتا ہے، اس نے مدت‌العمر نباہ کیا؛ زمانے کے سیاسی تغیرات اس کے علمی مشاغل پر اثر انداز نہ ہو سکے۔ بہت سے دوسرے اہل قلم کی طرح اس نے بھی اپنی ادبی زندگی کی ابتدا ایک صحافی کی حیثیت سے کی۔ ترکی کے تقریباً تمام اہم اخبارات میں اس کے رشحات قلم شائع ہوا کرتے تھے، مثلاً جریدۂ حوادث، ترجمان حقیقت، اقدام، صباح، سعادت، معلومات، تصویر افکار، اور حق؛ اسی طرح وہ ثروت فنون، رسیم لی گزٹ ایسے رسائل میں بھی لکھتا رہا۔ اس کے بعد اس نے اپنے متعدد مضامین اور مقالات دو جلدوں میں (مقالات و مصاحبات، ۱۳۲۵ھ میں) اور عمر ادبی (۱۳۱۵ تا ۱۳۱۸ھ) چار جلدوں میں شائع کیے۔ آخرالذکر کتاب اس کی زندگی کے حالات پر مشتمل نہیں، بلکہ اس میں مصنف کے روحانی ارتقا اور ان احساسات و جذبات کا عکس نظر آتا ہے جو مختلف رسالوں کی مطبوعات میں منعکس ہونے رہے۔

احمد راسم کے نتائج قلم میں رفتہ رفتہ اضافہ ہونے لگا ۔ مجموعی طور پر اس کی چھوٹی بڑی تالیفات کی تعداد ایک سو سے زیادہ بیان کی جاتی ہے ۔ اس کے باوجود اسے طنزاً بسیار نویس خیال کرنا صحیح نہیں بلکہ وہ کسی مضمون پر بحث کرنے سے پہلے ہمیشہ اس پر پورا عبور حاصل کر لیتا تھا اور اس کے بعد اس پر سنجیدگی سے قلم اٹھاتا تھا ۔ بعض اوقات وہ لطیف قسم کے ظریفانہ انداز میں بھی لکھتا تھا، جس پر اسے ماہرانہ قدرت حاصل تھی، یا پھر مکالمے کے خوش گوار طرز میں داد نگارش دیتا، لیکن ہر صورت میں اس کی تحریر ایک فن کارانہ احساس اور ایک خاص طرز کی آئینہ دار ہوتی تھی۔ وہ ہمیشہ اپنے پڑھنے والوں کے ذوق سے آگاہ رہتا تھا اور ان میں مقبولیت حاصل کرنے میں ہمیشہ کامیاب رہتا تھا ۔ اس کا طرز بیان بالکل نیا تھا، جو اسلوب نگارش کے تمام مروجہ دبستانوں اور حلقوں سے یکسر الگ اور آزاد تھا ۔ وہ نئے دبستان نگارش کا موجد تھا جو بہت دنوں تک ترکی ادبیات پر اثر انداز رہا ۔

اس کے ادبی کارنامے ناولوں، طویل افسانوں اور داستانوں پر مشتمل ہیں، مثلاً اس کے ابتدائی ناول میلِ دل (۱۸۹۰ء) اور تجاربِ حیات (۱۸۹۱ء)؛ (ان دونوں کا مختصر تجزیہ Horn : *Geschichte der türkischen Moderne*، ص ۴۶ ببعد میں درج ہے) ۔ نیز اس کا قومی ناول مشاقِ حیات، (۱۳۰۸ھ) اور افسانے تجربہ سز عشق (یعنی معصوم محبت) (۱۳۱۱ھ) مکتب ارقاد آشم (۱۳۱۱ھ) اور کچھ عرصہ بعد ناکام (۱۳۱۵ھ) ایک قومی ناول عسکر اوغلو (۱۳۱۵ھ) اور ایک کتاب، جس میں غنائی رنگ زیادہ جھلکتا ہے ، کتابِ غم (۱۳۱۵ھ) ہے، نیز عندلیب جو منظوم ہے ۔

ادبی ذوق کے ساتھ ہی اسے تاریخ سے بھی گہری دلچسپی تھی ۔ یقیناً وہ آزاد تحقیقات کے ذریعے مطالعۂ تاریخ کو ترقی دینے کا دعوی نہیں کرتا بلکہ اپنا فرض سمجھتا ہے کہ تاریخ کو ایک مقبول و پسندیدہ شکل میں پیش کر کے ابنائے وطن میں اس مضمون سے دل بستگی پیدا کرے ۔ اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، تو کہا جا سکتا ہے کہ اس کی تاریخی نگارشات پوری احتیاط کے ساتھ مرتب کی ہوئی تالیفات کا درجہ رکھتی ہیں ۔ اس نے اپنے ابتدائی دور میں قدیم روم کی تاریخ (اسکی روما لیلر ۱۳۰۴ھ)، تمدن کی ایک مختصر تاریخ (تاریخ مختصر بشر ۱۳۰۴ھ)؛ علم و ثقافت کے ارتقا پر (ترقیات علمیه و مدنیه) لکھی پھر انھیں موضوعات پر بعد کے مضامین تاریخ و محرر (۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء) کے نام سے، اور ترکی کی ایک تاریخ سلطان سلیم ثالث سے مراد خامس تک استبدادن حاکمیت ملیه (۱۳۴۱ تا ۱۳۴۲ھ) کے نام سے دو جلدوں میں تصنیف کی ۔ ترکی کی تاریخ کا قابل تعریف عام جائزہ عثمانلی تاریخی (۱۳۲۶ تا ۱۳۳۰ھ) چار جلدوں میں مرتب کیا ۔ ان تاریخی تصانیف کا ایک بیش قیمت تکملہ شہر مکتوب لری (۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ) چار جلدوں میں شائع ہوا ہے ۔ مجموعی طور پر یہ دو سو اٹھارہ خطوط ہیں، جن میں پرانے شہر استانبول کی زندگی کا نقشہ، اس کی گونا گوں خصوصیات کے ساتھ بے نظیر انداز میں کھینچا گیا ہے ۔ یہ خطوط نشاط انگیز اور شوخ، بلکہ بعض اوقات ظریفانہ انداز میں لکھے گئے ہیں، جس کی وجہ سے یہ کتاب بہترین تصنیف بن گئی ہے ۔ مناقب اسلام (۱۳۲۵ھ) میں مسلمانوں کے تہواروں، مسجدوں اور دوسرے مذہبی امور سے بحث کی گئی ہے ۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مصنف نے

حال ہی میں تاریخ ادبیات کی طرف بھی توجہ مبذول کی ہے اور شناسی [رک بآن] پر ایک کتاب لکھی ہے، جو ترکی کے دور جدید کے ادبا اور شعرا کے لیے تاریخ کے مقدمے کا کام دے گی ۔ اس کا نام مطبوعات تاریخی مدخل، الک یوک محرّر لردن شناسی، ۱۹۲۷ء ہے۔ ترک مصنفین سے متعلق، اس کی ذاتی یادداشتیں ایک اور کتاب مطبوعات خاطیر لریندن، محرر، شاعر، ادیب،(۱۹۲۴ء) میں جمع کیے گئے ہیں، نیز اپنے ایاّم مدرسه کے متعلق اور عمومی حیثیت سے قدیم طرز تعلیم کی نسبت، جو کچھ اس کے ذہن میں محفوظ تھا، اس نے اپنی کتاب فلقَہ (۱۹۲۷ء) (تلووں پر ڈنڈے کی مار) میں یک جا کر دیا ہے ۔

احمد راسم نے قواعد، بلاغت، تاریخ وغیرہ پر درسی کتابیں بھی بکثرت لکھی ہیں ۔ اس نے ایک انشای کتاب علاولی خزینۂ مکاتیب یہود مکمل منشآت کے نام سے لکھی، جس کی پانچویں اشاعت ۱۳۱۸ھ میں ہوئی ۔ مجموعی طور سے دیکھا جائے تو اس کی کتابوں میں تراجم بھی ہیں ۔ اس کے ابتدائی دور کے تراجم کا ایک ضخیم مجموعہ بنام ادبیات غربی دن برنبذہ، (منتخبات یورپی ادب [۱۸۸۷ء]) موجود ہے ۔

احمد راسم کو اس عظیم الشان ادبی مصروفیت کے لیے بہت کچھ آزادی درکار تھی، جو سلطان عبدالحمید کے عہد میں مفقود تھی اور وہ ایک سرکاری عہدے دار ہونے کی حیثیت سے بھی ایسی آزادی مشکل ہی سے پا سکتا تھا ۔ بہر حال وہ وزارت تعلیمات کے ایک کمیشن (انجمن تفتیش و معائنہ) کا دوبار رکن بنا، مگر یہ رکنیت بہت تھوڑے دنوں کے لیے تھی ۔ ۱۹۲۴ء میں اس نے مذہبی معاملات سے دلچسپی ظاہر کی ۔ خاتمۂ خلافت کے بعد وقیت مؤرخۂ ۴ مارچ ۱۹۲۴ء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے آثار (امانات، مخلّفات)، خِرقه، لوا، اور سَجّادہ وغیرہ پر ایک مضمون لکھا، جو قاہرہ اور دمشق میں بھی عربی میں شائع ہوا ۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ ان آثار کو عوام کی زیارت کے لیے عجائب خانے میں رکھا جائے (دیکھیے نالینو Nallino، در *OM*، ۱۹۲۴ء، ۴ : ۲۲۰ ببعد) ۔ پچھلے برسوں میں احمد راسم اپنی سیاسی سرگرمیوں کے باعث عبدالحق حامد اور خلیل ادھم (قب *OM*، ۱۹۲۷ء، ۷ : ۳۱۶؛ ۱۹۳۱ء، ۱۱ : ۲۲۷) اور محمد زکی *Encyclopédie biographique de Turquie* ۱۹۲۸ء، ۱ : ۲۳؛ ۱۹۲۹ء، ۲ : ۸۸) کی معیت میں استانبول کی طرف سے مجلس کبیر ملی کا رکن منتخب ہوا) ۔

مآخذ (مندرجۂ بالا کے علاوہ) :

(۱) نو سال ملّی، ۱۹۳۰ء، ۱: ۲۶۵ تا ۲۶۷؛ (۲) اسمٰعیل حبیب: ترکٔ تجدّد ادبیّات تاریخی، استانبول ۱۹۲۵ء ص ۵۶۷ تا ۵۶۹؛ (۳) علی کینپ Ali Canip ادبیات، استانبول ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۱ تا ۱۷۴؛ (۴) بولقورلی زادہ رضا: منتخبات بدائع ادبیّه، استانبول ۱۳۲۶ھ، ص ۳۴۷ تا ۳۵۰؛ (۵) Basmadjian: *Essai sur l' histoire de la litterature ottomane*، قسطنطنیه ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۷؛ (۶) احمد احسان : مطبوعات خاطرہ لرم *Matbuat hatiralarim*، ۱۸۸۸ تا ۱۹۲۳ء، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۷۶؛ (۷) Wl. Gordlewskij : *Ocerki po nowoi osmanskosi literaturie*، ماسکو ۱۹۱۲ء، ص ۶۷، ۱۰۰؛ (۸) M. Hartmann : *Unpolitische Briefe aus der Türkei* (*Der islamische orient vol. ii*) لائپزگ ۱۹۱۰ء، بمدد اشاریه، ص ۲۵۲ ۔

(W. BJORKMAN)

* **راشد محمد** : سلطنت عثمانیه کا ایک شاہی تاریخ نویس، جو استانبول کا باشندہ تھا اور وہیں پیدا ہوا تھا ۔ اس کا باپ ملا مصطفی تھا، جو ملطیه کا رہنے والا تھا ۔ اس نے اپنی تعلیم

کی تکمیل اپنے وطن میں کی اور وہیں وہ ۱۱۲۶ھ/۱۷۱۴ء میں شاہی مؤرخ (وقائع نویس) [رک بآن] مقرر ہوا۔ وہ ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء میں حلب کا قاضی مقرر ہونے تک اسی عہدے پر مأمور رہا۔ اس کے کچھ دن بعد قاضی مکہ کا منصب حاصل کرنے کے بعد اسے ایران میں سفیر کی حیثیت سے بھیجا گیا۔ شعبان ۱۱۴۲ھ/۱۷۳۰ء میں استانبول کا قاضی ہوا، لیکن چند ماہ بعد علٰحدہ کر دیا گیا۔ یکم جمادی الاولی ۱۱۴۷ھ/اکتوبر ۱۷۳۴ء کو آناطولی کا قاضی عسکر بنا دیا گیا۔ ۱۸ صفر ۱۱۴۸ھ/۱۰ جولائی ۱۷۳۵ء کو استانبول میں وفات پائی۔ (دیکھیے صبحی: تاریخ، ورق ۱۳، ۲۲ و ۶۶ نمایاں طور پر مختصر) اور محلۂ قرہ گمرک میں مسجد افضل زادہ کے سامنے دفن کیا گیا۔ اس کی لوح قبر کی نسبت دیکھیے بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلف لری، ۳: ۵۵ حاشیہ۔

محمد راشد نے نعیما [رک بآن] کی تاریخ سلطنت عثمانیہ کا تکملہ ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۰ء سے ۱۱۳۴ھ/۱۷۲۱ء تک لکھا، جو عام طور سے تاریخ راشد کہلاتا ہے (دیکھیے حاجی خلیفہ، عدد ۱۴۵۲۶) اور اس دور کا مستند مأخذ ہے۔ شاہی وقائع نویس کے عہدے پر اس کا جانشین اسمعیل عاصم ہوا جو کوچک چلبی زادہ کے نام سے معروف ہے (قب راشد: تاریخ جلد ۳، ورق ۱۱۴)۔

متعدد مخطوطات کے علاوہ (قب F. Babinger: *G.O.W*، ۱۱۲۲ الف، ص ۲۶۹ جن میں Upsala کے مخطوطے عدد ۶۶۷ تا ۶۶۸ [خود رشید کے خط میں ؟] اور مخطوطۂ استانبول لالا اسمعیل، عدد ۳۴۸ کا اضافہ کرنا ہوگا)۔ راشد کی تاریخ دو مرتبہ چھپ چکی ہے، استانبول ۱۱۵۳، بڑی تقطیع ۳ جلد، استانبول ۱۲۸۲ھ، چھوٹی تقطیع، ۶ جلد؛ اس پر قب *JA*، ۱۸۶۸ء، ۱: ۴۷۷) - چند حصے M. Norberg نے ترجمہ کیے ہیں: *Turkiska rikets annaler*، Hernösand ۱۸۲۲ء، ۳: ۶۳۵ تا ۱۰۷۹، اور J. J. S. Sekowski: *Collectanea z Dziejopisów Tureckich*، جلد ۲، وارسا ۱۸۲۵ء، ص ۱ تا ۲۰۸؛

مآخذ: دیکھیے F. Babinger: *G.O.W*، ص ۲۶۹ ببعد۔

(FRANZ BABINGER)

* **اَلرّاشِد باللّٰہ**: ابو جعفر المنصور بن اَلْمُسْتَرْشِد عباسی خلیفہ۔ ۲ ربیع الآخر ۵۱۳ھ/۱۳ جولائی ۱۱۱۹ء کو خلیفہ المسترشد [رک بآن] نے لوگوں سے اپنے دوازدہ سالہ بیٹے، ابوجعفر المنصور، کے لیے ولی‌عہدی کی بیعت لی اور ذوالقعدہ ۵۲۹ھ/اگست، ستمبر ۱۱۳۵ء میں الراشد باللّٰہ کے نام سے المنصور کی خلافت کی خوشی منائی گئی۔ تھوڑے دن بعد سلجوقی سلطان مسعود بن محمود [رک بآن] نے اس سے چار لاکھ دینار طلب کیے تو الراشد نے انکار کردیا، کیونکہ اُس کے بیان کے مطابق اس کے پاس روپیہ نہیں تھا۔ اس وقت مسعود کے سفیر نے خلیفہ کے محل کی تلاشی، اور جبراً روپیہ لینے کی کوشش کی، لیکن عملی مدافعت کی وجہ سے سلطان کے سپاہی منتشر ہو گئے اور انھوں نے خود سلطان کا محل لوٹ لیا۔ کئی امرا نے بھی سلطان کے عہد اطاعت سے منہ موڑ لیا۔ اس کے بھتیجے داؤد بن محمود نے آذربیجان [رک بآن] سے بغداد پر فوج کشی کی اور صفر ۵۳۰ھ/نومبر ۱۱۳۵ء کے آغاز میں وہاں پہنچ گیا۔ اس اثنا میں خلیفہ کے حامیوں کی تعداد بڑھ گئی۔ عمادالدین زنگی [رک بآن] اتابک موصل بھی اس سے آ ملا، اور بغداد میں داؤد کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ یہ خبر سن کر سلطان مسعود جنگ کے لیے تیار ہوا اور بڑھ کر بغداد کا محاصرہ کر لیا۔

اسے فتح کرنے میں کامیاب نہ ہوا ، اس لیے کوئی پچاس دن کے بعد وہ نہروان [رک باں] کی طرف پسپا ہو گیا اور پھر ہمذان [رک باں] چلا گیا۔ اب طرنطای والیِ واسط سامنے آیا اور اس نے کشتیوں کی کافی تعداد، حسب دلخواہ کام لینے کے لیے، مسعود کو دی، اس طرح مسعود نے دجلے کو عبور کر کے مغربی کنارے پر قبضہ کر لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفہ کے حلیف متفرق ہو گئے۔ داؤد آذر بیجان واپس ہوا، زنگی، خلیفہ کے ساتھ موصل چلا گیا اور مسعود وسط ذوالقعدہ ۵۳۰ھ/ اگست ۱۱۳۶ء میں خلفا کے قدیم شہر میں داخل ہوا، جہاں اس نے لوٹ مار اور دوسری بدعنوانیوں کی ممانعت کی، اور انتظام بحال کر دیا۔ پھر اس نے قاضیوں اور فقیہوں کی ایک مجلس طلب کی، جنھوں نے مفرور خلیفہ کے تخت و تاج کے نا اہل ہونے کا اعلان کیا۔ اس پر منجملہ اور باتوں کے یہ بھی الزام لگایا گیا کہ اس نے سلطان سے جو عہد کیا تھا، توڑ ڈالا۔ کہا گیا کہ اس نے مسعود سے حلفیہ اقرار کیا تھا کہ اس کے خلاف کبھی ہتیار نہ اٹھائے گا اور نہ کبھی دارالخلافت کو چھوڑ کر جائے گا۔ اس کے علاوہ اس پر اور جرائم کا بھی الزام عائد کیا گیا۔ اس کے بجائے اس کے چچا ابو عبداللہ محمد المقتفی بن المستظہر [رک باں] کو امیرالمؤمنین مقرر کر دیا گیا۔

الراشد موصل میں زیادہ دن نہ ٹھیرا بلکہ آذر بیجان چلا گیا، جہاں وہ داؤد سے جا ملا۔ بعض امرا بھی، جو مسعود سے مطمئن نہ تھے، الراشد کو بحال کرنے میں داؤد کے طرف دار اور شریک بن گئے، لیکن داؤد نے فوجی کارروائیوں میں کوئی حصہ نہ لیا [رک بہ مسعود]۔ ۲۵ یا ۲۶ رمضان ۵۳۲ھ/۶ یا ۷ جون ۱۱۳۸ء کو یہ سابق خلیفہ، جو ہنوز پوری طرح اپنی بیماری سے صحت یاب نہیں ہوا تھا، اصفہان کے قریب حشیشیین [رک بہ الحشیشیة] کے ہاتھوں قتل ہوا بقول ابن اثیر قاتل ایک خراسانی خادم تھا۔

مآخذ: ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg، ۱۰: ۳۷۷، ۳۹۴؛ ۱۱: ۱۷، ۲۲ تا ۲۴، ۲۶ تا ۳۰، ۳۹ تا ۴۱؛ (۲) ابوالفداء: التاریخ [= المختصر فی اخبار البشر] طبع Reiske، ۳: ۴۶۳ ببعد؛ (۴) ابن خلدون: العبر، ۳: ۵۱۰ ببعد؛ (۵) ابن الطقطقی: کتاب الفخری، طبع Derenbourg، ص ۱۰۱ ببعد، ۴۱۵ ببعد؛ (۶) Houtsma: *Recueil de textes relatifs a l'histotre des seldjoucides*، ۲: ۱۷۸ تا ۱۸۵؛ (۷) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۲۵۶ تا ۲۶۰؛ (۸) Le strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، بمدد اشاریہ؛ (۹) [البنداری: تواریخ آلِ سلجوق، ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، لائڈن ۱۸۸۹ء؛ (۱۰) سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، ۸: ۱۶۷، حیدرآباد، ۱۳۷۰ھ]۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **راشدالدین سنان**: (یا جیسا کہ خود اسمٰعیلی اسے عام طور سے سنان راشد الدین کہتے ہیں): اسمٰعیلیۂ شام کا مشہور پیشوا، جو بارھویں صدی عیسوی کے نصف دوم میں ہوا ہے۔ یہ شخص شیخ الجبل Old Man of the Mountain کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ اس کا پورا نام ابوالحسن سنان بن سلیمان بن محمد تھا۔ یہ بصرے کے قریب پیدا ہوا، ایران میں تعلیم پائی اور ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں الموت کے امام حسن کی جانب سے شام کے اسمٰعیلی (نزاری) فرقے کا سردار مقرر ہوا۔ وہ اس منصب پر اپنی موت تک فائز رہا، جو خاصی بڑی عمر میں رمضان ۵۸۹ھ/ستمبر ۱۱۹۳ء میں مَصْیاف میں واقع ہوئی۔ اس نے اپنے زمانے کی مصری و شامی سیاست میں نمایاں حصہ لیا۔

ایک طرف تو کٹر مسلمان فرمانرواؤں، خصوصاً نامور سلطان صلاح الدین [رکّ باں] کے مسلسل دباؤ سے اپنے آدمیوں کا کامیابی سے دفاع کیا، دوسری طرف صلیبی مجاهدوں سے انھیں بچایا ۔ یہ واقعہ کہ یہ چھوٹا سا فرقہ اپنے همسایوں کے لگاتار مخالفانہ رویے کے باوجود اب بھی (نواحِ حماۃ کے مواضع میں) سلامت ہے، بڑی حد تک ان مستحکم بنیادوں کا مرہون منت ہے جو رشیدالدین کے ہاتھوں پڑی تھیں ۔ یوں تو اس کا ذکر ان تمام مؤرخین کی کتابوں میں ملتا ہے جو اس کے عہد کے واقعات بیان کرتے ہیں، لیکن سب سے زیادہ مفصل حال ستانسلاس گویار Stanislas Guyard کے مقالے *Un grand maitre des Assassins, au temps de Saladin* (در *J. A.* ۱۸۷۷، ص ۳۲۴ تا ۴۸۹) میں درج ہے ۔ مقالے میں فصل کا اصل عربی متن دیا گیا ہے، جو غالبًا سنان کے ایک معاصر کی اسمٰعیلی تالیف ہے اور اس کے ان مناقب پر مشتمل ہے جو اس فرقے کی زبانی روایات پر مبنی ہیں ۔ یہ متن ایک فرانسیسی ترجمے اور تعارف کے ساتھ شائع ہوا، جس میں سنان سے متعلق تاریخی معلومات پر ایک مفصل تبصرہ ہے اور فرقۂ اسمٰعیلیہ کی نسبت عام حالات درج ہیں ۔ یہ معلومات اب بھی کچھ نہ کچھ قدر و قیمت رکھتی ہیں ۔ کتاب فصل اب شامی اسمٰعیلیوں میں غیر معلوم نظر آتی ہے ۔ بظاہر ان کے یہاں خود ان کے فرقے کی کوئی معتبر اور حقیقی تاریخ موجود نہیں ۔ حال ہی میں ایک اسمٰعیلی مصنف عبداللہ بن المرتضی کی جو کتاب الفلک الدّوار فی سماء الأئمۃ الأطہار کے نام سے خَوابِی (حلب ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء) سے شائع ہوئی ہے، اس قسم کی مقامی روایات کا کوئی پتا نہیں چلتا ۔ اس میں سنان کا جو تذکرہ درج ہے وہ تمام تر عام معروف تاریخوں پر مبنی ہے، مثلاً ابن الأثیر، ابوالفداء، وغیرہ ۔

سنان کے بارے میں جو قصے ملتے ہیں، ان کا تعلق زیادہ تر اس کی فدائیوں کی تنظیم سے ہے ۔ اس تنظیم کے ذریعے وہ اپنے سیاسی مخالفین کو بذریعۂ قتل نابود کرنے کا کام لیا کرتا تھا ۔ بلا شبہہ ان قصوں میں کچھ صداقت بھی پائی جاتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ سنسنی خیز بازاری افواہوں نے انھیں بہت مبالغہ آمیز بنا دیا ہے اور بہت سے غیر حقیقی کارنامے بھی سنان اور اس کی تنظیم کی طرف منسوب کر دیے گئے ہیں ۔ بہت سے مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ سنان اس فرقے کا سب سے اعلٰی اور فوق البشر سردار سمجھا جاتا تھا ۔ بدقسمتی سے ایرانی اسمٰعیلیوں کی کسی ممکن الحصول مستند کتاب میں اس کا کہیں ذکر نہیں ملتا اور یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس فرقے کے ارباب بست و کشاد میں اس کا حقیقی مرتبہ کیا تھا ۔ اغلب یہ ہے کہ وہ امام کے بعد بلند ترین منصب، یعنی حُجّۃ کے رتبے پر فائز تھا، جس میں اصلاح یافتہ نزاری عقائد کے مطابق فوق البشریت کی معتد بہ آمیزش مانی جاتی تھی ۔ بہر صورت یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ اس نے اپنے امام ہونے کا کوئی دعوٰی کیا، یا اسے امام سمجھا گیا، اگرچہ عام روایات نے اسے حضرت علیؓ کی اولاد میں بتا کر اس کے لیے بھی وہ نسبی شرافت مہیا کردی تھی جیسا کہ دوسرے ممتاز اسمٰعیلیوں، مثلاً ناصر خسرو اور حسن بن صباح، کے باب میں ہوا تھا ۔

مآخذ : مقالے میں درج کر دیے گئے ہیں ۔

(W. IVANOW)

* **الرّاضی باللہ** : ابوالعباس احمد (محمد) بن المقتدر، خاندان عباسیہ کا بیسواں خلیفہ، ربیع الآخر ۲۹۷ھ/دسمبر ۹۰۹ء میں پیدا ہوا ۔ اس کی ماں ایک باندی تھی، جس کا نام ظَلُوْم تھا ۔

الراضی باللہ کا باپ، المقتدر قتل ھوا تو اس کا نام خلافت کے لیے تجویز ھوا، لیکن قرعۂ فال القاھر [رک بہ القاھر باللہ] کے نام پڑا ۔ القاھر نے اسے جیل خانے میں ڈال دیا، لیکن اس کے زوال کے بعد الراضی باللہ کو رھا کر کے مسند خلافت پر بٹھا دیا گیا (جمادی الاولی ۳۲۲ھ/اپریل ۹۳۴ء) ۔ اس کٹھن زمانے میں وزارت کے لیے اس کی نگاہ انتخاب المقتدر کے وزیر علی بن موسی پر پڑی [رک بہ ابن الجراح] ، لیکن اس نے پیری کے باعث معذرت کر دی ۔ اس پر قلمدان وزارت ابن مقلہ [رک بآن] کے سپرد ھوا ۔ عہدے داروں میں سب سے زیادہ با رسوخ اور با اختیار محمد بن یاقوت [رک بآن] تھا اور وھی معاملات سلطنت پر حاوی رھا۔ اس کی معزولی (جمادی الاولی ۳۲۳ھ/اپریل ۹۳۵ء) کے بعد ھی ابن مقلہ اپنا اقتدار جما سکا اور خلیفہ گمنام ھو کر رہ گیا ۔ ابن مقلہ کی وزارت دیر تک نہ چل سکی ۔ جمادی الاولی ۳۲۴ھ/اپریل ۹۳۶ء میں اسے محمد بن یاقوت کے بھائی المظفر بن یاقوت نے گرفتار کر لیا ۔ خلیفہ بے دست و پا ھو چکا تھا ۔ اسے ابن مقلہ کو معزول کرنا پڑا ۔ اسی سال اس نے واسط اور بصرے کے والی محمد بن رائق [رک بہ ابن رائق] کو بغداد بلا کر امیر الامراء کا منصب تفویض کر دیا ۔ یہ اقدام ماضی کی روایت کی خلاف ورزی تھی ۔ اب ابن رائق اپنے کاتب کے ساتھ مل کر حکومت کا کاروبار چلانے لگا ۔ خلیفہ کو جملہ اختیارات سے ھاتھ دھونے پڑے اور اس کی عملداری دارالخلافہ اور اس کے مضافات تک محدود ھو کر رہ گئی ۔ ابن رائق دو سال تک برسراقتدار تھا ۔ ذوالقعدہ ۳۲۶ھ/دسمبر ۹۳۸ء میں اس کی جگہ بجکم [رک بآن] وزیر ھوا۔

مالی دشواریوں نیز امیروں اور وزیروں کے مناقشات کے علاوہ اب بیرونی دشمنوں سے جنگ کا بھی سامنا کرنا پڑا ۔ ۳۲۳/۹۳۵ھ میں الراضی نے الموصل کے والی ناصر الدولہ [رک بآن] کو بر طرف کرنا چاھا ، لیکن ناکام رھا ۔ چند سال بعد بجکم نے خلیفہ کو ساتھ لے کر حمدانیوں پر حملہ کیا تاکہ ان سے خراج وصول کرے ، لیکن اسے جلد ھی صلح کرنا پڑی کیونکہ مفرور ابن رائق یکایک بغداد میں منظر عام پر آ گیا تھا ۔ بوزنطیوں سے جنگ دوبارہ شروع کی گئی ۔ اس جنگ میں بنو حمدان محافظ اسلام کی حیثیت سے نمودار ھوے ۔ مصر میں محمد بن طغج نے اخشیدی خاندان [رک بہ اخشیدیہ] کی تأسیس کی ۔ اسی زمانے میں بجکم کو بنو بویہ سے نبرد آزما ھونا پڑا، جو کئی اطراف سے بڑھے چلے آ رہے تھے اور چند سال کے بعد بغداد میں فاتحانہ داخل ھو گئے۔

دارالخلافہ میں الراضی کو متشدد حنابلہ کے خلاف اقدامات کرنے پڑے (۳۲۳ھ/۹۳۵ء)، جن کے عوام میں بہت سے پیرو موجود تھے ۔ حنابلہ لوگوں کے گھروں میں گھس جاتے، آلات طرب توڑ ڈالتے، گانے والی عورتوں سے بدسلوکی کرتے، شراب اٹھا کر باھر پھینک دیتے، روزمرہ کے کاروبار میں دخل انداز ھوتے، راہ چلتوں کو دق کرتے، شافعیوں کو زد و کوب کرتے اور عوام سے محکمۂ احتساب کے کارکنوں کا سا سلوک کرتے ۔ الراضی نے (ربیع الاول ۳۲۹ھ/دسمبر ۹۴۰ء) میں بعارضۂ استسقا وفات پائی ۔ عرب مؤرخین اس کی پارسائی، عدل و انصاف، رحمدلی اور فیاضی کی تعریف کرتے ھیں ۔ اس کے علاوہ وہ اس کے ذوق ادب کے بھی مداح ھیں ۔ مثلاً مؤرخین نے لکھا ھے (ابن طقطقی : الفخری، ص ۳۸۰) : ''وہ آخری خلیفہ تھا جس کے اشعار کا مجموعہ ملتا ھے ۔ وہ آخری فرمانروا تھا جس نے بطور حکمران اپنی آزادی برقرار رکھی ۔ اس کے بعد کسی خلیفہ نے منبر پر چڑھ کر خطبہ نہیں دیا،

نہ کوئی خلیفہ اس طرح اپنے دوستوں اور ارباب علم و فضل سے بے تکلفی سے ملتا تھا اور جہاں تک مراتب، نشانات، مراعات، خدام اور حاجیوں کا تعلق ہے اس کے بعد کسی خلیفہ نے بھی خلفاے متقدمین کی روش کی پیروی نہیں کی'' - ہو سکتا ہے کہ یہ خصوصیات بجاے خود درست ہوں، لیکن دوسری روایتوں کی رو سے الراضی باللہ اپنے معاملات میں خود مختار نہیں رہا تھا بلکہ اس کے برعکس وہ اپنے امیروں اور وزیروں کا آلہ کار بن گیا تھا .

مآخذ : (۱) عریب : صلة التاریخ الطبری (طبع ڈخویہ)، ص ۳۳، ۳۳ تا ۳۵، ۵۷، ۷۹، ۹۲، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵ ؛ (۲) المسعودی : مروج الذہب (طبع پیرس)، ۱ : ۱۶۶ و ۸:۳۰۸ تا ۳۴۴ و ۹:۳۱، ۴۸، ۵۲ ؛ (۳) وہی مصنف : التنبیه والاشراف (طبع ڈخویہ)، ص ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۵۳، ۱۷۳، ۱۹۳، ۳۸۸ تا ۳۹۷ ؛ (۴) ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ (طبع تورنبرگ)، جلد ۸، اشاریہ ؛ (۵) ابوالفداء : التاریخ (طبع ریسکے)، ۲ : ۲۸۳ ببعد ؛ (۶) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۳۹۶ ببعد ؛ (۷) ابوالمحاسن ابن تغری بردی : النجوم الزاہرہ، طبع Juynboll and Matthes ، ج ۲، بمدد اشاریہ ؛ (۸) ابن الطقطقی: الفخری (طبع دیرنبرغ)، ص ۳۷۰ ببعد؛ ۳۷۴، ۳۷۹ تا ۳۸۵؛ (۹) Amedroz و Margoliouth : The Eclipse of the Abbaside caliphate، بمدد اشاریہ ؛ (۱۰) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ (طبع براؤن)، ۱ : ۳۳۹، ۳۴۴ تا ۳۴۶، ۳۷۸، ۳۸۸ ؛ (۱۱) الصولی: اخبار الراضی والمتقی (طبع J. H. Dunne) ؛ (۱۲) Weil : *Gesch. der Chalifen* ، ۲ : ۶۵، ۶۵۵ تا ۶۷۸ ؛ (۱۳) Muir : *The caliphate, its Rise, Decline and* Fall، طبع جدیدہ ، از *Weir*) ، ص ۵۶۹ تا ۵۷۲ ؛ (۱۴) Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate* ، ص ۱۵۵، ۱۹۳.

(K. V. Zettersteen)

الراغب الاصفہانی : ابوالقاسم الحسین بن محمد بن المفضل (بعض کے نزدیک الفضل ؛ السیوطی نے غلطی سے المفضل بن محمد لکھا ہے) ، علوم دینیہ کا نامور عربی مصنف، جس کی زندگی کی تفصیلات کے بارے میں بجز اس کے کچھ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس نے چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں، غالبًا ۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء میں وفات پائی - بعض لوگوں نے اسے معتزلی قرار دیا ہے ، لیکن امام فخر الدین الرازی [رک بآں] نے اپنی کتاب اساس التقدیس میں اس کے اہل السنت اور صحیح العقیدہ ہونے کی توثیق کی ہے۔ اس کی تصانیف تفسیرالقرآن اور ادب و ثقافت سے متعلق ہیں - قرآن مجید سے متعلق اس کی کتاب [جامع التفاسیر قابل ذکر ہے]، جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ البیضاوی نے اپنی تفسیر میں اس سے بہت کچھ اخذ کیا ہے - اس کی ایک کتاب الرسالة المُنَبِّهَة علی فوائد القرآن ہے (جو اب نایاب ہے) - ممکن ہے کہ یہ کتاب رسالہ مقدِّمة التفسیر ہی ہو ، جو قاہرہ میں ۱۳۲۹ھ میں عبدالجبار کی کتاب ''تَنْزِیْهُ القُرآن عَنِ الْمَطَاعِن'' کے آخر میں طبع ہوئی ہے - [اس رسالے کا حوالہ بھی خود مصنف نے اپنی کتاب المفردات کے دیباچے میں دیا ہے - نواب صدیق حسن خاں نے اکسیر فی اصول التفسیر میں کم از کم تفسیر راغب کا تین مواقع (ص ۴۲، ۵۱، ۵۹) پر ذکر کیا ہے : ص ۵۱ پر اس کا نام تحقیق البیان فی تاویل القرآن تحریر کیا ہے ؛ باقی مقامات پر تفسیر راغب کہہ کر اکتفا کیا ہے اور البیضاوی کی تفسیر کے مآخذ میں سے قرار دیا ہے] - اس کے بعد امام راغب نے قرآن مجید کا ایک عمدہ لغت المفردات کے نام سے تالیف کیا، اسے حروف تہجی کے مطابق مرتب کیا اور

اس کا نام کتاب مفردات الفاظ القرآن [المفردات فی غریب القرآن] رکھا ۔ اس لغت کے جس مخطوطے کا براکلمان، ۱ : ۲۸۹، میں حوالہ دیا گیا ہے، اس کے علاوہ بھی اس کے بہت سے نسخے محفوظ ہیں، مثلاً استانبول (.M.O، ۷ : ۱۰۶، ۱۲۷) اور بانکی پور (فہرست مخطوطات، ۱۸ : ۱۳۸۳) میں ۔ یہ لغت المفردات فی غریب القرآن کے نام سے ابن الاثیر کی کتاب النہایہ کے حاشیے پر ۱۳۲۲ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی؛ جس نسخے کو محمد الزہری الغمراوی نے ترتیب دیا تھا وہ ۱۳۲۴ھ میں قاہرہ سے شائع ہوا ۔ [المفردات کا اردو ترجمہ مفردات القرآن کے عنوان سے محمد عبدہ الفلاح الفیروزپوری نے ۱۳۸۳ھ/ ۱۹۶۳ء میں لاہور سے شائع کیا ۔ ''حرف آغاز'' کے بعد الراغب کے حالات زندگی اور تصانیف سے بھی بحث کی ہے] ۔ امام راغب نے دیباچے میں اپنی ایک اور کتاب کی توقع دلائی ہے، جس میں مترادفات قرآن پر بحث مقصود تھی (الالفاظ المترادفة علی المعنی الواحد و ما بینها من الفروق الغامضة) ۔ کتاب تفسیر القرآن (ایاصوفیہ، عدد ۲۱۲) شاید اسی نہج پر تالیف ہوئی ہے، مگر عین ممکن ہے کہ امام راغب نے جس کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ دُرّۃ التّأویْل ہو، جو ان آیات سے متعلق ہے جو قرآن میں ایک سے زیادہ مواقع پر آئی ہیں، اگرچہ ان کا منشا اور مورد مختلف ہے (دیکھیے موزۂ بریطانیہ، اورینٹل، عدد ۵۷۸۳ ؛ مفصل فہرست، مرتبۂ Edward و Ellis ص ۳) ۔ غالباً درۃالتاویل اور کتاب حل متشابہات القرآن (استانبول، راغب، عدد ۱۸۰) ایک ہی ہیں، جیسا کہ اس کے دیباچے کی ایک عبارت سے واضح ہوتا ہے ۔ انھوں نے المفردات سے پہلے اخلاقیات پر اپنی خاص کتاب الذریعة اِلٰی مکارم الشّریْعة

تالیف کر لی تھی ۔ امام غزالیؒ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا ایک نسخہ ہمیشہ اپنے پاس رکھا کرتے تھے ۔ براکلمان میں مذکورہ مخطوطے کے علاوہ یہ کتاب موزۂ بریطانیہ، اورینٹل، (مفصل فہرست، عدد ۶۲) اور استانبول (مثلاً دیکھیے Le Monde Orienal، ۷ : ۱۰۱ تا ۱۰۲ ؛ *Melanges de al Faculté Orientale de Beyrouth*، ۵ : ۴۶۹) میں بھی موجود ہے اور ۱۲۹۹ھ اور ۱۳۲۴ھ سرکیس (۹۹ ۱۸ء؟) میں قاہرہ سے شائع ہوئی ۔ کتاب تفصیل النَّشْأتَیْن و تَحْصِیلْ السَّعَادَتیْن (طبع قاہرہ، بدون تاریخ)، ظاہر الجزائری نے بیت المقدس کے مخطوطے سے طبع کرائی تھی ۔ المکتبة الخالدیة، عدد ۲۷، ص ۳ ۹۶۳ھ، بیروت ۱۳۱۹ھ ۱۳۲۳ھ ۔ اس کے ساتھ ہی کی ایک کتاب ہے ۔ دونوں کتابوں کے لیے دیکھیے Asin Palaciod : *Abenhazam de Cordoba*، ۲ : ۱۹) ۔ اس کی مقبول ترین ادبی تصنیف محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء یا صرف کتاب المحاضرات ہے ۔ یہ ۲۵ حدود میں منقسم ہے اور ہر حد مختلف فصول اور ابواب میں منقسم ہے، جو عام ادبی موضوعات پر مشتمل ہیں [الحد الاول میں عقل، علم، جہل وغیرہ عنوانوں سے بحث کی گئی ہے] اور آخری حدوں میں فرشتوں، جنوں اور حیوانوں سے متعلق نثر و نظم کے اقوال و اقتباسات جمع کیے گئے ہیں ۔ براکلمان کے مبینہ مخطوطے کے علاوہ اس کے نسخے استانبول (سلیم آغا، عدد ۹۸۷)، دمشق (عمومیہ، سجل ۸۶، سطر ۵، ۷) اور قاہرہ (الفہرس، ۳ : ۳۳۴) میں بھی محفوظ ہیں؛ نیز السیوطی کا خلاصہ، درکتاب مذکور، ص ۳۵۴؛ ایک گمنام مصنف کا نسخۂ برلن، عدد ۸۳۵۰ اور نسخۂ دمشق، کتاب مذکور، ص ۸۶ س ۸ ۔ یورپ میں اس کتاب کا علم پہلے پہل ۱۸۲۹ء میں ہوا جب G. Flügel نے اس کا کچھ حصہ طبع کیا (دیکھیے

ZDMG، ۴۳ : ۱۷۱).

یہ کتاب، جس میں ابن حجّہ کی کتاب ثمرات الاوراق حاشیے پر ہے، دو جلدوں میں بولاق سے ۱۲۸۴ھ، ۱۲۸۷ھ اور ۱۳۰۵ھ میں چھپی ہے اور قاہرہ میں بغیر حاشیۂ مذکور ۱۳۱۰ھ، ۱۳۲۴ھ اور ۱۳۲۶ھ میں طبع ہوئی ہے - ابراہیم زیدان نے ۱۹۰۲ء میں قاہرہ سے اس کا ایک ملخّص شائع کیا، جو صرف ۱۲ حدود پر مشتمل ہے - اس میں مخطوطۂ ویانا کی حدود ۱۰ اور ۱۳ کی کمی ہے اور اس کا اختصار دوسرے طریقوں پر کیا گیا ہے - اس کا ایک فارسی ترجمہ، جو محمد صالح بن محمد باقر القزوینی نے کیا ہے اور النوادر کے نام سے موسوم ہے، تہران میں ہے (دیکھیے Cat. . . . . de la Bibliotheque du : V. Ettessami Madjless، ۲ : ۳۰۸) - [۱۹۶۱ء میں بیروت سے محاضرات کا ایک عمدہ ایڈیشن چار اجزا اور دو جلدوں میں شائع ہوا ہے] - کاسان [= کاشان] میں موجود ایک کتاب ادب الشطرنج بھی قابل ذکر ہے (دیکھیے Menzel، در Isl.، ۱۷ : ۹۴) - ادب (زبان، انشاء، اخلاقیات، عقائد اور فلسفہ، یعنی علوم الاوائل پر ایک کتاب) تخلیق البیان ہے - [نواب صدیق حسن خان نے اکسیر فی اصول التفسیر میں راغب کی تفسیر کا ذکر اس نام سے کیا ہے] - تخلیق البیان کا تذکرہ کتاب الشریعۃ کے دیباچے میں کیا گیا ہے اور مشہد میں موجود ہے (اوکتائی : فہرست کتب خانۂ مبارکۂ آستانۂ قدسی رضوی، ۱۸۴۵ء، ۱ : ۴۴، شمارہ ۵۶) - [اسی طرح اس نے ایک کتاب الاعتقاد اور ایک افانین البلاغۃ کے عنوان سے تصنیف کی] .

مآخذ : (۱) السیوطی : بغیة الوعاة، ص ۳۹۶ ؛ (۲) الذہبی : طبقات المفسرین؛ فہرست مخطوطات بانکی پور، ورق ۱۲۱ ب ؛ (۳) محمد باقر الخوانساری : روضات الجنات : ص ۲۴۹ ؛ (۴) سرکیس، عمود ۹۲۲ ببعد ؛ (۵) بروکلمان، ۱ : ۲۸۹ ؛ [(۶) البیہقی : تاریخ حکماء الاسلام، ص ۱۱۲ ؛ (۷) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ۱ : ۳۶ ؛ (۸) القمی : سفینة البحار، ۱ : ۵۳۸ ؛ [(۹) صدیق حسن خان : اکسیر فی اصول التفسیر] .

(C. Brockelmann [و ادارہ])

راغب پاشا : عثمانی وزیر اعظم راغب محمد * پاشا بن کاتب محمد شوقی، ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء میں استانبول میں پیدا ہوا اور اپنی غیر معمولی قابلیت کی بنا پر بہت جلد دیوان میں ایک خدمت پر متعین ہو گیا - اس کے بعد وہ کاتب اور نائب حاجب کی حیثیت سے عارفی احمد پاشا، والی وان (Wan)، اور کوپرولوزادہ عبدالرحمٰن پاشا [رک بآن] اور پھر آخر میں حکیم زادہ علی پاشا کی خدمت میں رہا - ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء میں وہ استانبول واپس آیا اور اس کے دوسرے سال پھر رئیس آفندی کے نائب کی حیثیت سے بغداد واپس چلا گیا - ۱۱۴۶ھ/۱۷۳۳ء میں بغداد کی فتح کے کچھ عرصہ بعد وہاں دفتردار کے عہدے پر فائز ہوا، لیکن پھر بہت جلد اسے دفتر مالیۂ استانبول میں محکمۂ واجب العرض کے افسر اعلٰی کا منصب سونپ دیا گیا - اس کے دو سال بعد وہ والی احمد پاشا کے ساتھ، جسے بغداد کا سرعسکر مقرر کیا گیا تھا، رئیس آفندی کے نائب کی حیثیت سے گیا، پھر دارالحکومت میں دفترِ محصولاتِ عامّہ کے سربراہ (جزیہ محاسب جی سی) کے طور پر واپس آیا - اسی حیثیت میں وہ ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء میں میدان جنگ پر گیا اور نیمیروف Nimirov کے مذاکرات صلح میں نمایاں حصہ لیا - ذوالحجہ ۱۱۵۳ھ/فروری ۱۷۴۱ء میں وہ رئیس آفندی مصطفٰی کا جانشین ہوا اور اس کے تین سال بعد ترقی پا کر والیِ مصر کے عہدے پر فائز ہو گیا - وہاں اس نے پورے پانچ سال ممالیک

[رکَ بان] کے مختلف دھڑوں کے خلاف نبرد آزمائی کی ۔ بالآخر رمضان ۱۱۶۱ھ/ستمبر ۱۷۴۸ء میں بیگوں کی بالادستی تسلیم کرنا پڑی ۔ وہ استانبول واپس آیا اور بحیثیت نشانجی باشی اسےدیوان میں ایک عہدہ مل گیا ۔ پھر تھوڑے تھوڑے وقفوں کے لیے اس نے رَقّہ اور حَلَب کے والی کی حیثیت سے کام کیا ۔ جب ۲۰ ربیع الاول ۱۱۷۰ھ/۱۳ دسمبر ۱۷۵۶ء کو مصطفٰی پاشا کو معزول کر دیا گیا تو اس کی جگہ وزارت عظمٰی کا ارفع‌ترین عہدہ اسے تفویض ہوا ۔ سات سال، یعنی اپنی وفات تک وہ اس عہدے پر شان و شوکت کے ساتھ فائز رہا ۔ سلطنت عثمانیہ کا سب سے ممتاز آخری وزیراعظم وہی ہوا ہے ۔ اس کا انتقال استانبول میں ۲۴ رمضان ۱۱۷۶ھ/۸ اپریل ۱۷۶۳ء کو ہوا اور وہیں اسے اس کے بنا کردہ کتاب خانہ میں سپرد خاک کیا گیا (قبَ J. von Hammer، در GOR، ۸: ۲۴۹)۔
محمد راغب پاشا عثمانیوں کا محض ایک بہت بڑا مدبّر ہی نہیں ہے بلکہ ترکی ادب کا ایک مستند مصنف اور ادیب بھی ہے ۔ اس کی تصانیف ، جو حسنِ اسلوب اور شکوہِ بیان کی دولت سے مالا مال ہیں، ادب کی ہر ممکن صنف پر حاوی ہیں (قبَ J. von Hammer، در GOR، ۸ : ۲۵۵ ببعد)۔ وہ ایک ممتاز سیاسی مؤرخ بھی تھا ۔ اس کی سرکاری دستاویزوں اور تہنیت ناموں، یعنی تلخیصات کی شہرت، جس طرح ایک بے عیب طرز انشا کے نمونے کی حیثیت سے پہلے تھی، ویسی ہی آج بھی ہے (قبَ J. von Hammer، در GOR، ۹ : ۶۲۶، شمارہ ۳۳۳۸ تا ۳۶۵۳) ۔ اس نے میر خواند [رکَ بان] کی تاریخ عالم اور عبدالرزاق بن اسحٰق کی تاریخ آلِ تیمور، دونوں کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کیا ۔ ان کے صرف چند اجزا ہی بدقسمتی سے باقی رہ گئے ہیں، لیکن اس عالم میں بھی وہ ترکی نثر کے شاہکار ہیں ۔ شاعر کی حیثیت سے بھی راغب پاشا کی عظمت کچھ کم نہیں ۔ اس کا دیوان (مطبوعہ بولاق ۱۲۵۲ھ) اس کی اہم‌ترین منظومات پر مشتمل ہے ۔ ان میں سے بعض کی تعریف اس کے ممتاز ہم‌عصروں نے بھی کی ہے ۔

اس کی تصانیف کے مخطوطات کے متعلق قبَ F. Babinger، در GOW، ص ۲۹۰؛ اس کے علاوہ دیکھیے استانبول، کتاب خانۂ حمیدیہ، عدد ۵۹۸؛ Agram.Acad. of Science, Orient. Coll.، عدد ۸۳۳، ۱ و ۲ (مع دیوان) ، دونوں میں اس کی تلخیصات شامل ہیں؛ نسخۂ اپسلا، عدد ۷۰۶ (قبَ Zettersteen ،Cat: ۲ : ۱۰۶ ببعد) میں بداھۃ اس کی ایک دوسری تصنیف شامل ہے ۔

مآخذ: دیکھیے F. Babinger، درGOW، ص۲۸۸ ببعد اور مآخذ، جن کا ذکر ص ۲۹۰ پر ہے ۔

(FRANZ BABINGER)

الرافضہ : (ع؛ = الروافض)؛ ایک عمومی طعن‌آمیز نام، جو شیعیوں کے مخالفین نے ان کے لیے تجویز کیا ہوا ہے (جس طرح اھل السنت و الجماعۃ کے لیے ان کے مخالفین کی طرف سے ناصبی یا نواصب ایک طعن آمیز نام مشہور ہے)۔

امام ابوالحسن الاشعری نے مقالات الاسلامیین میں لکھا ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی امامت کے منکر ہیں (رَفَض کے معنی ہیں تَرَکَ الشیٔ، یعنی کسی کو چھوڑ دیا، لسان، بذیل مادّہ) ۔ الاشعری نے انہیں امامیہ بھی کہا ہے، الرافضہ کی ۲۴ شاخیں بتائی ہیں، مثلاً کیسانیہ، کریبیہ، حربیہ، بیانیہ وغیرہ اور اس کے بعد ان کے باھمی اختلافات کی تفصیل دی ہے ۔ البغدادی (الفرق) نے الاشعری کے خیالات کو دہراتے ہوے لکھا ہے

که رفض کی ابتدا حضرت علیؓ کے زمانے ہی میں عبداللہ بن سبا نے، جو یہودی سے مسلمان ہوا تھا، کر دی تھی (اس عام خیال کا ذکر شیعہ عالم النّوبختی نے بھی فِرَق الشیعہ میں دوسروں کی رائے کے طور پر کیا ہے: ''وَ مِنْ ھُناک قالَ مَنْ خالَفَ الشیعةَ اِن اَصْلَ الرَّفْضِ مأخوذٌ من الیَھودیة = اسی سے شیعوں کے مخالفین کہتے ہیں کہ رفض کی جڑ یہودیت سے نکلی ہے'' (ص ۴۴)۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد رافضہ چار اصناف میں منقسم ہو گئے: زیدیہ، امامیہ، کیسانیہ اور غلاۃ۔

زیدیہ حضرت زید بن علی بن الحسینؓ سے منسوب ہیں۔ ان کے ضمن میں بتایا جاتا ہے کہ حضرت زیدؓ چونکہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں کلمۂ خیر کہتے تھے اس لیے ان کے عراقی متّبعین نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ اس پر حضرت زیدؓ نے فرمایا: رفضتمونی (=تم نے مجھے چھوڑ دیا)۔ اس وجہ سے ان کا نام رافضہ پڑ گیا۔ البغدادی کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام شیعی فرقوں کو روافض میں شمار کرتا ہے، اگرچہ ان میں بہت سے فرقوں کو دائرۂ اسلام میں شامل سمجھتا ہے۔ الشہرستانی نے بھی الملل و النحل میں رافضہ کی نسبت وہی کچھ لکھا ہے جو البغدادی نے لکھا ہے۔ یہ سب روایات شاید الطبری (۲: ۱۶۹۹) کے تتبع میں ہیں۔ الملطی (کتاب التنبیہ و الرد علی اہل الاھواء و البدع، طبع Adering، در *Biblio-thica Islamica*، ۱۹۳۶ء، ص ۱۴) نے الرافضہ کو امامیہ ہی بتایا ہے، لیکن اس نے ان کے اٹھارہ فرقے بنا کر زیدیہ کا آخر میں ذکر کیا ہے۔ شیعہ عالم النّوبختی (فرق الشیعہ) نے البتریہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ گروہ حضرت علیؓ کو افضل الناس ماننے کے باوجود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی امامت کو جائز تصور کرتا تھا، مگر خاص زیدیہ کے ضمن میں اس نے مذکورۂ بالا روایت بیان نہیں کی۔

دبستان مذاہب (ص ۲۱۹) میں ابو جعفر طوسی کی روایت سے بیان ہوا ہے کہ یہ القاب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے روز وفات، امامت کے بارے میں نزاع کرنے والے دونوں فریقوں نے ایک دوسرے کو دیے۔ حضرت ابوبکرؓ کی حمایت کرنے والی اکثریت نے اٹھارہ افراد کے بارے میں کہا: رَفَضُونا (=انھوں نے ہمیں چھوڑ دیا) اور اختلاف کرنے والے سترہ افراد نے اکثریت کو کہا: نصبتم بابی بکر بلا نص (=تم نے ابوبکر کو نص کے بغیر امام بنا دیا ہے)۔ اس سے ''رافضی'' اور ''ناصبی'' کے القاب کا آغاز ہوا۔ ان سب بیانات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ رافضیہ ایک عام مخالفانہ طعن آمیز خطاب تھا، جو بے احتیاطی سے بات کرنے والے مخالف شیعوں کے لیے استعمال کرتے تھے (دیکھیے لمقدسی، ص ۱۲۶؛ بذیل خذو ھذہ الرافضیة)۔ بہرحال یہ ان کے کسی فرقے کا نام نہیں۔ یہ طعن آمیز نام کئی مناظرانہ کتابوں کے عنوان کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے، مثلاً ابن الحجر الھیتمی: الصواعق المحرقة علی اہل الرفض و الزندقة، قاہرہ ۱۳۰۷-۱۳۰۸ھ۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

رام پور: [برطانوی ہند کی ایک مسلمان ⊗ * ریاست، جو اب اتّر پردیش (بھارت) میں ضم کی جا چکی ہے۔] اس ریاست کا حدود اربعہ یہ تھا: شمال میں ضلع نینی‌تال، مشرق میں ضلع بریلی، جنوب میں ضلع بداؤں کی تحصیل بسولی اور مغرب میں ضلع مراد آباد۔

رامپور کی ابتدائی تاریخ، روھیل کھنڈ میں روھیلا طاقت کے نشو و نما کی تاریخ ھے ۔ ھندوستان میں مسلم حکومت مستحکم ھو جانے کے بعد افغانوں یا پٹھانوں کے بڑے بڑے گروہ اس ملک میں بس گئے ۔ وہ اتنے قوی ھو گئے تھے کہ انھوں نے شمالی ھندوستان میں دو مرتبہ اپنی حکومت قائم کی : ایک بار لودیوں [رک بہ لودی] کی قیادت میں پندرھویں صدی عیسوی کے نصف دوم میں اور دوسری بار سوریوں [رک بہ سور] کے تحت شیر شاہ کے زمانے میں ۔ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات اور سلطنت مغلیہ کے انحطاط کے بعد افغانوں کی بستیاں برابر بڑھتی رھیں، یہاں تک کہ سیرالمتأخرین کے الفاظ میں ایسا معلوم ھوتا تھا کہ وہ گھاس کے پٹھوں کی طرح زمین سے اُگ رھے ھیں ۔ [روھیلوں کا شمار بھی انھیں میں ھوتا ھے ۔ وہ افغانستان کے علاقۂ روہ کے باشندے تھے اور ھندوستان میں آکر علاقۂ کٹھیر (موجودہ روھیلکھنڈ) میں بس گئے] ۔

روھیلا طاقت کے حقیقی بانیوں میں ایک افغان قسمت آزما داؤد خان نامی تھا، جو اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد ھندوستان میں آیا تھا ۔ [وہ کچھ دنوں مقامی راجاؤں اور جاگیرداروں کے ھاں فوجی خدمات سر انجام دینے کے بعد اپنی ریاست قائم کرنے میں کامیاب ھوگیا ۔] اس کی وفات پر اس کا متبنّٰی علی محمد خان اس کا جانشین ھوا ۔ اسی کے عہد میں اس کے مقبوضات روھیل کھنڈ (= روھیلوں کی سر زمین) کہلائے ۔ کچھ عرصے میں علی محمد خان اتنا طاقتور ھوگیا کہ اس نے مرکزی حکومت کو مالیہ ادا کرنے سے انکار کر دیا ۔ اس طرز عمل کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ علی محمد کے حوصلے اس بد انتظامی سے بہت بڑھ گئے تھے جو ملک بھر میں نادر شاہ [رک بآں] کے حملے کے بعد پھیل گئی تھی ۔ اس کی طاقت کے فروغ سے اودھ کا نواب صفدر جنگ [رک بہ اودھ] اتنا چوکنا ھوا کہ اس نے شہنشاہ کو علی محمد خان کے خلاف ایک مہم روانہ کرنے پر آمادہ کر لیا ۔ علی محمد خان نے شاھی افواج کے سامنے ھتیار ڈال دیے، چنانچہ اسے قیدی بنا کر دہلی لےجایا گیا لیکن کچھ مدت کے بعد اسے معافی مل گئی اور وہ سرھند کا صوبہ دار مقرر کر دیا گیا ۔ ۱۷۴۸ء میں، گلستان رحمت کے بیان کے مطابق، اسے روھیل کھنڈ تبدیل کیا گیا، لیکن یہ زیادہ قرین قیاس نظر آتا ھے کہ اس نے احمد شاہ درانی [رک بآں] کے حملے سے فائدہ اٹھا کر اپنے سابقہ مقبوضات پھر لے لیے ھوں ۔ دو سبب ایسے تھے جنھوں نے روھیلا طاقت کے نشو و نما میں مدد دی : ایک مرکزی حکومت کی کمزوری، دوسرے اس زمانے میں روھیل کھنڈ کے مختلف راجپوت سرداروں اور زمینداروں کے باھمی مناقشات ۔

علی محمد خان نے چھ بیٹے چھوڑے ۔ ان میں سے دو بڑے بیٹے [عبداللہ خان اور فیض اللہ خان افغانستان میں احمد شاہ ابدالی کی قید میں تھے] ۔ باقی چار بالکل نوعمر تھے ۔ [اگرچہ علی محمد خان نے حافظ رحمت خان [رک بآں] کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا، لیکن وہ اس کے کمسن بیٹے سعد اللہ خان کے حق میں دست بردار ھو گیا] ۔ حقیقی اقتدار روھیلا سرداروں کے ایک گروہ کے ھاتھ میں تھا [اور حافظ رحمت خان عملاً نائب حکومت رھا ۔ ۱۷۵۲ء میں عبداللہ خان اور فیض اللہ خان بھی ابدالی کی قید سے رھائی پا کر روھیل کھنڈ چلے آئے اور حافظ رحمت خان نے ریاست کا علاقہ تینوں بھائیوں میں تقسیم کر دیا ۔ ۱۷۶۳ء میں نواب سعد اللہ کی وفات پر سرداران روھیل کھنڈ نے حافظ رحمت خان کی سرداری میں رھنا قبول کیا ۔ اس تمام عرصے میں روھیل کھنڈ کو نواب اودھ، والی

فیض آباد اور مرہٹوں کی سازشوں اور باقاعدہ حملوں کا سامنا کرنا پڑا، تاہم حافظ رحمت خان کے تدبر اور جوانمردی سے یہ ریاست برقرار رہی اور ۱۷۶۸ء تک روھیلوں نے خاصا عروج پایا] .

۱۷۷۱ء میں مرہٹوں نے اپنی توجہ روھیل کھنڈ کی فتح کی طرف منعطف کی - روھیلوں نے اودھ کے نواب وزیر شجاع الدولہ سے مدد کی درخواست کی اور طے پایا کہ شجاع الدولہ کو اس کی خدمات کے معاوضے میں چالیس لاکھ روپے ملیں گے (Aitchison، ۱ : ۶ تا ۷)، [لیکن آگے چل کر حافظ رحمت خان نے یہ محسوس کر کے کہ شجاع الدولہ مرہٹوں کے خطرے کو دور کرنے کے بجائے روھیلوں کو روھیل کھنڈ سے نکال دینے کے لیے انگریزوں کے ساتھ سازش کر رہا ہے، مزید رقم دینے سے انکار کر دیا]- بنارس کی ۱۷۷۳ء کی کانفرنس میں وارن ہیسٹنگز چالیس لاکھ روپے کے معاوضے پر نواب اودھ کی مدد کو تیار ہوگیا ؛ [چنانچہ ۱۷۷۴ء میں اس نے انگریزوں کی اعانت سے حملہ کر دیا - یہ سازش اتنی گہری تھی کہ شاہ عالم نے بھی اس کی اجازت دے دی اور بعض روھیلہ سرداروں نے، جن میں علی محمد خان کا بیٹا فیض اللہ خان بھی شامل تھا، جنگ سے علیحدگی اختیار کر لی] - ۲۳ اپریل ۱۷۷۴ء کو روھیلوں کو شکست ہوئی اور ان کے سردار حافظ رحمت خان نے شہادت پائی - لڑائی کے خاتمے پر فیض اللہ خان نے شجاع الدولہ سے لال ڈانگ کے مقام پر ایک معاہدہ کر لیا (مخطوطہ، در انڈیا آفس، *Bengal Secret Consultations*، مؤرخہ ۳۱ اکتوبر ۱۷۷۴ء؛ نیز دیکھیے فارسی ترجمان کے روزنامچے مؤرخہ ۱۴ فروری ۱۷۷۵ء، کے اقتباسات) .

اس معاہدے کی رو سے فیض اللہ خان کو جو جاگیر ملی، جس میں رام پور اور دوسرے اضلاع شامل تھے؛ ان کی مال گزاری کا تخمینہ کم و بیش پندرہ لاکھ کیا گیا تھا - اس غرض سے کہ وہ اودھ کے لیے خطرہ نہ بن جائے، اسے اپنی فوج میں پانچ ہزار سے زیادہ سپاہی رکھنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی - ۱۷۷۵ء میں شجاع الدولہ کی وفات کے بعد فیض اللہ خان کو اطلاع دی گئی کہ مرحوم نواب سے جو اس کا معاہدہ تھا، وہ اس کے بیٹے آصف الدولہ کے ساتھ بھی برقرار رہے گا (*Bengal Secret Consultation*، مؤرخہ ۱۷ اپریل ۱۷۷۵ء؛ Draft correspondence with the Country Powers، عدد ۳۴) .

[۱۷۷۵ء میں شجاع الدولہ کی وفات پر آصف الدولہ اس کا جانشین ہوا] - ۱۷۸۰ء میں انگریزی کمپنی کو زائد فوجوں کی ضرورت ہوئی اور ہیسٹنگز نے آصف الدولہ پر زور دیا کہ فیض اللہ خان سے پانچ ہزار گھوڑوں کا مطالبہ کیا جائے - اس کا یہ مطالبہ لال ڈانگ کے معاہدے کی بالکل ناروا تعبیر تھا، جس کا جواز ثابت کرنے کی بھی کوئی کوشش نہیں کی گئی - ۱۷۸۱ء میں ہیسٹنگز نے آصف الدولہ کو فیض اللہ خان کی جاگیر ضبط کر لینے کا اختیار دے دیا، لیکن خوش قسمتی سے اس حکم کی تعمیل کبھی نہ ہوئی اور آخر کار یہ طے پایا کہ اس مسئلے کو ایک نئے معاہدے کے ذریعے حل کیا جائے، جس کی رو سے نواب وزیر کے کام کے لیے فوج مہیا کرنے کی شرط کمپنی کی ضمانت کے تحت پندرہ لاکھ روپے کی نقد ادائی سے بدل دی گئی - ۱۸۰۱ء میں جب روھیل کھنڈ برطانیہ کی تحویل میں آیا تو فیض اللہ خان کے اخلاف کے مقبوضات بدستور برقرار رکھے گئے .

[بر صغیر کی آزادی سے قبل [ریاست] رام پور کا رقبہ ۸۹۳ مربع میل تھا؛ آبادی ۱۹۲۱ء میں

۳۶۵۲۲۵ تھی، جس میں مسلمانوں کی تعداد ۲۱۷۲۹۷ تھی - انتظامی اغراض کے لیے رام‌پور مندرجۂ ذیل چھے تحصیلوں میں منقسم تھا: حضور، شاہ آباد، ملک، بلاس‌پور، سوار اور ٹانڈا (Adminis-tration Report، ۱۹۳۲-۱۹۳۳ء) - اس کے فرمانروا علوم مشرقی کے سرپرست تھے - عربی کا مشہور دارالعلوم مدرسۂ عالیہ ریاست کے خرچ سے چلایا جاتا تھا، جس میں ہندوستان کے تمام اطراف سے بلکہ وسط ایشیا تک سے طلبہ کھنچے چلے آتے ہیں- رام‌پور شہر میں ایک اعلٰی درجے کا کتاب خانہ قائم کیا گیا تھا، جس میں مخطوطات کا بیش قیمت ذخیرہ موجود ہے - رام پور میں تقریباً ہر پٹھان قبیلے کی نمائندگی پائی جاتی ہے، مگر زیادہ کثرت یوسف زئی اور اورک زئی پٹھانوں کی ہے؛ خٹک، بنیروال، محمد زئی اور آفریدی بڑی بڑی تعداد میں موجود ہیں .

[۱۹۴۷ء تک یہ ریاست گوالیار ریزیڈنسی سے ملحق رہی، لیکن اس کے بعد اس کا نظم و نسق مرکزی حکومت کے ماتحت ہو گیا، تاآنکہ یکم دسمبر ۱۹۴۹ء کو اسے ایک ضلع کی حیثیت سے اتر پردیش میں ضم کر لیا گیا - اس کے آخری فرمانروا میجر جنرل ہز ہائی‌نس نواب سر سید محمد رضا علی خان بہادر مستعد جنگ، جی - سی - آئی - ای، کے - سی - ایس - آئی تھے .

موجودہ ضلع رام پور کا رقبہ ۸۹۵ مربع میل اور آبادی ۷۰۱۵۳۷ (۱۹۶۱ء) ہے - یہ ہموار زرخیز میدانی علاقہ ہے، جسے دریاے کوسی، نہل اور رام گنگا سیراب کرتے ہیں - بڑی بڑی فصلیں گندم، مکئی، چاول، چنا اور نیشکر ہیں .

صدر مقام رام پور دریاے کوسی کے بائیں کنارے پر دہلی سے ۱۱۵ میل مشرق میں واقع ہے اور جامدانی، ٹی ظروف اور شکر سازی کی صنعتوں کے لیے مشہور ہے - ۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی ۱۳۵۴۰۷ تھی].

مآخذ: (۱) *Administration Report of the Rampur State* (جو سالانہ شایع ہوتی ہے)؛ (۲) C. U. Aitchison: *Treaties* و *Engagement, and Sanads*، جلد ۱، کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۳) *Bengal Secret Consultations* (مخطوطات انڈیا آفس)؛ (۴) *Gazetteer of the Rampur State*، الہ آباد ۱۹۱۱ء؛ (۵) C. Hamilton: *An historical relation of the origin, progress and final dissolution of the government of the Rohilla Afghans*، لنڈن ۱۷۸۷ء؛ (۶) *Imperial Gazetteer of India*، بذیل مادّہ رام پور؛ (۷) حافظ رحمت خان: خلاصۃ الانساب؛ (۸) مستجاب خان: گلستان رحمت؛ (۹) نجم الغنی، اخبار الصنادید، ۲ جلدیں، لکھنؤ؛ (۱۰) شو پرشاد: تاریخ فیض بخش؛ (۱۱) J. Sarkar: *Fall of the Mughal Empire*، جلد ۱، باب ۲ و ۹، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) سیّد غلام حسین طباطبائی: سیر المتاخرین؛ (۱۳) A. L. Srivastava: *The First two Nawabs of Oudh*، لکھنؤ ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) J. Strachey: *Hastings and the Rohilla War*، آوکسفرڈ ۱۸۹۲ء؛ (۱۵) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادّہ؛ (۱۶) *Statesman's Year Book - 1969 - 70*، بمدد اشاریہ؛ نیز رک بہ حافظ رحمت خان .

(C. Collin Davies [و ادارہ])

* **رَامْ هُرْمُزْ** (اس کی مخفف شکل رایز، رامز، دسویں صدی عیسوی کے اوائل تک پائی جاتی ہے) خوزستان [رک بان] کا ایک ضلع اور شہر - رام ہرمز اہواز سے پچپن میل جنوب مشرق میں شوشتر سے پینسٹھ میل جنوب و جنوب مشرق میں اور بہبہان سے ساٹھ میل شمال مشرق میں واقع ہے - ابن خرداذبہ (ص ۴۳) نے اس کا فاصلہ اہواز سے سترہ فرسخ اور ارّجان سے

بائیس فرسخ بتایا ہے ۔ قدامہ نے منزلوں کی فہرست زیادہ تفصیل سے دی ہے (ص۱۹۴) اور واسط سے بصرہ تک کا فاصلہ پچاس فرسخ، بصرہ سے اهواز تک پینتیس فرسخ، وہاں سے رام ہرمز تک بیس فرسخ اور پھر ارجان تک چوبیس فرسخ ظاہر کیا ہے ۔ رام ہرمز کی اہمیت اس لحاظ سے بہت ہے کہ یہ اهواز، شوشتر، اصفہان اور فارس (براستہ ارّجان) سے آنے والی سڑکوں کے مقام اتصال پر واقع تھا ۔ دوسرے یہ بختیاری اور کوہ گِلو [دیکھیے مادہ لُر] قبائل کی قدرتی منڈی ہے ۔ اس کے نواح میں تیل پایا جاتا ہے ۔ یہ شہر آبِ (= دریائے) کردستان اور آب گوپال کے درمیان واقع ہے ۔ ان میں سے پہلا دریا (جو جبر بھی کہلاتا ہے) حسب ذیل چشموں سے مل کر بنا ہے : آبِ گلال (آبِ زرد)، آبِ اعلٰی (منگشت سے آتا ہے)، رود پوتنگ اور آب درّۂ کول ۔ جبر کے دائیں کنارے سے رام ہرمز کو سیراب کرنے کے لیے ایک نہر نکالی گئی ہے ۔ اس سے ذرا اور نیچے جبر دریائے مارون سے مل جاتا ہے، جو جنوب مشرق میں بہبہان اور قدیم شہر ارّجان کے علاقوں سے آتا ہے ۔ دونوں مل کر جرّاحی کے نام سے موسوم ہوتے ہیں ۔ دوسرا دریا گوپال رام ہرمز کے شمال میں بہتا ہوا دلدلوں میں کھو جاتا ہے ۔ رام ہرمز (سطح بحر سے ۵۰۰ فٹ بلند) اس میدان کے بالائی علاقے میں واقع ہے، جس کے شمال مشرق میں تول گورگون کی ۱۶۰۰ فٹ اونچی پہاڑیاں ہیں.

مؤرخین نے اس شہر کا ذکر بہت کم کیا ہے ۔ ایرانی شہروں کی پہلوی فہرست، فصل ۲۶ (ص ۹۸ سطر ۱۹، طبع Marquart) میں رام ہرمز کا بسایا جانا ارمزد بن شاہپور (۲۷۲ تا ۲۷۳ء) سے منسوب کیا گیا ہے (نیز دیکھیے الطبری، ۱ : ۸۳۳) ۔ حمزہ (طبع Gottwald، ص ۴۶ تا ۴۷) کے بیان کے مطابق یہ شہر اَرْدشیر اول نے بسایا، اور اسے رام ہُرمُزْد اَرْدشیر کا نام دیا، جس کے معنی Marquart نے یہ بیان کیے ہیں کہ ''اَہْوَر مَزْدا کی خوشی'' اَرْدشیر ہے ۔ ایک روایت کے مطابق، جو الاصطخری نے درج کی ہے (ص ۹۳)، مانی کو رام ہرمز میں قتل کیا گیا تھا، لیکن الطبری (۱ : ۸۳۴) کہتا ہے کہ مانی کو جندی سابور (شاپور) میں قتل کیا گیا اور ایک دروازے پر لٹکایا گیا تھا، جس کے بعد یہ دروازہ ''باب مانی'' مشہور ہوا (نیز دیکھیے البیرونی الآثار الباقیہ، ص ۲۰۸) ۔ سنین ۵۷۷ و ۵۸۷ھ کے ذیل میں رام ہرمز کے نسطوری اسقفوں کا نام آتا ہے (Marquart : *Ērānšahr*، ص ۲۷، ۱۴۵) ۔ المقدسی (ص ۴۱۴) کہتا ہے کہ عضدالدولہ نے رام ہرمز کے قریب ایک شاندار بازار بنوایا تھا اور شہر میں ابن سوّار کا قائم کیا ہوا ایک کتاب خانہ تھا ۔ (Schwarz کے بیان کے مطابق یہ شخص سوّار بن عبداللہ والیٔ بصرہ کا بیٹا تھا، جس نے ۱۵۶ھ/۷۷۳ء میں وفات پائی)، نیز یہ شہر معتزلی تعلیمات کا مرکز تھا ۔ ابن خُرّداذبہ (ص ۴۲) کے بیان کے مطابق رام ہرمز خوزستان کے گیارہ کوروں (ضلعوں) میں سے (قبّ قدامہ، ص ۲۴۲؛ المقدسی، ص ۴۰۷ : سات کوروں میں سے) ایک تھا ۔ اس کے قصبے (بقول المقدسی) سُنْبُل، ایذاج تیرم (؟) بازنک، لاذ، غَرْوَہ، بابج اور کوزوک تھے ۔ یہ سب کوہستانی علاقے میں واقع تھے ۔ ان میں یاقوت (۱ : ۱۸۵) اربک کا (جہاں اہواز سے دو فرسخ پر ایک پل تھا) اضافہ کرتا ہے ۔ کورۂ رام ہرمز کے دوسرے مقامات (آسک، بوستان، سَسان، طاشان، اوُر) کے لیے دیکھیے Schwarz : کتاب مذکور، ص ۳۴۱ تا ۳۴۵ ۔ المقدسی (ص ۴۰۷) کے

بیان کے مطابق رام ہرمز میں کھجوروں کے باغات تھے - گنے کی کاشت وہاں نہیں ہوتی تھی (مگر چودھویں صدی میں المستوفی: نزھۃالقلوب، ص ۱۱۱ کا بیان ہے کہ رام ہرمز میں شکر کی پیداوار روئی کی نسبت زیادہ ہوتی تھی - الاصطخری (ص ۹۳) رام ہرمز کی مصنوعات میں ریشمی کپڑے (ثیاب ابریشم) کا ذکر کرتا ہے اور الدمشقی (ص ۱۱۹ ، ترجمہ ص ۱۵۳) مٹی کے تیل کا، جو چٹانوں سے نکلتا ہے - آج کل رام ہرمز کے شمال میں تیل کے چشموں سے باقاعدہ تیل نکالا جاتا ہے .

مآخذ : (۱) J. Macdonald Kinneir : *A Geographical Memoir*، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۵۷ ؛ (۲) Rawlinson : *'Notes on a March from Zohāb*' در *J R G S*، ۱۸۳۹ء، ۹ : ۷۹ (رام ہرمز کے شمال مشرق میں مُنگشت کا علاقہ)؛ (۳) Bode : *Travels*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۱ : ۲۸۱، (بہبہان —o— تاشون - o - منجانیک —o— تول—o—مالمیر- o—شوشتر) و ۲ : ۳۹، ۷۶، ۸۲ (قبیلوں کی تقسیم) ؛ (۴) Layard : *Description of Khuzistan*، در *J R G S*، ۱۸۴۶ء، ص ۱۳ (رام ہرمز کے اردگرد کا علاقہ، شہر میں ۲۵۰ خاندان ہیں اور ٹیکس ۳۰۰۰ سے لے کر ۵۰۰۰ تومان تک ہے)، ص ۶۶ (وادی الجراحی)؛ (۵) Herzfeld : *Eine Reise durch Luristan*، در *Pet : Mitt*، ۱۹۰۷ء (اھواز—o—شاخ گوپال —o— مدبچیہ (میربچہ ؟) —o— رامز (کذا)—o-- پلین—o— جیزون —o—بہبہان)؛ (۶) Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۱۴۵ تا ۱۵۲؛ (۷) Schwarz : *Iran im Mittelater*، ۳۳۰ تا ۳۳۵؛ نیز دیکھیے: اشاریہ (۸) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۴۳، ۲۴۷ .

(V. Minorsky)

* **الرامی** : نام حسن بن محمد شرف الدین، ایک صاحب طرز ایرانی ادیب، جس کے سوانح حیات کی کوئی تفصیل معلوم نہیں، حتّٰی کہ اس کی نسبت جو چند تاریخی حالات ملتے ہیں، وہ بھی مبہم ہیں - الرامی کی اھمیت اس کی مشہور تصنیف اَنِیْسُ الْعُشّاق کی وجہ سے ہوئی - یہ ان معروف عام شاعرانہ تشبیہات و استعارات کا رسالہ ہے جو انسانی سراپا، یا جسم کے مختلف اعضا کے بیان میں استعمال کیے جاتے ہیں - اس کا اپنا بیان ہے کہ میں نے عزم کیا تھا کہ اس کتاب کو زمانۂ قیام مَراغَہْ میں تالیف کروں - مَراغَہْ میں وہ مشہور عالم نصیر الدین طوسی کی رصد گاہ دیکھنے کے لیے گیا تھا - یہ کتاب آذربیجان کے ایل‌خانی سلطان ابو الفتح اُوَیْس بہادر (۱۳۵۶ تا ۱۳۷۳ء) کے نام سے معنون کی گئی تھی اور بقول حاجی خلیفہ (طبع فلوگل، ۱ : ۴۸۸) شوال ۸۲۶ھ/ستمبر ۱۴۲۳ء میں مکمل ہوئی - اس قول میں صریحًا زمانی تضاد پایا جاتا ہے، کیونکہ ان ایام میں آذربیجان ۸۲۳ھ/۱۴۲۰ء سے شاہ رخ تیموری کے قبضے میں تھا .

مزید برآں مصنف اس کتاب میں شاعر اَوْحَدی (م ۷۳۸ھ / ۱۳۳۷ء) کا ذکر اپنے ہم عصر کی حیثیت سے کرتا ہے اور ایک شخص حسن بن محمود کاشی (م ۷۱۰ھ / ۱۳۰۰ء) کو اپنا استاد بتاتا ہے، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حاجی خلیفہ کا بیان کسی غلط فہمی پر مبنی ہے اور زیر بحث کتاب ۱۳۷۳ء کے بعد نہیں لکھی گئی - یہ کتاب ۱۹ ابواب میں منقسم ہے، جو سر کے بالوں سے شروع ہوتے ہیں اور پیروں کے بیان پر ختم ہوتے ہیں، اس میں سر سے پاؤں تک سبھی اعضا سے بحث ہوئی ہے - اس کتاب کے علاوہ، جو فارسی کی قدیم معیاری شاعری کے مطالعے کے لیے بڑی قدر و قیمت رکھتی ہے اور جس سے ترکی

زبان کے نامی گرامی شارح مصطفیٰ بن شعبان سروری (م ۹۶۹ھ / ۱۵۶۱ء) نے اپنی کتاب بحر المعارف تالیف کرتے وقت استفادہ کیا ہے - شرف الدین رامی نے رشید الدین وطواط کی شعر و شاعری پر مشہور کتاب حدائق السحر (فارسی متن کا نیا ایڈیشن، از عباس اقبال، تہران ۱۹۳۰ء) کی شرح بھی لکھی ہے، جس کا نام حقائق الحدائق یا صنائع البدائع (حاجی خلیفه، ۳ : ۷۷) ہے - اس کی ایک کتاب حِلْیة المدّاح تھی، جس کے متعلق اب کچھ علم نہیں (حاجی خلیفه، ۳:۱۱۲) - ایک دیوان قصائد، قطعات اور رباعیات پر مشتمل تھا، لیکن دولت شاہ کے زمانے میں یہ صرف عراق، آذربیجان اور فارس ھی میں ملتا تھا - اس کی ان تمام تالیفات میں سے بجز انیس العشاق کے کوئی ہم تک نہیں پہنچی - کہا جاتا ہے کہ جواهر الاسرار (تالیف ۸۴۰ھ/۱۴۳۶ - ۱۴۳۷ء)، مؤلفه شیخ آذری (م ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ - ۱۴۶۲ء)، میں رامی کا بھی ایک قصیدہ نقل کیا گیا ہے (دولت شاہ : تذکرة الشعراء، طبع براؤن، ص ۳۰۸) .

مآخذ : (۱) E. Ethé : *Neupersiche Litera-tur*، در *Gr. I. Ph.*، ۲ : ۳۳۵، ۳۴۳، ۳۶۰ ؛ (۲) انیس العشاق کا فرانسیسی ترجمه Cl. Huart : *Anis el-ochchaq traitē des terms figurés relatifs ā la deseription de la beauté*، پیرس ۱۸۷۵ء؛ اس کے علاوہ دیکھیے (۳) E. G. Browne : *A Literary History of Persia*، ۲:۱۹، ۸۳ ؛ (۴) *Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۳۶۲ ؛ (۵) Pavet de Cour-teille، در *J. A.*، ۷ (۱۸۷۶ء) : ۵۸۸تا ۵۹۱ ؛ (۶) Hammer-Purgstall : *Geschichte der schönen Rede-künste Persiens*، ص ۲۷ ؛ (۷) Rieÿ : *Catalogue*، ۸۱۳ (الف)؛(۸) میونخ، *Katalog*، ص۱۲۲، (۹) وی انا : *Katalog*، ۱ : ۵۱۳ .

(E. Berthels)

* **رامی محمد پاشا :** عثمانی سلطنت کا ایک وزیر اعظم اور شاعر، ۱۰۶۵ یا ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۴ء میں بمقام ایوب (استانبول) میں پیدا ہوا - حسن آغا اس کے باپ کا نام تھا - رئیس افندی کے دیوان وزارت میں ایک کار آموز (شاگرد) کی حیثیت سے داخل ہوا اور شاعر یوسف نابی (رک بآن) کے توسل سے "مُصْرِف کاتبی"، یعنی مصارف محل کے میر منشی کا عہدہ حاصل کیا - ۱۰۹۵ھ/ ۱۶۸۴ء میں وہ اپنے مربّی مصطفیٰ پاشا کے اثر سے، جو انھیں دنوں قپودان پاشا [رک بآن] مقرر ہوا تھا، "دیوان افندی"، یعنی محکمۂ امارتِ بحری کا دیوان ہو گیا - اس نے اپنے حاکم کے سفروں اور مہموں (خیوس Chios کی فوج کشی) میں حصه لیا اور استانبول واپس آنے پر "رئیس کیسه داری"، یعنی رئیس افندی کا خزانه‌دار مقرر ہوا - ۱۱۰۲ھ/ ۱۶۹۰ء میں اسے "بیلک جی"، یعنی نائب دیوان کے عہدے پر ترقی ہوئی اور چار سال بعد ابوبکر کی جگه رئیس افندی کا عہدہ ملا - ۱۱۰۸ھ/ ۱۶۸۷ء میں کوچک محمد چلبی اس کا جانشین مقرر ہوا - زِنْتہ کی لڑائی (۱۲ ستمبر ۱۶۹۷ء) کے بعد رامی محمد دوبارہ رئیس افندی ہو گیا اور کارلووتز Carlowitz کے معاهدۂ صلح میں، جو وکلاے مختار شریک تھے، ان میں ایک یه بھی تھا - اس صلح‌نامے کے مرتب کرنے سے اس نے 'ده ساله جنگ' کی تباہ کاریوں کا خاتمه کر دیا، مگر ساتھ ھی عثمانیوں کی فاتحانه قوت بھی ختم ہو کر رہ گئی (J. v. Hammer) - صلح کی گفت و شنید میں اس نے جو خدمات انجام دی تھیں ان کے صلے میں اسے ۱۱۱۴ھ / ۱۷۰۳ء میں تین تُغ والے پاشاؤں کا مرتبه اور وزیر قصر کا

عہدہ دیا گیا اور ۶ رمضان (۱۱۱۴ھ/۲۴ جنوری ۱۷۰۳ء کو وزیر اعظم دال طبان مصطفیٰ پاشا کی جگہ سلطنت کے سب سے بڑے منصب پر فائز ہوا ۔ اس نے اس عہدے پر رہ کر دیوانی کے انتظامات میں کامل اصلاح پر خاص توجہ مبذول کی، جس کی بدعنوانیوں سے اسے سلطنت کی سلامتی خطرے میں نظر آتی تھی (دیکھیے J. v. Hammer: G O R، ۷ : ۶۴) ۔ اس نے مشرقی اور مغربی علاقوں میں سرحدوں پر قلعوں کا بار کم کیا، عربوں کے خلاف فوجی پولیس تیار کی، خاص خاص جاگیروں کی آمدنی سے فوج کی تنخواہ کا قابل اطمینان انتظام کیا، نہریں بنوائیں، ویران مسجدوں کی مرمت کرا کے انہیں آباد کیا، حجاج کے قافلوں کی حفاظت اور ایشیائے کوچک کے تحفظ کی تدابیر کیں، ترکمان قبائل کو بسایا، سلانیک میں یہودی پارچہ بافوں اور بروسہ میں یونانی ریشم بافوں کو حکم دیا کہ ترکیہ میں یورپ سے درآمد ہونے والا سارا کپڑا آئندہ اپنے کارخانوں میں تیار کیا جائے (J. v. Hammer) ۔ اس طرح وہ نہایت مفید کاموں میں سرگرم رہا، مگر انہیں سرگرمیوں نے اسے جلد ہی رشک و حسد کا ہدف بنا دیا ۔ اس کا ایک خاص سبب یہ بھی تھا کہ رامی محمد پاشا صرف اہل قلم تھا، صاحب سیف نہ تھا ؛ چنانچہ وہ فوج میں، خصوصًا جاں نثاروں میں، قبولیت حاصل نہ کر سکا، جس کی وجہ سے بالآخر اس کے اقتدار کو زوال آیا (دیکھیے J. v. Hammer : G O R، ۷ : ۲۷) ۔ استانبول کی اس شورش میں، جو چار ہفتے جاری رہی، اور جس کا آغاز سلطان مصطفیٰ کی تخت نشینی کے ساتھ، اور خاتمہ اس کی معزولی (۹ ربیع الثانی ۱۱۱۵ھ/ ۲۲ اگست ۱۷۰۳ء) پر ہوا، رامی محمد پاشا کی عہدےداری بھی ختم ہوگئی ۔ وہ معزول و معتوب ہوا، مگر اسی سال اسے معافی مل گئی اور والی کے عہدے پر اس کا تقرر پہلے قبرص میں اور پھر مصر (اکتوبر ۱۷۰۴ء) میں ہو گیا اس کی یہ ولایت بھی اسی ناخوشگواری کے ساتھ ختم ہوئی جس بدمزگی سے وزارت عظمٰی کا خاتمہ ہوا تھا (قب J. v. Hammer : *G. O. R.*، ۷ : ۱۳۳ بہ تتبع رشید و *La Motraye*)۔ جمادی الاولی ۱۱۱۸ھ/ ستمبر ۱۷۰۶ء میں اسے برطرف کر دیا گیا اور جزیرہ رھوڈس بھیج دیا گیا، جہاں اس نے ذوالحجۃ ۱۱۱۹ھ / مارچ ۱۷۰۸ء میں طرح طرح کی ایذاؤں سے وفات پائی (دیکھیے J. v. Hammer : *G. O.R.*، ۷ : ۱۳۴) ۔ پاپائی سفیر ٹیلمان Talman کا قول نقل کرتا ہے کہ رامی محمد پاشا کو اعلٰی درجے کا صاحب طرز ادیب سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ اس کی سرکاری تحریروں (انشا) کے دو مجموعوں سے ظاہر ہے، جن کے منشآت تعداد میں ۱۴۰۰ سے کم نہ ہوں گے، اور جو اپنی صاف، سادہ اور اعلٰی طرز نگارش میں ممتاز ہیں (دیکھیے : مخطوطات ویانا Nat. Bibl. Nrs. ۲۹۶ و ۲۹۷، در G. Flugel : *Die arab. pers. u. türk. Hss.*، ۱ : ۲۷۱ ببعد) ۔ رامی محمد پاشا نے اپنا ایک دیوان بھی چھوڑا ہے، جس کے (اشعار کے) نمونے سالم کے مطبوعہ تذکرے میں ملتے ہیں (دیکھیے F. Babinger : *G. O. W.*، صفحہ ۲۲۷ ببعد، استانبول ۱۳۱۵ھ) ۔ اس کی شاعرانہ صلاحیتیں اس کے بیٹے عبداللہ رفعت (دیکھیے، بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری (۲ : ۱۸۷) کو ورثے میں ملی تھیں ۔ "تذکرجی" سالم [رک بآں] اس کا داماد تھا ۔

مآخذ : (۱) J. v. Hammer : *G O R*، ج ۷، بمواضع کثیرہ - بغاوت استانبول کی تاریخ محمد شفیق [رک بآں] نے لکھی تھی ؛ (۲) بروسلی محمد طاہر :

عثمانلی مؤلفلری، ۲ : ۱۸۶ ببعد ؛ (۳) سالم : تذکرہ، ص ۴۵۲ تا ۲۵۸ ؛ (۴) عثمان زادہ احمد تائب : حدیقة الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، آخری حصہ؛ (۵) احمد رسمی : خلیفة الرؤساء، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۴۷ ببعد ؛ (۶) سجلّ عثمانی، ۲ : ۳۶۷ ببعد ؛ (۷) *Geschichte der Osmanischen* : J. v. Hammer، *Dichtkunst*، ۴ : ۲۶ ببعد .

(FRANZ BABINGER)

راولپنڈی : پاکستان کے صوبۂ پنجاب کا ایک اہم شہر اور چھاؤنی، اسی نام کے ضلعے اور قسمت کا صدر مقام، عساکر پاکستان کا مرکز اور ۱۹۵۹ء سے پاکستان کا عارضی دارالحکومت، جو شاہراہ اعظم پر لاہور سے ۱۸۰ میل شمال مغرب میں اور پشاور سے ۸۰ میل مشرق و جنوب مشرق میں واقع ہے ۔ راولپنڈی (= راولوں کا ڈوں) کی وجۂ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں کسی زمانہ میں جوگیوں کے قبیلۂ راول کا بسایا ہوا ایک ڈوں آباد تھا ۔ چھاؤنی کے قریب بھی کسی پرانے شہر کے کچھ کھنڈر موجود ہیں، جو کننگھم Gen. Sir Alexander Cunningham، ناظم اعلٰی محکمۂ آثار قدیمہ (۱۸۷۰ تا ۱۸۸۳ء) کی رائے میں بھٹی قبیلے کے دارالحکومت گجنی پور کے آثار ہیں ۔ یہ شہر تاتاریوں کے حملوں میں اجڑ گیا تھا ۔ اس کے بعد گکھڑ سردار جھنڈے خان نے اسے دوبارہ بسایا ۔ اور اس کا نام پنڈی یا راولپنڈی رکھا ۔ ۱۷۶۵ء میں اس پر ایک سکھ سردار ملکا سنگھ نے قبضہ جما لیا اور جہلم اور شاہ پور کے تجارت پیشہ لوگوں کو یہاں لا کر آباد کیا ۔ آہستہ آہستہ اس قصبے کی اہمیت بڑھتی گئی ۔ انیسویں صدی کے اوائل میں افغانستان کے جلاوطن امیر شاہ شجاع اور اس کے بھائی شاہ زمان نے یہاں آ کر پناہ لی ۔ گجرات کی لڑائی کے بعد ۱۴ مارچ ۱۸۴۹ء کو چھتر سنگھ اور شیر سنگھ کی سکھ فوجوں نے بالآخر اسی مقام پر انگریزوں کے سامنے ہتیار ڈالنے کا اعلان کیا تھا ۔ اس طرح یہ علاقہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیر تسلط آ گیا ۔ برطانوی عہد حکومت میں یہاں فوجی مرکز قائم کرنے کے علاوہ اسے ضلع اور قسمت کا صدر مقام بنا دیا گیا ۔ دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے وقت اسے ہندوستان کی سب سے بڑی چھاؤنی کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی ۔ ۱۹۴۷ء میں حصول آزادی کے بعد یہ افواج پاکستان کا صدر مقام قرار پایا .

قیام پاکستان کے بعد شہر اور چھاؤنی کی آبادی اور رونق میں بہت اضافہ ہوا ۔ شہر کے شمال میں مری روڈ پر ایک اضافی شہر وجود میں آ چکا ہے اور اس سے آگے پاکستان کا دارالحکومت اسلام آباد تعمیر ہوا ہے (تفصیلات کے لیے رک بہ اسلام آباد) ۔ لیاقت باغ، ایوب نیشنل پارک اور راول ڈیم شہر کے قابل ذکر تفریحی مقامات ہیں ۔ راولپنڈی اس علاقے کا ایک اہم علمی اور صنعتی مرکز ہے ۔ یہاں تین ڈگری کالجوں کے علاوہ متعدد ثانوی اور اعلٰی ثانوی مدارس اور ایک پولی ٹیکنیک ادارہ بھی ہے ۔ صنعت کے اعتبار سے یہاں ایک بڑی ریلوے ورکشاپ کے علاوہ تیل صاف کرنے، لوہے کے کل پرزے بنانے، گیس تیار کرنے، خیمے بنانے، شراب کشید کرنے اور سوتی و ریشمی کپڑا بننے کے کارخانے کام کر رہے ہیں ۔ سنگ مرمر کی سلیں بنانے کی گھریلو صنعت بھی بڑی اہم ہے .

چک لالہ (چھاؤنی) میں ہوائی اڈہ موجود ہے .

ضلع راولپنڈی کا رقبہ ۲۰۲۲ مربّع میل اور آبادی ۱۱۳۷۰۸۵ (۱۹۶۱ء) ہے ۔ آب و ہوا

مجموعی طور پر صحت افزا ہے - میدانی علاقوں کے مقابلے میں یہاں سردیوں کا موسم طویل اور گرمیوں کا نسبةً مختصر هوتا ہے - بارش خاصی هوتی ہے (راولپنڈی میں ۳۶" اور پہاڑوں پر ۵۳" سالانه) - گیہوں، جو اور باجره یہاں کی بڑی فصلیں هیں - چونکه راولپنڈی شمال مغرب کے حمله آوروں کے راستے میں پڑتا ہے، اس لیے اس کی بیشتر تاریخ پنجاب [رکّ بآن] سے ملتی ہے - یه ضلع قدیم زمانے میں گندھارا کا حصه تھا - تاریخی اعتبار سے اس کی اهمیت مسلّم ہے - شہر کے شمال مغرب میں تقریبًا دس میل دور قدیم شہر ٹیکسلا کے کھنڈر هیں - بدھ دور کے آثار مانکیال میں هیں - اسی طرح ایک اور قدیم قصبے روات سے نو میل کے فاصلے پر حجری عہد کے بعض آثار ملے هیں (تفصیل کے لیے رکّ به پاکستان؛ پنجاب) - روات هی میں مشہور گکھڑ حکمران سلطان سارنگ کا مقبره واقع ہے .

قسمت راولپنڈی صوبۂ پنجاب کے شمال مغربی حصے پر مشتمل ہے، جس میں جہلم، گجرات، اٹک اور راولپنڈی کے اَضلاع شامل هیں - اس کا رقبه ۱۱۲۰۶ مربع میل اور آبادی ۳۹۷۹۱۳۹ (۱۹۶۱ء) ہے - علاقه نیم میدانی، نیم کوهستانی ہے، جسے کوهستان نمک دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے - جنوب مشرق میں گجرات کا ضلع زیادہ‌تر میدانی ہے اور باقی تینوں اضلاع سطح مرتفع پوٹھوهار میں واقع هیں - شمالی علاقه پہاڑی ہے - ان تمام اضلاع کے صدر مقامات شاهراه اعظم پر بارونق شہر هیں اور مغربی پاکستان ریلوے کے اهم سٹیشن هیں .

مآخذ : ''پاکستان'' اور ''پنجاب'' کے مآخذ میں دی هوئی کتابوں کے علاوه : (۱) *Imperial Gazetteer*، بذیل مادّه ؛ (۲) I. H. Marshal : *Archaelogical Discoveries at Taxila*، ۱۹۱۳ء ؛ (۳) وهی مصنف : *To Taxila*، ۱۹۱۸ء؛ (۴) *Rawalpindi Distt. Gazetteer*، ۱۹۰۷ء ؛ (۵) A. H. Rose : *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and NWFP*، ۱۹۱۹ء ؛ (۶) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۶۹ء، بذیل مادّه ؛ (۶) اُرْدُو، طبع لائڈن، بار اول، بذیل مادّه ؛ (۷) *Pakistan year Book 1969*، مطبوعه کراچی .

[اداره]

⊗ **الراوَنْدِی : رکّ به ابن الرّاوَنْدی .**

* **راهِب :** (ع، جمع : رُهْبان، رَهَابِین، رَهَابِنَه)، بمعنی سادھو، زاهد، تارک الدنیا ؛ اسلام سے پہلے کی شاعری اور قرآن اور حدیث راهب کی شخصیت سے آشنا ہے - زمانۂ جاهلیت کے شعرا راهب کا ذکر کرتے هیں جس کے صومعه (عبادت گاه) کی روشنی رات کے وقت مسافر کو دور سے نظر آتی تھی اور اس کے سامنے ملجا و ماوٰی کا تصور لے آتی تھی .

قرآن مجیدمیں راهب اور قِسّیس، اور بعض اوقات اَحْبار کا لفظ آیا ہے، ان الفاظ سے عیسائیوں کے مذهبی پیشوا مراد هیں - ایک مقام پر یه کہا گیا ہے که رِبّی (قرآنی لفظ رِبّیون، ربّی کی جمع) یعنی یہودیوں کے علما اور راهب دوسروں کی کمائی پر بسر کرتے هیں (۹ [توبه] : ۳۴) اور یه که عیسائیوں نے خدا کے بجائے اپنے اَحْبار اور راهبوں نیزمسیح ابن مریم[۴] کو اپنا مالک و خدا سمجھ لیا ہے (۹ [توبه] : ۳۱) - ایک موقع پر عیسائیوں کی اس بات پر تعریف کی گئی ہے که وه اپنے هم عقیده بھائیوں سے محبت کرتے هیں، اور [illegible] ہے که ان کے درمیان مذهبی پیشوا اور راهب هیں (۹ [توبه] : ۸۲) - حدیث میں راهب کا لفظ اکثر قصص الانبیاء، (قبّ البخاری، کتاب الانبیاء باب ۴۵؛ مسلم : کتاب الزهد، ترجمه ۳۷؛ کتاب التوبة ترجمه

۳۰۶ ۲:۳۰۷؛ الترمذی: باب تفسیر، سورة ۸۵، ترجمہ ۲؛ باب مناقب، ترجمہ ۳؛ النَّسَائی: باب مساجد، ترجمہ ۱۱؛ ابن ماجہ : باب فتن، ترجمہ ۲۳؛ الدارمی : فَضَائل القرآن، ترجمہ ۱۶؛ احمد بن حنبل، ۱: ۳۶۱ و ۲ : ۳۴۴ و ۳ : ۳۷، ۳۲۷ و ۵ : ۳ و ۶ : ۱۷) کی نوعیت کے قصوں میں وارد ھوا ھے .

اس حقیقت سے کہ قرون اولی کی اسلامی تصانیف میں مختلف پرھیزگار افراد کے لیے راھب کا لفظ استعمال ھوا ھے یہ پتا چلتا ھے کہ اس کی نسبت کسی طرح کی کراھت یا تنفر کا اظہار نہیں کیا جاتا تھا؛ [رک بہ رَھْبَانِیَّة] .

مآخذ : دیکھیے بذیل رھبانیہ .

(A. J. Wensinck).

⊛ **رائٹ : ولیم رائٹ** William Wright، انیسویں صدی عیسوی کے انگلستان کا ایک ممتاز عربی‌دان مستشرق، جو اپنے زمانے میں اور اپنے ملک میں سامی زبانوں اور خصوصاً عربی میں مستند تسلیم کیا جاتا تھا - رائٹ کا والد ایسٹ انڈیا کمپنی کا ایک افسر تھا - رائٹ کی پیدائش اور ابتدائی پرورش بنگال میں ھوئی تھی - اس کی والدہ مشرقی زبانوں میں سے فارسی وغیرہ میں درک رکھتی تھی - اس نے اپنے بیٹے کو بھی مشرقی زبانوں کی تحصیل کی ترغیب دی - رائٹ نے سب سے پہلے سکاٹ لینڈ میں سینٹ اینڈریوز یونیورسٹی میں تعلیم پائی، پھر جرمنی میں شہر ہالے Halle کی یونیورسٹی میں پروفیسر روئیڈیگر سے استفادہ کیا؛ بعد ازاں لائڈن میں پروفیسر ڈوزی سے اکتساب فیض کیا اور وھیں سے ڈاکٹریٹ کی - لنڈن اور ڈبلن کی یونیورسٹیوں کی ملازمت کے بعد وہ ۱۸۷۰ء میں کیمبرج میں عربی کا پروفیسر مقرر ھوا اور اپنی وفات (۱۸۸۹ء) تک اسی عہدے پر فائز رھا .

رائٹ کی علمی زندگی کا آغاز ابن جبیرالاندلسی کے سفرنامہ کی تدوین سے ھوتا ھے ، جو چھٹی صدی ھجری میں عالم اسلام کی تمدنی، اجتماعی اور علمی حالت کے متعلق اول درجے کی قیمتی دستاویز تسلیم کی گئی ھے - پھر اس نے المبرد کی کتاب الکامل فی الادب کو بڑی محنت سے ایڈٹ کیا - یہ بھی بڑے معرکے کا کام تھا، کیونکہ اس کتاب میں سیکڑوں ادبی، نحوی اور تاریخی مسائل کا ذکر آتا ھے اور ان مباحث سے عہدہ برا ھونے کے لیے محقق کے لیے ضروری تھا کہ وہ عربی زبان اور اس کے غوامض سے پوری واقفیت رکھتا ھو - رائٹ کی سب سے زیادہ مشہور اور متداول کتاب عربی زبان کی صرف و نحو (*Arabic Grammar*) ھے، جو کیمبرج یونیورسٹی پریس کی طرف سے دو جلدوں میں کئی مرتبہ شائع ھو چکی ھے اور اب تک انگریزی زبان میں عربی کی جامع اور مستند قواعد سمجھی جاتی ھے - اس کے علاوہ رائٹ نے سامی زبانوں کی تقابلی قواعد بھی لکھی تھی، جسے مؤلف کی وفات کے بعد اس کے جانشین پروفیسر رابرٹسن سمتھ نے ترمیم و اضافہ کے بعد شائع کیا .

پروفیسر رائٹ نے اپنے علم و فضل کی بدولت بالآخر بین الاقوامی شہرت حاصل کر لی تھی اور یورپ کی متعدد علمی مجالس نے اسے اپنا رکن منتخب کر لیا تھا - وہ دیگر فضلا کے ساتھ تعاون کرنے اور نوجوانوں کی رھنمائی کرنے کے باعث علمی دنیا میں بنظر احترام و استحسان دیکھا جاتا تھا .

مآخذ : (۱) نجیب العقیقی : المستشرقون، قاھرہ ۱۹۶۵ء؛ (۲) A. J. Arberry, *Cambridge School of Arabic*، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۴۸ء، ص ۲۵ تا ۲۷ : (۳) J. Fück : *Die Arabischen Studien in*

Europa، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۰۶ تا ۲۰۹ .

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ **رأی** : (ع)، بمعنی نظر، علم، اعتقاد، ظن وغیرہ (دیکھیے لسان، بذیل مادّہ) ۔ امام راغب نے کہا ہے : الرأی اعتقاد النّفس احد النقیضین عن غلبة الظنّ (=دو نقیضوں میں سے کسی ایک کے حق میں ظن کی ترجیح) ۔ قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے قریب قریب کے اشتقاقات موجود ہیں .

اصطلاح میں قیاس [رک بآن] اور رأی (=اجتہاد) باہم مترادف ہیں، مگر زیادہ محتاط اور اصولی استعمال میں ہر رأی کو قیاس نہیں کہا جا سکتا، اگرچہ ہر قیاس ایک طرح کی رأی ہے ۔ شروع شروع میں رأی کا لفظ قیاس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا رہا، مگر آگے چل کر (اور اکثر بطور مذمّت) اس کے معنی صرف استدلال عقلی یا تمثیل کے لیے جانے لگے .

اسلامی شریعت کے فقہی ارتقا میں ایک زمانہ ایسا آیا جس میں نئے معاشرتی حالات کے تحت نئے مسائل کے بارے میں فیصلوں کی ضرورت پڑی ۔ صحابہؓ و تابعینؒ جب کتاب و سنت میں کوئی واضح حکم نہیں پاتے تھے تو مجبورا نظائر سابقہ کی بنا پر اپنی رأی استعمال کرتے تھے ۔ ان کے نزدیک رأی کے معنی یہ تھے کہ کسی متشابہ معاملے میں دین کے قواعد عامہ پر قیاس کرکے کوئی حکم دیا جائے ۔ اس سلسلے میں حضرت معاذؓ بن جبل سے متعلق ایک حدیث کا حوالہ دیا جاتا ہے : آپؐ نے معاذؓ بن جبل کو یمن کا قاضی مقرر کرتے وقت پوچھا : ''اگر کوئی مسئلہ فیصلے کے لیے تمہارے سامنے آئے تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے ؟'' معاذؓ نے جواب دیا : ''کتاب اللہ کے مطابق ۔'' آپؐ نے پوچھا : ''اگر کتاب اللہ میں اس کا جواب نہ ملے تو ؟'' معاذؓ نے جواب دیا: ''سنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ و سلّم کے مطابق''۔ آپؐ نے پوچھا: ''اگر تم اس کا جواب نہ کتاب اللہ میں پاؤ اور نہ ہی سنت رسول اللہ میں تو ؟'' معاذؓ نے جواب دیا : ''اس وقت میں بلا تأمل اپنی رأی سے فیصلہ کروں گا''۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے معاذؓ کے سینے کو تھپک کر فرمایا : ''الحمد للہ کہ اللہ نے رسول اللہؐ کے رسول سے وہی جواب دلایا جو رسول اللہ کی مرضی کے مطابق ہے'' (الترمذی، کتاب الاحکام، باب ۳؛ ابوداؤد، کتاب الاقضیہ، باب ۱۱؛ الدارمی، مقدمہ، ۲۰؛ احمد بن حنبل، ۵ : ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۲) .

رأی (قیاس) کے حامی اسی حدیث سے استفادہ کرتے ہیں ۔ ابتدا میں یہ معاملہ سادہ تھا، مگر آگے چل کر حدیث کے درس و تدریس (اور اعتصام بالحدیث) کے سلسلے میں دو گروہ پیدا ہو گئے : ایک وہ جس کا کام حدیثوں اور روایتوں کو جمع کرنا تھا ۔ یعنی اہل الحدیث، جنہیں اہل الحجاز بھی کہا جاتا ہے) اور یہ لوگ حدیث سے من حیث الروایة بحث کرتے تھے : دوسرا گروہ حدیثوں سے استنباط احکام و استخراج مسائل بھی کرتا تھا اور جب کوئی نص نہیں ملتی تھی، یعنی کتاب و سنت میں کوئی واضح احکام نہیں ملتے تھے تو وہ قیاس یا رأی سے کام لیتے تھے (انہیں عرف عام میں اہل العراق بھی کہتے ہیں) .

یہ دوسرا گروہ مجتہد یا اہل الرأی کہلایا ۔ یوں عام شہرت کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقا کو اہل الرأی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، مگر امر واقعہ یہ ہے کہ اپنے اپنے انداز میں اور اپنی اپنی حدوں میں اور مختلف ناموں سے بعض دوسرے مجتہدین کبار بھی رأی کا استعمال کرتے تھے ۔ اس ابتدائی دور میں ان میں

امام مالکؒ، سفیان الثوریؒ اور الاوزاعیؒ جیسے مجتہدین کبار بھی شامل تھے ۔

ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے کتاب المعارف میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقا کے علاوہ اهل الرأی میں علماے کبار ابن ابی لیلی، ربیعة الرأی اور مالک بن انس (صلاح عامه) کا بھی ذکر کیا ہے، اگرچہ ان میں سے بعض کبار محدثین میں شمار ہوتے ہیں ۔

الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں خصوصیت سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقا کو اهل الرأی کہا ہے اور امام مالکؒ اور ان کے رفقا کو اگرچہ اصحاب الحدیث میں شمار کیا ہے (ص ۶ ۲)، لیکن انھیں استصلاح (جو رأی کی ایک نوع ہے) کا عامل بتایا ہے (مطبوعه یورپ، ص ۹) ۔ حقیقت یہ ہے کہ نئی ضرورتوں کے تحت تشریح کے لیے، کسی نہ کسی طور، چاروں ائمه نے بعض کم و بیش پابندیوں کے ساتھ قیاس (رأی) کا استعمال کیا ہے ۔ پابندی کی ضرورت اس وجه سے پیش آئی کہ اصولاً مجتہدین حتی الامکان کتاب اور سنت ہی کو مدار کار بنائیں اور محض ذاتی رائے سے، جس میں کوئی اصل معین یا اصل عامه موجود نہ ہو، احتراز کریں ۔ یہ دراصل دین کو انتشار سے بچانے اور شریعت کو دین کے اصل سرچشموں سے لازماً وابستہ رکھنے کے لیے تھا ۔ اسی لیے اهل الحدیث اس بارے میں شدید احتیاط کے قائل تھے بلکہ شریعت اسلامی نے رأی سے پہلے ایک اور اصول کو بھی مقدم رکھا ہے ۔ ۔ ۔ اور وہ ہے اجماع اور معمولات صالحین پر عمل کا اصول ۔ رأی اس کے بعد آتی ہے ۔ اس ساری احتیاط کے باوجود انسانی زندگی کی گونا گوں پیچیدگیوں اور تمدن کی بے کراں وسعتوں کی وجه سے مجتہدین اور قاضیوں کے سامنے ہر نوع کے مسائل آتے تھے جن کے لیے کوئی نظیر (معین اصل) یا قریب قریب کی مشابه صورت حال (اصل عامه) موجود نہ ہوتی تھی ۔ اس صورت میں فقہا روح شریعت کے مطابق فیصلے صادر کرنے پر مجبور تھے ۔ اگرچہ اس وسعت کے مخالفوں کو دیانت داری سے یہ اصرار تھا کہ ہر حال میں کتاب و سنت ہی سے فیصلے حاصل کیے جائیں ۔ اس سے مجتہدین کو انکار نہ تھا، مگر انسانی صورت حال کے تنوعات کے پیش نظر وہ بھی مجبور ہو جاتے تھے کیونکہ بہت سی صورتیں ایسی نکل آتی تھیں جن کے بارے میں کتاب و سنت سے واضح رہنمائی نہ ملتی تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ بھی قیاس کی کسی نہ کسی شکل کو اختیار کرنے پر مجبور ہوے ۔ ۔ ۔ بلکہ بڑی محدود صورت میں امام احمد بن حنبلؒ بھی ۔ اگرچہ وہ امام شافعیؒ ہی کی طرح تمسک بالحدیث کے اس دور میں پر زور مؤید تھے ۔

رأی (= قیاس) کی واضح مخالفت ظاهریه، متکلمین اور اکثر شیعه (امامیه) نے اپنی اپنی وجوہ سے کی ۔ باقی بڑی کثیر تعداد نے، اپنی اپنی سرحد کے اندر قیاس (رأی) کو تشریح کی ایک اہم اصل قرار دیا ۔ اس موقع پر رأی کے اصول سے متعلق مختلف اصطلاحات قابل تشریح معلوم ہوتی ہیں ۔

اصولی اور اصطلاحی طور پر قیاس اور رأی میں فرق ہے ۔ قیاس سے مراد قرآن مجید، سنت اور اجماع سے کسی حکم کو مشابہت کی دلیل پر یا علت غائی کے اشتراک کی وجه سے مستخرج کرنا ہے ۔ رأی، فقیه کا انفرادی عقلی استدلال ہے، لیکن وہ کسی نص صریح کے مخالف ہرگز نہیں ہوتا ؛ اگر مخالف ہو تو اسے رأی باطل کہتے ہیں، جس کے مطابق نہ تو کوئی فتوی دیا جا سکتا ہے اور نہ اس کے اتباع کا کسی سے مطالبه کیا جا سکتا

ہے (اعلام الموقعین، ۱ : ۵۵)؛ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقا، جو اصحاب الرّأی [رکّ بآن] کہلاتے ہیں - ضعیف حدیث کو بھی رأی پر مقدم سمجھتے تھے (اعلام الموقعین، ۱ : ۶۴) .

استحسان : یہ قیاس کی ایک قسم ہے، جسے قیاس خفی کہتے ہیں اور اس سے مراد ایک ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کر سکتا (دیکھیے السرخسی : المبسوط، ۱۰ : ۱۴۵؛ المحمصانی : فلسفۃالتشریع فی‌الاسلام، اردو ترجمہ، ص ۱۳۶) - اسے استحباب بھی کہتے ہیں (دیکھیے شاخت، ص۹۸) - اس دلیل شرعی کو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقا نے استعمال کیا اور امام شافعیؒ اور ان کے رفقا نے اس کی شدید مخالفت کی [رکّ بہ استحسان] .

استصلاح (مصالح عامہ) : استحسان کی طرح اس دلیل شرعی کا دار و مدار بھی قیاس خفی پر ہے اور یہ استحسان سے ملتی جلتی ہے - اس کی اساس اس کلیے پر ہے کہ شریعت اسلامیہ سر تا سر مصلحت ہے - اس سے مراد یہ ہے کہ مصالح عامہ کے پیش نظر قیاس ظاہر کو ترک کر دیا جائے - اس دلیل شرعی کو امام مالکؒ اور ان کے رفقا نے اختیار کیا (تفصیل کے لیے رکّ بہ استصلاح) .

مآخذ : ابن القیّم : اعلام الموقعین، ۱ : ۵۵ بعد؛ (۲) ابن قتیبہ : کتاب المعارف، ص ۲۴۸ تا ۲۵۱؛ (۳) الخوارزمی : مفاتیح العلوم، ص ۹، ۲۸؛ (۴) الشاطبی : الاعتصام، ۲ : ۲۸۱ بعد : (۵) امام شافعیؒ : رسالہ : بالخصوص باب الاستحسان، ص ۵۰۳ بعد؛ (۶) السرخسی : المبسوط، ۱۰ : ۱۴۵ بعد؛ (۷) الآمدی : الاحکام، ۴ : ۲۰۹ تا ۲۱۸ و بمدد اشاریہ : (۸) شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ، اردو ترجمہ، ۱ : ۴۳۶ بعد، بالخصوص ص ۵۴۷ بعد : (۹) عبدالرحیم : *Muhammadan Jurisprudence*، ص ۱۳۷ بعد : (۱۰) Schacht : *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، ص ۹۸ تا ۱۳۲ : (۱۱) محمد ابو زھرۃ : امام ابو حنیفہ، اردو ترجمہ، ص ۱۶۸ تا ۱۸۳ : (۱۲) المحمصانی: فلسفۃالتشریع‌الاسلام، اردو ترجمہ، ص ۱۸۳ تا ۲۱۲ : (۱۳) محمد الخضری : تاریخ الفقہ الاسلامی، اردو ترجمہ، بمدد اشاریہ : نیز رکّ بہ استحسان : استصلاح : اصحاب الرّأی : اہل الحدیث : قیاس : فقہ (اصول) : ابو حنیفہؒ : احمدؒ بن حنبل : مالکؒ بن انس : الشافعیؒ .

[ادارہ]

ربا : رکّ بہ ربو .

رَباب : (ع)، جس سے قدیم ولایتی سارنگی (viol) یا ہر ایسا تار والا ساز مراد ہے جسے کمان (قوس یا گز) کے ساتھ بجایا جاتا ہے - اس لفظ کے مأخذ کی تشریح مختلف طریقوں سے کی گئی ہے : (ا) یہ عبرانی لفظ لَآبَبْ سے نکلا ہے (ل بعض اوقات ر سے بدل جایا کرتا ہے)؛ (ب) یہ فارسی لفظ رُباب سے نکلا ہے، جس کی اصل ''رواوہ'' [اور بقول بعض روادہ، دیکھیے فرہنگ آنند راج، بذیل رباب] ہے، جسے مضراب یا انگلیوں سے بجاتے تھے؛ (ج) عربی مادہ ر ب ب سے رباب بنا - رَبَّ کے معنی ہیں جمع کرنا (جَمْعَہ = جمع کیا اس نے یا اجزا کو اکٹھا کیا اس نے) ان تینوں میں سے پہلا مأخذ بعید ہے؛ دوسرا کچھ بر محل معلوم ہوتا ہے، اگرچہ محض نام کی مشابہت کو سوچے سمجھے بغیر قبول نہیں کر لینا چاہیے - اکثر کہا گیا ہے کہ عرب خود تسلیم کرتے ہیں کہ رَباب انہوں نے اہل ایران سے لیا ہے اور اسی کے ساتھ بجانے والے گز کے لیے کمان کا لفظ بھی مستعار لیا؛ لیکن اس بیان کا ثبوت کہیں نہیں ملتا - جہاں تک کہ راقم مقالہ کو علم ہے، کسی عرب مصنف نے اس قسم کے بیان کو تسلیم نہیں کیا

اور نہ عربوں ھی نے لفظ کمان کو اپنے ھاں رائج کیا ۔ اس لیے کہ (گز کے لیے) ان کی زبان کا اپنا لفظ قوس موجود ھے، جو کفایت کرتا ھے ۔ یہ صحیح ھے کہ مفاتیح العلوم (دسویں صدی عیسوی) ص ۲۳۷ میں درج ھے کہ الرباب کو اھل ایران و خراسان سب جانتے ھیں، لیکن اس مصنف نے اپنی کتاب ایران (خراسان) ھی میں مرتب کی ھے اور الفارابی ھمیں بتاتا ھے کہ بلاد عرب میں رباب کو سب جانتے تھے ۔ اس دعوے کے خلاف کہ عربوں نے رباب کو ایران سے اخذ کیا، ایک دلیل یہ ھے کہ ایرانی فن کار رباب کو ھمیشہ مضراب سے بجاتے تھے نہ کہ گز سے تاھم ممکن ھے کہ عربوں نے یہ مضرابی ساز ایران سے اخذ کر کے، اسے گز سے بجانے کے مطابق ڈھال لیا ھو ۔ اس کے برعکس رباب کا اشتقاق عربی مادّہ ر ب ب سے زیادہ قرین قیاس اور قابل قبول معلوم ھوتا ھے ۔ اصوات موسیقی کے عرب علما یہ امر واضح کرتے ھیں کہ مضراب سے بجنے والے سازوں، مثلاً عود، طنبور وغیرہ، میں سے منفصل سر (ٹکڑے ٹکڑے ھو کر) نکلتے ھیں، لیکن جو ساز گز سے بجتے ھیں مثلاً رباب، ان کے سر مربوط ھوتے ھیں ۔ گز کے استعمال ھی سے چھوٹے چھوٹے سر مرتب اور مجتمع ھو کر واحد مسلسل سر بن گئے ۔ لہٰذا رباب کی اصطلاح کا اطلاق قدیم تار والے ساز (ولایتی سارنگی) پر کیا گیا (دیکھیے فارمر : *Studies*، ۱ : ۹۹) ۔

لسان العرب (۷۱۱ھ) میں رباب کا ذکر نہیں حالانکہ بغداد کا ممدود بن عبداللہ الواسطی الربّابی مشہور موسیقی دان تھا اور رباب بجانے کا ماھر تھا اس کی وفات ۹۳۶ء میں ھوئی البتہ صاحب تاج العروس (۱۲۰۵ھ) نے یہ نام درج کیا ھے، اسی طرح الجاحظ (م ۸۶۸ء) کے مجموعۃ الرسائل میں اس کا ذکر آیا ھے، لیکن ھم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ اس سے کون سا رباب مراد ھے، مضراب سے بجنے والا رباب یا گز سے بجنے والا، بہر حال اس وقت بھی یہ ساز اساطیری روایات کا حامل تھا ۔ کتاب کشف الھموم (پندرھویں ۔ سولھویں صدی عیسوی) ورق ۲۶۳ (حوالہ در مآخذ) کی رو سے، یہ ساز سب سے پہلے قبیلہ بنو طیّ کی ایک خاتون کے ھاتھوں میں دیکھا گیا تھا ۔ ترکی روایت کی رو سے اس ساز کو عبداللہ فاریابی (اولیا چلبی، ۱/۲ : ۲۲۶، ۲۳۴) نے ایجاد کیا تھا ۔ ایک اندلسی کہانی یہ ھے کہ جزیرہ نماے آئی بیریا (ھسپانیہ و پرتگال) میں ایجاد ھوا (Delphin و Guin : *Notes sur la poësie et la musique arabes*، ص ۵۹) ۔ اگر قدیم سارنگی کی ساخت کی وہ شہادت تسلیم کر لی جائے جو آٹھویں یا نویں صدی عیسوی سے متعلق درج ذیل ھے پھر بھی یقینی امر یہی ھے کہ گز کے استعمال کا سب سے ابتدائی ادبی ثبوت عربی مآخذ ھی سے ملتا ھے، مثلاً الفارابی (م ۹۵۰)؛ اخوان الصّفاء (دسویں صدی عیسوی)؛ ابن سینا (م ۱۰۳۷ء) اور ابن زَیْلَہ (م ۱۰۴۸ء) ھیں ۔ ھم نے اس امر کو ایک دوسرے مقام پر شرح و بسط کے ساتھ واضح کیا ھے (*Stud*، ۱ : ۱۰۱ تا ۱۰۵) ۔

اھل اسلام قدیم سارنگی (viol) کی سات جدا جدا اقسام سے آشنا تھے : (۱) مستطیل (اور مربع) سارنگی؛ (۲) گول سارنگی؛ (۳) کشتی نما؛ (۴) امرودی؛ (۵) نیم کرہ دار؛ (۶) طنبوری (the Pandore Viol)؛ (۷) کھلی پیٹی کی سارنگی (The Open Chest Viol) ۔

مستطیل (اور مربع) سارنگی : یہ کم و بیش مستطیل چوبی چوکھٹے کی بنی ھوتی ھے ۔ اس کے چہرے (وجہ) اور پشت (ظہر) پر ایک جھلی

(جِلدة) منڈھی ہوتی ہے ۔ اس کی بیلن نما گردن (عُنُق) چوبی ہوتی ہے ۔ اور نیچے کا پایه (رِجْل) آھنی ۔ اس میں ایک یا دو تار (اَوْتار واحد وَتَر) گھوڑے کے بالوں کے ہوتے ہیں ۔ الخلیل (م ۷۹۱ع) کا قول ہے که قدیم عرب اپنے اشعار صوت رباب پر گایا کرتے تھے (فارمر : *Stud.*، ۱ : ۱۰۰) ۔ کشفُ الهموم (ورق ۲۶۷) میں مرقوم ہے که جاھلیت میں اس ساز سے قصائد اور سوزخوانی کے وقت کام لیا جاتا تھا اور جاھلی رباب غالبًا اسی مستطیل شکل کا تھا ۔ لین Lane بھی اپنی قاموس، ص ۱۰۰۵ میں یہی رائے ظاھر کرتا ہے؛ ابن غَیْبی (م ۱۴۳۵ع) بیان کرتا ہے که یه بدوی سارنگی مستطیل (اور مربع) تھی ۔ اس کی پشت پر سامنے کی طرف جھلّی منڈھی ہوتی تھی اور اس پر گھوڑے کے بالوں کا ایک ہی تار ہوتا تھا (ورق ۷۸ ب) ۔ نیبور Niebuhr (۱ : ۱۴۴) رقم طراز ہے که یه ساز اٹھارھویں صدی عیسوی میں بھی مربع ہی کہلاتا تھا ۔ قُصَیر عَمْرَة (Musil، لوحه ۳۴) کی تَرْ استرکاری کی نقاشی (frescoes) میں یه ساز یقیناً مستطیل شکل کا ہے، لیکن گز کے بجائے اسے انگلیوں سے چھیڑا جا رہا ہے؛ زمانه حال میں بھی بدویوں میں رباب کو انگلیوں اور گز دونوں طریقوں سے بجانے کا رواج ہے (Crichton، ۲ : ۳۸۰؛ برک ھارٹ Burkhardt : *Bedouins*، ص ۳۴ اور اسی مصنف کی کتاب *Travels*، ۱ : ۳۸۹ اور برٹن Burton : *Personal Narrative*، ۳ : ۷۶) ۔ نیبور (لوحه ۲۶) نے دو تار کی مستطیل (مربع) سارنگی کی تصویر بنائی ہے ۔ اگرچه وہ یه بھی کہتا ہے که اس نے قاھرہ میں ایک ہی تار کی سارنگی دیکھی تھی ۔ ولوتو Villoteau (ص ۲۲۷ تا ۲۷۴، ۹۱۳ تا ۹۱۸) ان دونوں سازوں کا فرق یه بتاتا ہے که مصر میں شاعروں کا ایک تار کا رباب موسوم به ''رباب الشاعر'' ہوتا تھا ۔ اور رَبابُ المُغَنّی (گویّوں کے ساز) میں دو تار لگے ہوتے تھے ۔ لین نے (*Mod. Egypt*، باب ۱۸ اور ۲۱) میں بھی ان سازوں کا ذکر کیا ہے ۔ یه ساز کسی محفل غناء میں سازندوں کے طائفے کے آلات موسیقی کا جزو کبھی نہیں ہوے؛ انھیں تو صرف عوام ہی استعمال کرتے تھے ۔ اس نوع کے ساز کی اور تصویروں کے لیے دیکھیے Fétis (*Hist.*، ۲ : ۱۴۵) Engel (*Catalogue*، ص ۲۱۱؛ *Researches*، ص ۸۸) Chouquet، ص ۲۰۴؛ Saches (*Reallex*، ص ۳۱۷) ۔ اس ساز کے کئی اصل نمونے عجائب گھروں میں موجود ہیں، مثلاً برسلز (عدد ۳۸۲) اور نیویارک (عدد ۲۴۲ و ۳۹۱) .

۲ ۔ مدوّر سارنگی (Viol) : اس شکل کا جدید ساز ایک گول چوبی حلقه یا چوڑے آھنی کڑچھے کے مانند بنا ہوتا ہے ۔ اس کے سامنے کے رخ، اور کبھی پشت پر بھی جھلّی منڈھی ہوتی ہے ۔ اس کا پایه نہیں ہوتا ۔ عربی ادب میں اس قسم کے ساز کا کوئی خاص حواله کہیں موجود نہیں اور نه اٹھارھویں صدی عیسوی سے قبل کے کسی تصویری مجسّمے کے ذریعے اس کے وجود کا ثبوت ملتا ہے ۔ اس صدی میں نیبور نے (۱ : ۱۴۴، لوحه G ۲۶) اس کا ایک حواله دیا ہے ۔ اس نے یه ساز بصرہ میں دیکھا تھا ۔ اور اس پر صرف ایک ہی تار پیوست تھا ۔ اب بھی یه ساز فلسطین کے عوام میں مروّج ہے، (دیکھیے Sachsse، ص ۳۰ و ۴۰، لوحه ۳ و ۱۷) اور بلاد مغرب (مراکش وغیرہ) میں (Chottin، ص ۵۰) بھی پایا جاتا ہے، جہاں اسے رَباب یا رِباب کہتے ہیں ۔ اس ساز کی اور تصویریں لاویناک Lavignac (ص ۲۹۰۷ و Chottin، لوحه ۶) پر دیکھیے .

۳ ـ کشتی نما سارنگی: اس شکل کا ساز بلاد مغرب تک ہی محدود ہے ـ لکڑی کے ایک ٹکڑے کو کھود کر کشتی کی شکل میں کھوکھلا کر لیتے ہیں ـ اس کی پیٹی (صدر) دھات کی چادر یا لکڑی کے پتلے پترے سے ڈھکی ہوتی ہے، گل بوٹے (نُوّارات) سے مزین، اور نچلے حصے پر جھلّی منڈھی ہوتی ہے۔ اس کا سرا (راس) ساز کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے ـ اس میں عام طور پر دو تار لگے ہوتے ہیں ـ معلوم ہوتا ہے کہ عرب اور اندلسی مور (Moors) جب سے اس جزیرہ نما میں آئے تب سے اسے استعمال میں لاتے رہے ہیں ـ دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی کے اندلسی مصنف ابوبکر یحیٰی بن ہُذَیل (دیکھیے الشّلاحی، ورق ۱۵) اور ابن حزم (دیکھیے محمد بن اسمٰعیل، ص ۳۷۴) نے اس ساز کی تعریف کی ہے ـ بلا شبہہ ان کی مراد یا تو اس ساز سے ہے، یا امرودی سارنگی سے (دیکھیے سطور ذیل، عدد ۴)، کیونکہ *Glossarium Latino-Arabicum* (گیارھویں صدی عیسوی) میں رباب کی تفسیر Lira dicta a varietate سے کی گئی ہے ـ اگر ہمارے ہاں اس سارنگی کی مجسم شبیہ عربی اور موروں کے مآخذ میں نہیں ملتی تو بھی یقینی طور پر اہل اندلس کے ہاں یہ ساز موجود تھا، کیونکہ *Cantigas de Santa Maria* (دسویں صدی عیسوی) کے سازوں کے خد و خال صاف طور پر مشرقی خد و خال ہیں، دیکھیے Riano، ص ۱۲۹ اور Ribera (لوحہ: ۱۱)، ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) نے اس قسم کی سب سے پہلی سارنگی کا مختصر سا حال بیان کیا ہے، (مقدمہ، طبع قاترمیئر، ۱۷ : ۳۵۴)۔ عبدالرحمٰن الفاسی (حدود ۱۶۵۰ء) کے زمانے میں پہلی مرتبہ اس ساز کی غنائی تفصیل کا ذکر ملتا ہے (*J.R.A.S*، ۱۹۳۱ء، ص ۳۶۶)۔ یورپی سیّاح Addison، Windhus، Höst اور Shaw بیان کرتے ہیں کہ یہ ساز بلاد مغرب میں مقبول عام تھا اور فی زمانہ نغمہ و سرود کے جلسوں میں اس ساز کو بڑی اہمیت حاصل ہے ـ ہوسٹ نے مشرقی ذرائع سے اس ساز کا نقشہ سب سے پہلے کھینچا (لوحہ ۳۱ : ۲) ـ انیسویں صدی عیسوی میں اس ساز کی جو کیفیت ہے اس کا حال F. Salvader-Daniel (ص ۸۰) نے بیان کیا ہے، اس کے خاکے کے لیے Christianowitch، لوحہ ۱، ملاحظہ ہو ـ اس قسم کے سازوں اور ان کے سازندوں کے خاکے الحَفْنی (لوحہ ۳۴، ۳۹ تا ۵۲) پر ملیں گے؛ نیز Mahillon، ۱ : ۴۱۶ تا ۴۱۷؛ Fétis : *Hist*، ۲ : ۱۴۶؛ Engel : *Cat*، ص ۱۴۳)؛ Chouquet، ص ۲۰۵؛ Sachs : *Reallex*، ص ۳۱۷ وغیرہ ـ شمالی ہند (پاکستان) کی سارنگی کا حال Lavignac (ص ۳۵۰) اور Fétis (۲ : ۲۹۸) پر ملاحظہ کیجیے.

۴ـ امرودی سارنگی: اس ساز کا سب سے پہلا عربی حوالہ ابن خُرّداذبہ (م حدود ۹۱۲ء) کے ہاں ملتا ہے ـ وہ خلیفہ المعتمد (م ۸۹۳ء) سے کہتا ہے کہ رومیوں کے ہاں پانچ تاروں کا ایک چوبی ساز ''لُورا'' رائج تھا، جو ہو بہو عربوں کا رباب تھا (المسعودی: مروج، ۸ : ۹۱)۔ اس ساز کو مشہور صندوقچۂ کاران (Carrand Casket) میں شناخت کیا جا سکتا ہے، جو شہر فلورنس میں ہے، اور جو نویں صدی عیسوی میں ہم تک پہنچا ہے (*L'Arte*، ۱۸۹۶ء، ص ۲۴) ـ شہر پَلَرمو (اٹلی) کے پلاتینی گرجا گھر (Palatine Chapel) (بارھویں صدی عیسوی) کی 'صقلّی-موری' چوبی نقاشی دیکھنے سے زیادہ صحیح طور پر پتا چلتا ہے کہ یہ عربی ساز کس شکل کا تھا (*BZ*، ۱۸۹۳ء، ۲ : ۳۸۳)۔ الفارابی (م ۹۵۰ء) نے جس رباب کے متعلق بحث کی ہے غالبًا وہ یہی ساز ہوگا (Land : Researches،

ص ۱۳۰، ۱۶۶)۔ اس نے سرگموں (مقامات) اور اس ساز کے سر ملانے کی ترکیب کا تمام حال تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ تیرھویں چودھویں صدی عیسوی کے بعد عرب ممالک میں ہمیں اس ساز کا حال بہت کم ملتا ہے، تا آنکہ نیبور نے (۱ : ۱۴۳، لوحہ ۲۶، D) اٹھارھویں صدی عیسوی میں اس کا ذکر کیا ۔ اس زمانے میں صرف یونانی آبادی میں یہ ساز مقبول تھا ۔ اس رباب میں تین تار لگے ہوتے تھے ۔ شاید بلاد مغرب میں اس کا رواج رہا ہو (Jakson، ص ۱۵۹ تا ۱۶۰)، لیکن نہ تو ولوتو Villoteau اور نہ لین کو اس کے مصر میں پائے جانے کا کچھ علم ہے۔ بظاہر ترکوں نے اس ساز کو یونانیوں سے لیا اور احتمال ہے کہ یہ سترھویں صدی عیسوی کی بات ہے ۔ فی زمانہ محفل‌ہائے سرود میں اس ساز کو عود اور لوتہ سمیت نمایاں حیثیت حاصل ہے (Lavignac، ص ۳۰۱۵)۔ حال ہی میں رباب ترکی یا اَرْنَبہ کو (اس ساز کو اب اس نام سے پکارتے ہیں) مصر میں جاری کرنے کی کوشش کی گئی ہے (الحفنی، ص ۶۶۱، لوحہ ۳۵)۔ اس ساز کے خاکے Engel (Cat.، ص ۲۱۰) اور کراسبی براؤن Crosby Brown (۳/۱ : ۲۲) میں دیکھے جا سکتے ہیں ۔ ان خاکوں کے نمونے سازوں کے ان مجموعوں میں ملیں گے جو جنوبی کینسنگٹن (لنڈن) اور نیویارک (کے عجائب گھروں) میں موجود ہیں ۔ ہندوستان میں ناشپاتی کی شکل کا چکارہ، جس میں تین تاروں کے علاوہ زائد طرب بھی ہوتے ہیں، بے حد مقبول ہے۔

۵ - نیم کرہ دار سارنگی : شاید یہ سارنگی (viol) اسلامی مشرقی ممالک میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اس کا دھڑ نیم کرہ دار ہوتا ہے جو لکڑی، ناریل یا تونبے سے کھود کر بنایا جاتا ہے ۔ اس کے خلا پر جھلی منڈھی ہوتی ہے ۔ اور چوبی گردن (عنق) عموماً گول ہوتی ہے ۔ پیندا لوہے کا ہوتا ہے، اگرچہ بعض پیندے کے بغیر بھی ہوتی ہیں ۔ عربی میں اسے عموماً کمانجہ اور کبھی کبھی شِیشاک کہتے ہیں۔ کمانجہ کا مأخذ فارسی لفظ کمانچہ (اسم تصغیر کمان) ہے اور شیشاک فارسی اور ترکی شِیشک، شُوشک، غِشک، غِزک، غِچک وغیرہ سے مأخوذ ہے ۔ ان سب کلمات کی اصل شاید سنسکرت لفظ گھوشک ہو ۔ اس ساز، یعنی گھوشک کا حال قبل مسیح کی کتاب نٹ شاستر *Natya-Shastar* میں مذکور ہے (باب ۳۳)۔ میرا خیال ہے کہ شیشل اور شیزان یہ دو الفاظ، جو (رسائل اخوان الصفاء، مطبوعہ بمبئی ۹۷) اور الشلاحی (ورق ۱۲) میں علی الترتیب درج ہیں، شیشک اور شیزاک کی تصحیف ہیں ۔ لفظ کمانجہ کا ذکر پہلے پہل عربی میں ابن الفقیہ (حدود ۳۰۳ھ) نے کیا۔ وہ لکھتا ہے کہ اس ساز کو قبطی اور اہل سندھ دونوں استعمال کرتے تھے (*B.G.A*)۔ بیشک یہ ضروری نہیں کہ اس بیان کا مطلب یہ ہو کہ یہ ساز نیم کرہ دار تھا، کیونکہ ایرانی الاصل ہونے کے سبب سے ہو سکتا ہے اس مصنف نے لفظ کمانجہ کو اس کے عام فارسی معنوں میں استعمال کیا ہو، یعنی اس سے سارنگی (viol) مراد لی ہو ۔ یہ امر کہ مصریوں کو ابتدا ہی سے کمانجہ مرغوب تھا مختلف ذرائع سے ثابت کیا جا سکتا ہے ۔ اگرچہ نیم کرہ دار سارنگی اب رباب مصری کہلاتی ہے ۔ پہلے یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ مصر نے یہ ساز ایران سے لیا ہے (کشف الہموم، ورق ۱۰۶)؛ الکامل ایوبی (م ۱۲۳۸ء) اور مملوک بیبرس (م ۱۲۷۷ء) کے درباروں میں کمانجہ یقیناً ایک مرغوب ساز تھا (دیکھیے المقریزی، ۱/۱: ۱۳۶ اور لین پول : *Hist. of Egypt*، ص ۲۴۹)۔ فارسی کتاب کنز التحف (چودھویں صدی عیسوی)

میں نیم کروی سارنگی کا ذکر اور اس کی تصویر غچک کے نام سے موجود ہے، لیکن ابن غیبی (م ۱۴۳۵ء) نے، جس نے غژک اور کمانچہ، دونوں کا حال بیان کیا ہے، غژک و کمانچہ کو کلان تر قسم قرار دیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس میں دو معمولی تاروں کے علاوہ آٹھ طرب (sympathetic strings) بھی ہوتے ہیں (کنز التحف، ورق ۲۶۱ پشت، اور ابن غیبی، ورق ۸۷)۔ اٹھارویں صدی عیسوی میں رسّل Russell (۱ : ۱۵۲ تا ۱۵۳، لوحہ ۴) اور نیبور (لوحہ E. ۳۶) نے کمانچہ کا نقشہ پیش کیا ہے - ولوتو Villoteau (ص ۹۰۰، لوحہ BB) اور لین نے (Mod. Egypt، باب ۱۸) اس ساز کی ساخت کی طویل تفصیل اور سر ملانے کی ترکیب کا حال لکھا ہے۔ مشاقہ نے بھی اپنے زمانے کے شامی کمانچہ (کمنجہ) کا مفصل حال بیان کیا ہے (M. F. O B، ۶:۲۵، ۸۱)۔ موجودہ زمانے کے ایرانی ساز کا حال Advielle (۱۴ اور لوحہ) اور Lavignac (ص ۳۰۷۴) میں دیکھیے۔ ترکمانوں کے سازوں کا حال فطرت Fitrat (ص ۵۴) اور Belaiev (ص ۵۴) نے لکھا ہے ؛ ملائیشیا (Malaysia) کے ساز کا حال Kaudern (ص ۱۷۸) نے دیا ہے - پاکستان و ہند کے سازوں کا حال Lavignac (ص ۳۴۹) اور Fétis (۲ : ۲۹۵) پر ملے گا - دوسرے خاکوں کے لیے فارمر : Studies (۱ : ۷۶) اور Hist. : Fétis (۲ : ۱۳۶ تا ۱۳۷)، Chouquet (ص ۲۰۳) اور Sachs (Reallex، (ص ۲۰۷) دیکھیے - جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، کمانچہ کی قسم کا ایک جھکا ہوا، یعنی خمدار ساز چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی مستعمل تھا اور اس کا فارسی نام اب تک پاکستان میں باقی رہ گیا ہے، یہ ساز ہندی اسرت سے کچھ مختلف تھا .

۶ - طنبور نما سارنگی : یہ قسم عملاً طنبور، ستار اور اسی قسم کے سازوں میں سے ہے، مگر اسے انگلیوں یا مضراب کی بجائے گز سے بجاتے ہیں - اس کی مشہور اقسام پاکستان و ہند کا اسرار esrār (دلربا) اور طاؤس ہیں - اول الذکر کے دھڑ پر جھلّی پیوست ہوتی ہے، اس پر پانچ تار ہوتے ہیں؛ یہ گز سے بجتا ہے اور نیچے چند طربیں لگی ہوتی ہیں - مؤخر الذکر (طاؤس) عملاً اسرار ہی ہے، البتہ دھڑ کے پیندے پر سور کی چوبی مورت کا اضافہ ہوتا ہے؛ اسی لیے اسے طاؤس کہتے ہیں (دیکھیے تفصیل اور خاکے Lavignac، ص ۳۵۱ اور Mahillon (۱ : ۱۳۰) - ترکمانوں اور ایرانیوں کے ہاں مختلف اقسام کی ستار جیسے ساز (Pandores) پائے جاتے ہیں، جو گز سے بجتے ہیں (دیکھیے Advielle، ص ۱۴؛ Lavignac، ص ۳۰۷۴؛ Mironov، ص ۲۷؛ کنسکی Kinsky، ص ۳۶) .

۷ - کھلے دھڑ کی سارنگی : مشرق قریب اور شمالی افریقہ کے لوگ اس ساز سے نا آشنا ہیں، اگرچہ یہ مشرق وسطٰی میں مقبول ہے - یہ ساز سارنگی کی سابقہ اقسام سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس کے دھڑ کا بالائی حصہ، یعنی صوتی صندوقچہ ذیلا چھوڑا ہوا ہوتا ہے - اس کی بہترین مثال پاکستان و ہند کا سارندہ ہے، جس کے تین تار ہوتے ہیں (خاکے اور تفصیل کے لیے دیکھیے Fétis، ۲ : ۲۹۶؛ Lavignac، ص ۳۵۱؛ Mahillon، ۱ : ۱۴۷)؛ Kinsky، ص ۲۷ - ترکمانیہ میں ایسا ہی ساز بہت رائج ہے، اسے قپوز کہتے ہیں، اس کے دو تار ہوتے ہیں : دیکھیے Belaiev (ص ۵۲)؛ Mironov (ص ۲۵) اور فطرت (ص ۴۳) .

مآخذ : (۱) مطبوعہ کتب (۱) Farmer : *Studies in Oriental Musical Instruments*، لنڈن ۱۹۳۱ء؛ (۲) Sachs : *Reallexikon der Musikinstrumente*، برلن .

۱۹۱۳ء؛ (۳) Land : *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe* (Actes du VI^ème^ Congr. Inter. Orient.، لائڈن ۱۸۸۳ء)؛ (۴) Niebuhr : *Voyage en Arabie*، ایمسٹرڈم ۱۷۷۶ء؛ (۵) Villoteau : در *Description de l'Égypte, état moderne*، ج ۱، پیرس ۱۸۰۹ تا ۱۸۲۶ء؛ (۶) Fétis : *Hist. gén. de la musique*، پیرس ۱۸۶۹ء؛ (۷) Engel : *Descr. Catalogue of the Musical Instrument in the S. Kensington Museum*، Londres ۱۸۷۴ء؛ (۸) وہی مصنف: *Researches...Violin Family*، ۱۸۸۳ء؛ (۹) Chouquet : *Le Musée du Conservatoire National de Musique*، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۱۰) Sachsse : *Palästinensische Musikinstrumente*، در *Z. D. P. V.*، لائپزگ ۱۹۲۷ء؛ (۱۱) Lavignac : *Encyclopédie de la musique*، ۱۹۱۳ء وغیرہ؛ (۱۲) محمد بن اسمعیل: سفینۃ الملک، قاہرہ ۱۳۰۹ھ؛ (۱۳) ابن خلدون: مقدمہ در *N. E*، ۱۷ : ۳۵۴؛ (۱۴) Höst : *Nachrichten von Marokos und Fes*، کوپن ہیگن ۱۷۸۱ء؛ (۱۵) Salvador-Daniel : *La musique arabe*، الجزائر ۱۸۷۹ء؛ (۱۶) اَلحِفنِی: *Recueil des Travaux du Congrès de Musique A-*، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۷) Mahillon : *Catalogue . . . due Musée . . . du Conservatoire royal de Musique de Bruxelles*؛ (۱۸) Crosby Brown : *Catalogue of the Crosby Brown Coll. of Musical Instruments ...*، نیویارک ۱۹۰۴ء؛ (۱۹) Russell: *Nat. Hist. of Aleppo*، لنڈن ۱۷۹۴ء؛ (۲۰) Advielle : *La musique chez les Persans en 1885*، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۲۱) Fitrat : *Uzbīk Killāssik Mūsikasī*، تاشکنت ۱۹۲۷ء؛ (۲۲) Belaiev : *Muzīkalnīe instrumenti uzbekistana*، ماسکو ۱۹۳۳ء؛ (۲۳) Mironov : *Obzer musīkalnikh kultur uzbekov i drugikh narodov vostokāsī*، سمرقند ۱۹۳۱ء؛ (۲۴) Kaudern : *Musical Instruments in Celebes*، Goteborg ۱۹۲۷ء؛ (۲۵) Kinsky : *Geschichte der Musik in Bildern*، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۲۶) Chottin : *Corpus de Musique Marocaine*، ج ۲، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (ب) مخطوطات (۲۷) ابن غیبی: جامع الالحان (کتاب خانہ بادلی، آکسفرڈ، Marsh عدد ۲۸۲)؛ (۲۸) ابن سینا: کتاب الشفاء، انڈیا آفس، عدد ۱۸۱۱؛ (۲۹) ابن زَیْلہ: کتاب الکافی، موزۂ بریطانیہ، عدد ۲۳۶۱؛ (۳۰) کشف الہموم؛ طوپ قپوسی، کتاب خانہ استانبول؛ (۳۱) عبدالرحمٰن الفاسی: کتاب الجموع فی علم الموسیقی، برلن عدد ۵۱۶؛ (۳۲) کَنزُالتُحَف، موزۂ بریطانیہ، عدد ۲۳۶۱.

(H. G. FARMER)

* **رَبَاح**: زبیر پاشا جو ۱۸۷۵ء میں بحرالغزال کا مصری والی تھا، قاہرہ واپس بلائے جانے پر اپنے بیٹے سلیمان کو اپنا قائم مقام بنا کر چھوڑ گیا۔ مؤخرالذکر نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ اسے گورڈن (Gordon) کی عداوت سے، جو اس وقت سوڈان کا گورنر جنرل تھا، خطرہ درپیش ہے، دارفور کے معزول سلطان ہارون کے ساتھ مصر کے خلاف بغاوت کرنے کے ارادے سے اتحاد کر لیا۔ اس کا خاص نائب ایک شخص رَبَہ تھا، جو ایک حبشی عورت کا بیٹا تھا اور یہ عورت اس کے باپ کی انّا رہی تھی اور اس طرح وہ اس کا رضاعی بھائی تھا۔ گسّی (Gessi) پاشا نے، جسے گورڈن نے جنگ کے لیے مامور کیا تھا، سلیمان کو شکست دی، جس پر رَبَہ اپنے آقا کی باقی ماندہ فوج کو ساتھ لے کر فرار ہو گیا اور اپنے لشکر کے لیے از سرِ نو سامانِ رسد حاصل کرنے کی غرض سے اس نے بحرالغزال کے شمال مغربی قبائل کے خلاف تاخت و تاراج کا ایک سلسلہ شروع کر دیا (۱۸۷۸ء)۔ پھر مغرب کی جانب تیزی سے بڑھتے ہوئے ۱۸۷۹ء میں وہ بَنْدہ قبائل کے علاقے میں

داخل ہو گیا اور ۱۸۸۳ء میں پیچھے ہٹ کر دارکوت پہنچا جہاں اس نے ایک مقامی سردار کو جس کا نام سنوسی تھا، سلطان کی حیثیت سے متمکن کر دیا - ۱۸۹۲ء میں اس نے بگرمی پر حملہ کیا اور ۱۸۹۳ء میں بگومن پر، جو اس وقت بگرمی کا دارالحکومت تھا، قابض ہو گیا - اسی سال اس نے بورنو [رک بآن] کے سلطان ہاشم پر حملہ کیا، اسے شکست دی اور قتل کر دیا (دسمبر ۱۸۹۳ء) - اس کے بعد وہ گوبر (Gober) یا تساوہ (Tessawa) پر حملہ آور ہوا جہاں ہاشم کا بھتیجا اور جانشین ابوبکر پناہ گزین ہو گیا تھا - جب سکوتو (Sokoto) کے سلطان نے اس کی پیش قدمی روک دی تو اس نے جھیل شد (Chad) کے جنوب کی چھوٹی ریاستوں کے خلاف کارروائی شروع کردی - قبیلہ بوسو (Bosu) سے گلفی (Gulfey)، اهل مندرہ سے کسری (Kusri) اور کٹوکو (Kotoko) سے لوگون (Logone) چھین لیا - ۱۸۹۸ء میں اس نے بگرمی پر دوبارہ یورش کی، قدیم دارالسلطنت ماسینیہ (Masenya) کو نذر آتش کر دیا، یہاں کے بادشاہ یا مبنگ (Mbang) کا کونو (Kuno) تک تعاقب کیا، لیکن یہاں اسے اپنے آٹھ ہزار آدمیوں کے ساتھ کوئی تیس ہزار سینیگالی سپاہیوں کی مزاحمت کی وجہ سے رکنا پڑا جن کی قیادت کمشنر ضلع بریتونت (Bretonnet) کر رہا تھا اور جو ان مٹھی بھر جانبازوں کی مقاومت پر آٹھ گھنٹے تک جنگ کیے بغیر غالب نہ آ سکا (۱۸ جولائی ۱۸۹۸ء) - ۲۲ اپریل ۱۹۰۰ء میں کمانڈنٹ لامی (Lamy) نے اسے کسری کے مقام پر جو زیرین شاری (Chari) میں واقع ہے شکست دی - ربہ اور لامی دونوں اس جنگ میں مارے گئے - اس کی حیرت انگیز سرگرمیوں کے دور کو اب ۲۲ سال گزر چکے تھے اور اس کی وجہ سے وسطی سوڈان کا پورا علاقہ برباد ہو گیا تھا .

(MAURICE DELAFOSSE)

رباط : (ع)، قلعہ بند اسلامی خانقاہ - مادّہ * ربط : ''باندھنا، منسلک کرنا'' سے اسی لفظ کے جو مختلف معانی دیے گئے ہیں، ان میں سے ایک کی سند قرآن [مجید] (۸ انفال : ۶۰) میں پائی جاتی ہے - وَاَعِدّوا لہم ما استطعتم من قوۃ و من رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ و عدوکم (الآیۃ) : ان کے (= اللہ کے دشمنوں کے) خلاف جتنی قوت اور گھوڑوں کے مقامات (رباط الخیل) تمھارے لیے ممکن ہوں پوری تیاری کرو . . . .'' - اصل میں رباط وہ مقام ہے جہاں سواری کے گھوڑے اکھٹے کیے جاتے ہوں اور ان کے پچھلے پاؤں باہم باندھ کر انھیں کسی مہم کے لیے تیار رکھا جاتا ہو - لفظ رباط میں ہرکارے کے لیے گھوڑوں کی ڈاک چوکی یا کارواں سرائے کے معنی بھی پائے جاتے ہیں - بہر حال یہ لفظ ابتدا میں ایک ایسے اہتمام کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بیک وقت مذہبی بھی تھا اور فوجی بھی، اور یہ خصوصیت کے ساتھ، اسلامی دور کا سلسلہ ہے .

'رباط' کی تأسیس جہاد کے فریضے سے تعلق رکھتی ہے جس کا مقصد اسلامی ملکوں کا دفاع ہے - بوزنطی سلطنت، مانڈرا کیوں (Mandrakion) جیسی قلعہ بند خانقاہ سے متعارف تھی جو سمندر کے قریب کارتھیج (قرطاجنہ) میں بنائی گئی تھی - اس خانقاہ کا ذکر پروکوپیوس (Procopius) نے کیا ہے، لیکن یہ بات مشتبہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں جو راہب رہتے تھے، انھوں نے کبھی کسی فوجی کارروائی میں حصہ لیا ہو، بحالیکہ رباط میں مستقل یا گاہ بگاہ رہنے والے لازمی طور پر دین کے لیے لڑنے والے لوگ ہوتے تھے - رباط اصلی معنوں میں اسلامی سرحد کے غیر محفوظ مقامات پر اجتماع افواج کے اڈے

اور قلعے تھے۔ یورپ کی گڑھیوں کی طرح، خطرے کے موقع پر یہ مقامات نواحی دیہات کے باشندوں کے لیے جائے پناہ بن جاتے تھے ۔ ان سے دیدبان کا کام بھی لیا جاتا تھا، جہاں سے حملے کی زد میں آئی ہوئی آبادی کو اور سرحد اور اندرون ملک کی محافظ فوجوں کو خبردار کیا جا سکتا تھا اور وہ مدافعین کی کوششوں میں مدد دے سکتے تھے ۔ ان وجوہ سے رباط میں ایک مستحکم مورچہ بند فصیل، اقامتی کمرے (بارکیں)، اسلحہ خانہ، رسدخانہ اور خطرے سے ہوشیار کرنے کے لیے ایک برج شامل تھا ۔ یہ تعمیری نقشہ جس کے ارتقا کا ذکر آگے آتا ہے ہر جگہ مکمل نہ ہوتا تھا ۔ اکثر صورتوں میں رباط کو ایک دیدبان اور ایک چھوٹے سے قلعے کی حد تک محدود کر دیا جاتا جیسا کہ بوزنطی اپنی سرحدوں پر کیا کرتے تھے ۔ اس واقعے سے رباطوں کی اس غیر معمولی تعداد کی توضیح ہوتی ہے جو جغرافیہ نویسوں نے بیان کی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ صرف ماوراً النہر میں دس ہزار کے قریب رباط تھے (ابن خلکان، ترجمہ de Slane، ۱ : ۱۵۹، عدد ۳)۔ ساحلوں پر رباط کثرت سے مہیا کیے جاتے تھے چنانچہ فلسطین اور افریقیہ کے پورے ساحل پر رباط موجود تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ آگ کے برج جو رباط سے ملحق یا علٰحدہ ہوتے تھے ان کے ذریعے ایک رات میں سکندریہ سے سبتہ (Ceuta) تک پیامات بھیجے جا سکتے تھے۔ ممکن ہے یہ مبالغہ ہو تاہم یہ معلوم ہے کہ خبررسانی کا ایک خاص زودکار نظام سکندریہ میں موجود تھا جس کا روشنی کا منار (pharos) روایت کے مطابق رباط کا کام دے چکا ہے ۔ اندلسی ساحل پر بھی وہاں کے رباط موجود تھے اور اسی طرح مسیحی سلطنتوں کی سرحدوں پر بھی، خصوصاً المرابطون کی آمد کے بعد، کیونکہ اس دور میں جہاد زور پکڑ گیا تھا۔

صقلیہ کی بابت ابن حوقل نے بعض عجیب معلومات درج کی ہیں جن میں پلرمو Palermo کے قریب رباطوں کا ذکر ہے ۔ ہمیں معلوم ہے کہ مالٹا کے مجمع الجزائر میں جزیرہ گوزو Gozo میں رباتو Rabato نام کا ایک چھوٹا شہر ہے ۔ دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں نے ہر جگہ ایسی عمارات بڑی تعداد میں بنائیں، خصوصاً افریقیہ میں طرابلس اور سفاقس Sfax جیسے شہروں کے نواح میں ۔ ذاتی صرفے پر رباط کی تعمیر یا اس کے مورچوں کا استحکام ثواب سمجھا جاتا تھا ۔ اسی طرح لوگوں کو دین اسلام کی خدمت کے لیے رباط میں رہنے کی ترغیب دینا، وہاں کی محافظ فوج کو رسد پہنچانا اور سب سے بڑھ کر بذات خود وہاں رہ جانا بھی کار ثواب تھا۔

المقدسی نے ساحل فلسطین سے متعلق رباطوں کے ایک اور پاکیزہ مقصد کا ذکر کیا ہے ۔ ان پر آگ اس لیے روشن کی جاتی تھی کہ اس کے ذریعے ان عیسائی جہازوں کی آمد کی اطلاع مل جائے جن میں ایسے مسلمان اسیر لائے جا رہے ہوتے تھے جن کے مبادلے کا انتظام طے پا جاتا تھا ۔ ہر شخص اپنے مقدور بھر اس کام میں حصہ لینے کی کوشش کرتا تھا ۔ بڑی بڑی رباطوں اور بڑی تعداد میں چھوٹی رباطوں کی تعمیر لازمًا ملک کے فرمانرواؤں کا کام تھا ۔ افریقیہ میں پہلی رباط منستیر Monastir کی تھی جو عباسی والی ہرثمہ بن اعین نے ۱۷۹ھ/۷۹۵ء میں تعمیر کی تھی ۔ تیسری ہجری/نویں عیسوی صدی اس کام کے لیے ایک زرین عہد تھا ۔ اغلبیوں نے پورے مشرقی سواحل کے ساتھ ساتھ صحیح معنوں میں رباطوں نیز محرسوں (پناہ گاہوں) کی تعداد میں کئی گنا اضافہ کر دیا ۔ لفظ محرس سے مراد کوئی ایسا مورچہ بند رقبہ تھا جو ایک دیدبان پر مشتمل ہوتا تھا اور جس میں مختصر سی فوج

بھی رہتی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مُنَسْتِیر کے لیے جس امتیاز کی پیشین گوئی فرمائی تھی وہ برقرار رہا ۔ بارھویں صدی میں مرنے والوں کی لاشیں المہدیہ سے مُنَسْتِیر لائی جاتی تھیں تا کہ یہاں دفن ہونے کی سعادت سے بہرہ‌مند ہوں، لیکن سوسة کی رباط کو جس کی بنیاد زیادة‌اللہ الاغلبی نے ۲۰۶ھ/ ۸۲۱ء میں رکھی تھی نمایاں اہمیت حاصل ہوگئی تھی ۔ سوسة وہ بندرگاہ تھی جہاں سے صقلیہ کی فتح کے لیے فوجیں روانہ ہوتی تھیں۔

اگر افریقیہ کے مشرقی ساحل سے جسے رومی حملوں کا براہِ راست خطرہ لاحق رہتا تھا یا جو بحری مہمّات کے لیے مرکز بنا ہوا تھا، مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بقیہ بربری ساحل پر رباطوں کا کم اہتمام تھا ۔ تاہم مغرب اقصی کے ساحل پر نَکّور اور اَرْزِلة میں رباطیں بنی ہوئی تھیں تاکہ نارمن قزّاقوں کی تاختوں کا سدِّ باب ہو سکے ۔ اسی طرح سَلا Salé میں بھی رباطیں قائم تھیں تاکہ ملاحدۂ برغواطہ [رکّ باں] سے جنگ میں آسانی ہو۔

اگرچہ رباطوں کی اکثریت کو سرکاری حیثیت حاصل تھی تاہم ان میں لڑنے والے جو خدمات بھی انجام دیتے تھے وہ [بغرض ثواب رضا کارانہ ہی تھیں اور] کسی حیثیت سے جبری معلوم نہیں ہوتیں ۔ اہلِ رباط یعنی مرابطون وہ دین دار رضا کار تھے جو اسلام کے دفاع کے لیے وقف رہنے کی قسم کھاتے تھے ۔ ممکن ہے بعض لوگ رباط میں محض خانقاہ کی حیثیت سے داخل ہوتے ہوں تاکہ زندگی کے بقیّہ ایّام وہاں پورے کر دیں، لیکن بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی تھی جو زیادہ یا تھوڑی مدت کے لیے ان میں ٹھیرتے تھے ۔ چنانچہ محافظ فوجیں ان رباطوں میں ایک برس کے اندر کئی کئی مرتبہ تبدیل ہو جاتی تھیں ۔ اَرْزِلة کی رباط میں محافظ افواج کا یہ تبادلہ یوم عاشورہ (۱۰ محرم) سے اور آغاز رمضان اور عیدالکبیر سے وقوع میں آتا تھا ۔ اس موقع پر ایک بڑا میلہ لگتا تھا ۔ خطرے کی صورت میں صحت مند اشخاص نواحی دیہات سے ڈھنڈورا پٹوا کر بلائے جاتے اور محافظ افواج کو کمک پہنچائی جاتی تھی (فلسطین حسب بیان المقدّسی).

رباط کے اندر زندگی فوجی ورزشوں میں، پاسبانی میں اور اسی کے ساتھ عبادت گزاری میں بھی صرف کی جاتی تھی ۔ مرابطون کسی بزرگ شیخ کے زیر ہدایت طویل عبادات کے ذریعے اپنے آپ کو شہادت کے لیے تیار کرتے تھے، مگر سیّاح ابن حَوْقَل کے بیان کے مطابق بعض اوقات ان رباطوں کا غلط استعمال بھی ہو جاتا تھا ۔ چوتھی (دسویں صدی) میں پلرمو کی رباطوں کا ذکر کرتے ہوئے اس نے بیان کیا ہے کہ ان رباطوں میں کچھ ناپسندیدہ لوگ بھی گھس گئے تھے جنھوں نے باقاعدہ شہری زندگی چھوڑ کر متّقی اہل خیر کے روپے پر رباط کی سکونت اختیار کر رکھی تھی ۔

اهل رباط کی زندگی کی دو گونہ، یعنی فوجی و دینی نوعیّت ان قدیم رباطوں کی طرز تعمیر سے آشکار ہوئی جو ہمارے زمانے میں باقی رہ گئے ہیں ۔ تونس میں منستیر اور سوسة کی رباطیں اب بھی محفوظ ہیں ۔ ان میں سے پہلی ابھی تک بہت شان دار ہے، مگر اس میں جو تجدیدات اکثر ہوتی رہی ہیں ان کی بدولت ابتدائی نقشہ پیچیدہ ہوگیا ہے ۔ دوسری رباط جو سیدھی سادی ہے خاص نمونہ قرار دی جا سکتی ہے ۔ اس کی بلند چوکور دیوار جس کے اطراف میں نیم مدوّر برج کونوں پر اور پہلوؤں کے وسط میں قائم ہیں، اس ملک کے بوزنطی قلعوں کی یاد دلاتی ہے ۔ صرف وسط فصیل میں باہر کو نکلے ہوئے پہلوؤں (Solients) میں ایک دروازہ ہے ۔ ایک زینہ نیچے کی طرف مرکزی صحن کے

اندر جو مسقّف غلام گردشوں اور نہایت سادہ قسم کے حجروں سے گھرا ہوا ہے، چلا گیا ہے - پہلی منزل بھی، جس تک دو زینے پہنچتے ہیں، ان حجروں پر مشتمل ہے جو صحن کی تین سمتوں پر واقع ہیں - چوتھی سمت میں ایک محراب دار ایوان تھا - یہ مقام مصلی الرباط تھا - قبلے کی دیوار میں جا بجا تیر کش بنائے گئے تھے - چھتوں کی سطح پر جو اس پہلی منزل کے اوپر واقع ہیں، اشارہ دینے کے برج کا دروازہ ہے - یہ برج اسطوانی شکل کا ہے اور اسے ایک آگے نکلے ہوے گوشے کی چوکور کرسی سے اٹھا کر بنایا گیا ہے - اس کی بلندی ساٹھ فٹ اور سارا قلعہ اس کے زیر قدم ہے - ایک چھوٹا گنبد اور ہے - یہ بھی اس زمانے کی مسجد کی طرح چھتوں پر سر اٹھائے دکھائی دیتا ہے اور مصلی محراب کے سامنے کے مربع صحن کا تاج ہے۔

سوسۃ کی رباط ہمیں اس گزشتہ عہد شجاعت کی یاد دلاتی ہے جب یہ رباطیں واضح طور پر جنگجویانہ نوعیّت کی حامل تھیں اور یہ سرحدی چوکیاں اسلامی ممالک کی حدود پر ایک حربی خدمت انجام دیتی تھیں - رباط مذکور نے اپنی یہ خصوصیت مغرب اقصی میں گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی کے دوران میں برقرار رکھی، جہاں اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ کش مکش نے جہاد کی روایات کو زندہ رکھا تھا - ہمیں علم ہے کہ زیریں سینیگال میں ایک جزیرے پر وہ رباط بنائی گئی تھی جو لَمْتُونہ کے بربروں کی نشو و نما کا نقطہ آغاز تھی اور اسی سے ان کا نام المرابطون [رک بہ المرابطون Almoravid] ہوگیا اور اسی نام سے انھیں تاریخ میں شہرت ملی - الموحدوں بھی جو المرابطون کے جانشین ہوے، اپنی رباطیں رکھتے تھے - ان میں سے کم از کم دو رباطیں قابل ذکر ہیں - تازا [رک بآن] کی رباط ۵۲۸ھ/ [۱۱۳۳ - ۱۱۳۴ء] میں عبدالمؤمن نے اُس وقت تعمیر کرائی تھی جب وہ المرابطون کے خلاف ایسی مہم چلا رہا تھا جس سے پوری طرح جہاد کی شان ظاہر ہوتی تھی - رباط الفتح کو جس کا نام شہر رباط [رک بآن] کی صورت میں اب تک سلامت ہے، اگر جہازوں کے روانہ ہونے کی بندرگاہ نہ شمار کیا جائے تو کم از کم ایک بڑا پڑاؤ ضرور ماننا پڑے گا جہاں وہ فوجیں جو سمندر عبور کر کے اندلس جانے کی تیاری کرتی تھیں، مجتمع ہوا کرتی تھیں - رباط الفتح کی بنا کی عظمت و توقیر اس کے بانی خاندان کے بعد بھی برقرار رہی - رباط یا یوں کہیے کہ شالّۃ کا متصلہ چھوٹا قصبہ جو خود بھی ایک رباط سمجھا جاتا تھا، مرینی امراء کا گورستان تھا جنھیں یہ امید ہوتی تھی کہ اس میں دفن ہوکر وہ مجاہدین کے ثواب میں شریک ہو جائیں گے۔

عیسائیوں کے ساحل پر اترنے کی خبر پہنچانے کے لیے محارس اور دیدبانی برجوں کی تعمیر چودھویں صدی عیسوی تک بھی جاری تھی تاکہ وہ رباط کا کام دیں - ابن مَرزُوق جو ابوالحسن مرینی کا وقائع نگار ہے، لکھتا ہے کہ ان چوکیوں میں تنخواہدار سپاہی رہتے تھے - یہ چوکیاں حقیقی رباطیں نہ تھیں کیونکہ رباطوں کی محافظ فوج رضا کاروں پر مشتمل ہوتی تھی - اگرچہ ہمیں مغرب اقصی میں سولھویں صدی عیسوی تک اَسْفِی جیسی ایک رباط ملتی ہے جو پرتگیزوں کے خلاف جنگ و جدل میں حصہ لیتی تھی، تاہم مشرق میں جہاں اسلام کو غیرمسلموں کی طرف سے کوئی اندیشہ نہ رہا تھا رباط کی سابقہ خصوصیت میں تبدیلی ہوگئی تھی یا یہ کہنا چاہیے کہ زاہدانہ نظم و ضبط اور اوراد و اذکار جو قدیم رباطوں کے باقاعدہ معمولات تھے اب کلیۃً جنگی مشقوں کی جگہ لے چکے تھے۔

چوتھی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی سے یا غالباً اس سے بھی پہلے تصوف کے نشو و نما اور ارباب تصوف کی گروہ بندی نے ان فوجی بیوت کو خانقاھوں کی شکل دے کر ان کا ایک اور ھی مقصد بنا دیا تھا ۔ رباطوں کی یہ تبدیلی ایران سے جہاں اس کا آغاز ھوا تھا، بہت جلد دنیاے اسلام میں پھیل گئی ۔ مشرق میں رباطیں ایرانی خانقاھوں میں ضم ھو گئی تھیں ۔ ابن جُبیر (طبع de Goeje و Wright، ص ۲۴۳) ایک خانقاہ کا ذکر کرتا ھے جو صوفیوں نے شامی صحرا کے شمال میں راس العَین میں بنائی تھی اور وہ رباط ھی کہلاتی تھی، لیکن جب ابن شِحْنَۃ جیسا کوئی مصنف حلب کا ذکر کرتا ھوا خانقاھوں کو رباطوں سے ممیّز کرتا ھے تو بھی ان دونوں کے درمیان جو فرق ھے وہ ھمیں محسوس نہیں ھونے پاتا ۔ یہ فرض کیا جا سکتا ھے کہ خانقاھوں کے رھنے والے مستقل اقامت رکھتے اور وھاں اپنی تمام زندگی گزار دیتے تھے، بحالیکہ رباطوں میں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ھے زُھّاد کا قیام ایک محدود زمانے کے لیے ھوتا تھا ۔ تاھم کوئی شخص قطعی طور سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں کے درمیان یہ وجہ امتیاز تھی ۔ بہر صورت شہر حلب کے اندر جو چار رباطیں تھیں (ان میں سے ایک مدرسے اور اس کے بانی کے مقبرے کے ساتھ تھی جس میں قرآن‌خواں اور صوفی رھتے تھے) ان میں فوجی نوعیت کی کوئی چیز باقی نہیں رھی تھی ۔ مکّۂ معظّمہ کی ان دو رباطوں کا بھی یہی حال تھا جن کا ذکر ابن بطّوطۃ نے کیا ھے ۔ قاھرہ میں صرف ایک کتبہ Van Berchem کو ملا ھے جس میں ایک رباط کا ذکر آتا ھے اور یہ ملک اشرف عِنال کی خانقاہ (۸۶۰/ ۱۴۴۵ء) کا کتبہ ھے۔

ممالک بربر میں بھی جہاں مشرقی تصوف کی لہر گیارھویں بارھویں صدی ھجری میں پہنچ چکی تھی لفظ رباط اسی طرح رائج تھا، مگر اس کا اطلاق زاویے [رک باں] پر ھوتا تھا جس میں زُھّاد کسی شیخ یا اس کے مزار کے گرد جمع ھو جاتے تھے ۔ ابن مرزوق اس ضمن میں ضرور ایک امتیاز قائم کرتا ھے، مگر وہ بھی مبہم ھی سا ھے ۔ وہ اپنے آقا ابوالحسن کے بنا کردہ زاویوں کا ذکر کرتے ھوے یہ واضح کرتا ھے کہ خانقاہ ایک فارسی لفظ ھے جو رباط کا ھم معنی ھے اور پھر کہتا ھے ”فقرا کی اصطلاح میں کسی شخص کے نزدیک لفظ رباط کا مفہوم، اپنے آپ کو جہاد اور سرحدوں کی پاسبانی کے لیے وقف کر دینا ھے ۔ اس کے برخلاف صوفیوں کے ھاں رباط وہ جگہ ھے جہاں آدمی اپنے آپ کو خدا کی عبادت کے لیے وقف کر دیتا ھے“۔ معلوم ھوتا ھے کہ یہ لفظ اس کے زمانے میں مؤخرالذکر معنوں میں عام طور سے مستعمل تھا ۔ رباط العُبّاد ان مذھبی اوقاف کی عمارات کا مجموعہ ھے جو تلمسان کے قریب مشہور صوفی سیدی بو مَدْیَن کے مزار کے چاروں طرف بن گئی ھیں ۔ تُسکدِلت Teskedelt کی رباط جو وھران کے جنوب مغرب میں ھے بنو اِزْناسِن کے ایک ولی کے نام سے منسوب ھے ۔ وادیٔ سبو کی حدود پر تافرطاست کی رباط میں دو مرینی بادشاھوں کے مقبروں کے ساتھ مسجدیں ھیں ان میں ”طُلبہ“ (قرآن خوانوں) کے لیے حجرے بنے ھوے ھیں ۔

قدیم عربی لفظ کے غیر صحیح استعمال ھی کو ھم اس متوازی تبدیلی کی وجہ قرار دے سکتے ھیں جو مرابط کے معنی میں ھوئی ھے ۔ اس کا اطلاق ولی، یعنی ایسے فرد پر ھونے لگا جسے اپنے ذاتی فضائل یا اجازہ خلافت یا کسی ولی [رک باں] سے قرابت کی بدولت اپنے حلقے میں رتبۂ اعزاز و تقدس

مُیسّر ہو جاتا ہے۔

اندلس میں جو جہاد کی آخری سرزمین تھی، ہم فرض کر سکتے ہیں کہ سرحدوں پر جا بجا رباطیں بنی ہوئی ہوں گی اگرچہ نصرانیوں کی جارحانہ کارروائیوں کی وجہ سے یہ اسلامی سرحدیں برابر بدلنا پڑتی تھیں، لیکن اس مسئلے میں صحیح معلومات کے حصول کے لیے ہمیں کچھ انتظار کرنا ہوگا۔ (اسلامی اندلس کی فوجی تعمیرات پر) F. Hernandez اور H. Terrasse تحقیقات کر رہے ہیں، اس سے ہمیں ان قلعوں کی تاریخ اور مقصد کے متعلق بالکل صحیح تفصیلات مل جائیں گی۔ لفظ رباط کے مفہوم میں جو تبدیلی ہوتی چلی گئی اس سے تو یہی خیال پیدا ہوتا ہے کہ جنگی قلعہ کے معنوں میں اس لفظ کا اطلاق اس زمانے میں موقوف ہو چکا تھا۔ اندلس کے عرب مصنفین اور المَقَّری، نیز ان فقرا کے ہاں جن کا ابن مَرزُوق نے ذکر کیا ہے رباط کا لفظ اکثر جہاد کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جو عموماً دفاعی نوعیت کی ہوتی تھی۔ یہی لفظ ہسپانوی زبان میں "rebato" (رباتو) بن گیا جیسا کہ J. Oliver Asin نے لکھا ہے اور اس کے معنی کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں = "ناگہانی حملہ جو اسپ سواروں کے کسی دستے نے مسلمانوں کے حربی طریقوں کے مطابق کیا ہو"۔ اگرچہ یہ عربی لفظ اپنے اصل معنے کھو چکا تھا لیکن اس کے بجائے ایک دوسرا لفظ جو اسی سے مشتق ہے کسی قدر مختلف معنوں میں عام طور سے استعمال ہوتا رہا۔ اندلس میں رباطوں کی تعداد بڑھتی رہی، اور ان کی یاد Rāpita، Rāvita، Rābida کی شکل میں مقامی ناموں میں محفوظ ہے۔ لفظ رابطة ممالک بربر میں بھی متعارف تھا۔ اس کے معنی تھے "ایک گوشہ عزلت جس میں کوئی صالح شخص سکونت پذیر ہو اور جہاں وہ اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں میں گھرا ہوا رہتا ہو"۔ (قب المقصد، ترجمه ص ۲۴۰ اور مادّہ زاویہ)۔ جملہ قرائن بتاتے ہیں کہ جزیرہ نمائے اندلس میں بھی رابطه اسی نوعیت کا ہوتا تھا۔ اندلس میں رابطات کی تعداد میں اضافہ اور رباطوں کے ساتھ ان کا امکانی خلط ملط دینی تصوف کی اس عظیم الشان تحریک کے ساتھ مربوط ہے جس نے ایران سے شروع ہو کر مشرق میں خانقاہوں کو اور ممالک بربر میں زاویوں کو ایسی عمارتوں کی حیثیت دے دی تھی، جو اسلام کے دور شجاعت کی عمارات میں دینی سے زیادہ جنگی حیثیت کی حامل تھیں۔

[فارسی میں لفظ رباط خانقاہ اور بالعموم سرائے کے معنوں میں استعمال ہوا، دیکھیے عمر خیّام کی رباعی:

این کہنہ رباط را کہ عالم نام است

اس میں عارضی قیام اور مکینوں کی بار بار تبدیلی کا مفہوم پایا جاتا ہے]۔

مآخذ: (۱) ابو العرب: *Classes des savants de l'Ifrikiya*، طبع و ترجمه ابن شنب، الجزائر ۱۹۲۰ء؛ (۲) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، طبع و ترجمه de Slane، الجزائر ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۳ء؛ (۳) الادریسی: صفة المغرب و السودان، طبع و ترجمه Dozy و ڈ de Goeje، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۴) ابن حوقل، مترجمه de Slane، در *J. A.*، ۱۸۴۲ء، ۱: ۱۶۸؛ (۵) وہی مصنف: *Description de Palerme*، مترجمهٔ Anari، در *J. A.*، ۱۸۴۵ء، ۱: ۹۶؛ (۶) ابن خلکان، مترجمهٔ de Slane: *Biographical Dictionary*، ۱: ۱۵۹، عدد ۳؛ (۷) المقدسی، در Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۲۳ تا ۲۴؛ (۸) ابن الشحنه: *Les perles choisies*، مترجمهٔ Sauvaget، بیروت ۱۹۳۳ء، ۱: ۱۰۷؛ (۹) ابن مَرزُوق: المُسنَد، طبع و ترجمه E. Lévi Provençal، در *Hespéris*، ج ۵، ۱۹۲۵ء؛

(۱۰) Dozy : Supplément aux Dictionnaires arabes، بذیل رباط، محرس؛ (۱۱) Van Berchem : Matéri-aux pour un Corpus-Egypte، پیرس ۱۸۹۴ء، ص ۱۶۲، عدد ۳ و ص ۴۰۸، عدد ۴ ؛ (۱۲) Doutté : Les Marabouts، در R H R، ج ۴۰ تا ۴۱، جزوی طبع ۱۹۰۱ء ؛ (۱۳) H. Basset و E. Lévi Provençal : Chella، پیرس ۱۹۲۳ء ؛ (۱۴) G. Marçais : Note sur les ribāṭs en Berbérie، در Mélanges René Basset، پیرس ۱۹۲۵ء، ۲ : ۳۹۵ تا ۴۳۰ ؛ (۱۵) وہی مصنف : Manuel d'art musulman، ۱ : ۴۵ تا ۴۶ ؛ (۱۶) Jaime Oliver Asin : Origen arabe de rebato, arrobda y sus homonimos، میڈرڈ ۱۹۲۸ء ؛ (۱۷) H. Basset و H. Terrasse : Sanctuaires et for-teresses almohades، (مجموعۂ Hespéris ۱۹۳۲ء : رباطِ تیٹ، ص ۳۳۷ تا ۳۷۶ .

(GEORGES MARCAIS)

* **رباطُ الفتح** : (ع)، عامّی تلفظ : الرِّبَاط (نسبت رِباطی، عامی تلفظ : رَبَاطی) مراکش کا ایک شہر، جو نہر ابو رَقْرَق کے دہانے کے جنوبی کنارے پر سَلَا [رکّ بآن] کے قصبے کے بالمقابل واقع ہے - فرانسیسی عملداری کے زمانے سے یہ دولت شریفیہ کا انتظامی پایۂ تخت اور مَخْزن [رکّ بآن] اور فرانسیسی حکّام کا صدر مقام رہا - عموماً سلطان مراکش کا قیام بھی یہیں رہتا تھا - شہر رباط پر گزشتہ ربع صدی سے جمود طاری تھا، لیکن مراکش کا انتظامی مرکز منتخب ہو جانے کے بعد اسے معتد بہ ترقی حاصل ہوئی .

رباط الفتح کی تأسیس الموحدون [رکّ بآن] کے ہاتھوں ہوئی - قبل ازیں العِدْوتان، یعنی نہر ابو رقرق کے دہانے کے دونوں کناروں پر رومی عہد اور دور ما قبل نو آبادیاں قائم ہوئی تھیں، مثلاً عہدِ بونی (Punie) اور بعد ہیں رومی عہد میں دریا کے بائیں کنارے پر زیادہ اوپر جا کر، جس جگہ بنو مرین کا گورستانِ شاہی شالّہ (Chella) [رکّ بآن] واقع تھا، شہر سلا بسایا گیا - دسویں صدی سے دائیں کنارے پر سَلَا کے اسلامی شہر کو، جو اس زمانے میں ایک چھوٹی سی اِفْرانی سلطنت کادارالحکومت تھا، ملاحدۂ بَرْغواطہ [رکّ بآن] کے دھاووں سے بچانے کے لیے نہر ابو رقرق کے دوسرے کنارے پر رباط [رکّ بآن] کو قلعہ بند کر لیا گیا، جہاں مستقل طور پر ایسے جانباز رضا کار مقیم رہتے تھے جو اس طریقے پر اپنا عہد جہاد پورا کرنے کے متمنّی ہوتے تھے - اس زمانے میں اس کے وجود کی سند جغرافیہ نویس ابن حَوقل سے ملتی ہے (قب BGA، ۱ : ۵۶)، لیکن بعد کے زمانے میں برغواطہ اور المرابطون کے درمیان خونریز جنگوں کے دوران میں اس رباط سے کیا کام لیا گیا، اس کے بارے میں ہماری معلومات بہت کم ہیں، یہاں تک کہ ہمارے لیے اس کی صحیح جاے وقوع بتانا بھی ممکن نہیں - شاید یہ وہی مستحکم مقام تھا جس کا ذکر بارھویں صدی کے وسط میں قَصْر بنی ترجا کے نام سے جغرافیہ نویس الغَزَاری نے کیا ہے .

برغواطہ کی آخری اور مکمل تسخیر کے معنی یہ تھے کہ نہر ابو رقرق کے دہانے پر واقع رباط سے آئندہ کوئی دوسری خدمت لی جائے گی - ۵۴۵ھ/ ۱۱۵۰ء میں الموحدین کے خانوادۂ عبدالمؤمن کے بانی عبدالمؤمن نے اس قلعے اور اس کے گرد و نواح کو ان عساکر کی تیاری کے لیے مرکز بنایا جو اندلس میں جا کر جہاد کرنے کے ارادے سے اکٹھے کیے گئے تھے - وہاں ایک مستقل لشکر گاہ قائم کر دی گئی اور ایک قریب کے چشمے غُبولہ سے ایک نالی کے ذریعے عبدالمؤمن نے تازہ پانی کی فراہمی کا انتظام کر دیا - مستقل

تعمیرات، مسجد اور شاہی قیام گاہ سے ایک چھوٹے سے شہر کی تشکیل ہو گئی، جس نے المہدیّہ کا نام پایا ۔ متعدد مواقع پر رباط کے گرد و پیش آدمیوں کی بہت بڑی بڑی جماعتیں اکھٹی ہو جاتی تھیں اور اسی جگہ ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں عبدالمؤمن نے، جب کہ وہ اندلس روانہ ہونے کو تھا، وفات پائی ۔

لشکرگاہ کی ترقی عبدالمؤمن کے جانشین ابو یعقوب یوسف (۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء تا ۵۸۰ھ تا ۱۱۸۴ء) کے عہد میں جاری رہی، لیکن یہ خاندان عبدالمؤمن کا اگلا فرمانروا ابو یوسف یعقوب المنصور تھا جس نے اپنے عہد حکومت کے آغاز میں اس کی تکمیل کے لیے احکام جاری کیے اور ضروری مصارف کے لیے رقمیں مہیا کیں ۔ ۱۱۹۵ء میں الموحدون نے قشتالہ Castile کے الفانسو ہشتم (Alfanso VIII) کے خلاف الارک (Alarcos) [رکّ بآن] کے مقام پر جو فتح حاصل کی تھی اس کی یادگار میں اسے رباط الفتح کے نام سے موسوم کر دیا گیا ۔ لشکرگاہ ایک مٹی کی دیوار سے گھری ہوئی تھی، جس کے پہلوؤں میں چوکور برجیاں تھیں اور سمندر اور دریا کے ساتھ ۴۵۰ ہیکٹر (Hectares) کا رقبہ گھیرے ہوئی تھی ۔ اس دیوار کا بیشتر حصہ ابھی تک باقی ہے اور اس کی لمبائی تقریباً چار میل ہے ۔ اس کے عظیم الشان دروازے اسی زمانے کے ہیں ۔ ان میں سے ایک اب بابُ الرّواح کہلاتا ہے اور دوسرا وہ ہے جس سے قصبے (قصبۂ اودایہ) میں داخل ہوتے ہیں ۔ یعقوب المنصور ہی نے رباط الفتح کے اندر ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا، لیکن وہ پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی ۔ یہ مستطیل شکل کی مسجد پیمائش میں ۶۱۰ فٹ لمبی اور ۴۷۰ فٹ چوڑی تھی اور اس سے زیادہ وسیع مسجد دنیاے اسلام میں صرف سامرّا [رکّ بآن] کی تھی ۔ اس میں داخل ہونے کے سولہ دروازے تھے اور تین صحن تھے ۔ علاوہ ازیں اس میں ایک دیوان صلوٰۃ تھا، جسے دو سو سے زائد ستون تھامے ہوے تھے ۔ اگرچہ زمانۂ حال میں اس کی کھدائی کم و بیش کامیابی سے کی گئی ہے، تاہم فن تعمیر کے اعتبار سے یہ مسجد ابھی بہت حد تک ایک معمّا ہے؛ اس کا مینار، جو دیگر حصّوں کی طرح نامکمل رہا تھا اور جس کی بالائی برجی کبھی تعمیر نہیں ہوئی، ابھی تک اپنے غیر معمولی ابعاد سے سیّاح کو متحیّر کر دیتا ہے ۔ اسے اب برج حسن کہتے ہیں ۔ یہ یکساں شکل کے پتھروں سے ایک پچپن فٹ مربع کرسی پر ایک سو ساٹھ فٹ بلند بنایا گیا ہے ؛ اس کی دیواریں آٹھ فٹ چوڑی ہیں ۔ بالائی منزل تک ایک دو گز چوڑا خمدار زینہ جاتا ہے ۔ یہ مینار اپنے تناسب، اپنی ترتیب اور زیبایش میں اسی زمانے کے دو موحّدی میناروں سے قریبی تعلق رکھتا ہے، یعنی مرّاکش میں واقع کُتبیّہ مسجد کا مینار اور اشبیلیہ کی بڑی مسجد بالگیرالدہ (Balgiralda) کا مینار ۔

یعقوب المنصور کے بنا کردہ اس بڑے شہر میں کبھی اتنی آبادی نہیں ہوئی جتنی کہ اس کے رقبے میں سما سکتی تھی اور اس کے بالمقابل شہر سلا کی سیاسی اور تجارتی اہمیت آخری الموحدون کے عہد حکومت اور تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں پورے طور پر برقرار رہی ۔ ۱۲۴۸ء میں رباط اور سلا بنومرین کے زیر نگین آ گئے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رباط اس زمانے میں محض ایک فوجی پڑاؤ تھا، جس کی کچھ زیادہ اہمیت نہ تھی، بحالیکہ وہ اپنے ہمسایہ شہر کا شریک حال رہا، جو رفتہ رفتہ ایک خاصی بڑی بندرگاہ بن گیا تھا، جس کے بحیرۂ روم کی اہم منڈیوں سے گہرے تجارتی تعلقات تھے : لیکن ایک

اتفاقی صورت حال اس ''دو کناروں'' والے شہر کو دفعۃً ایک نئی شکل عطا کرنے والی تھی - سقوطِ غرناطہ کے بعد ہسپانیہ میں رہ جانے والے آخری موروں (Moriscoes) کا اخراج، جس پر عمل پیرا ہونے کا فیصلہ فلپ سوم (Philip III) نے ۱۶۱۰ء میں کیا، رباط اور سلا میں اندلسی پناہ گزینوں کی ایک اہم نو آبادی کی تشکیل کا سبب بن گیا - ان لوگوں نے اپنے ان ہم وطنوں کی تعداد میں نمایاں اضافہ کر دیا جو اس سے پہلے ہی اپنی مرضی سے سقوط غرناطہ کے بعد ہسپانیہ چھوڑ کر ان شہروں میں آ بسے تھے - اگرچہ دوسرے مراکشی شہروں، بالخصوص فاس اور تطوان کے باشندوں نے ان نوواردوں کو کسی بے اعتمادی کا اظہار کیے بغیر خوش آمدید کہا اور بہت جلد اپنے میں جذب کر لیا، تاہم رباط اور سلا کے لوگ اندلس سے آنے والوں کی اپنے ہاں آبادکاری کو شک و شبہہ کی نظر سے دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے تھے، کیونکہ یہ نووارد نہ صرف الگ تھلگ رہتے تھے، اور پرانے باشندوں سے کسی قسم کا میل جول نہیں رکھتے تھے بلکہ اکثر لوٹ مار میں بھی مصروف رہتے تھے؛ چنانچہ جلد ہی انھوں نے ان دونوں شہروں اور اُن کے عقبی علاقے پر اپنا تسلّط جما لیا - رباط، جو یورپ میں [قدیم] سلا کے مقابلے میں جدید سلا کہلاتا تھا، تھوڑے ہی عرصے میں ایک چھوٹی سی بحری جمہوریہ کا مرکز بن گیا جس کی باگ ڈور ان اندلسی موروں (Moors) کے ہاتھوں میں تھی جو یا تو ۱۶۱۰ء سے پہلے ہی اپنی خوشی سے ہسپانیہ چھوڑ کر چلے آئے تھے (اور جنھیں Harnachuelas کہا جاتا تھا)، یا جنھیں ۱۶۱۰ء میں ان کے ملک سے نکال دیا گیا تھا (اور جو Moriscoes کے نام سے موسوم تھے)؛ تاہم ان کی اکثریت اول الذکر فریق پر مشتمل تھی -

اس جمہوریہ کی ابتداء اور نشو و نما کے حالات ان دستاویزات کے ذریعے ہمارے سامنے آئے ہیں جنھیں حال ہی میں H. de Casteries اور P. de Cenival نے یورپی محافظ‌خانوں سے حاصل کرکے شائع کیا ہے - وہ شریف کی سیادت کو، جو مراکش کے بقیّہ حصّے پر حکومت کرتا تھا، بہ مشکل تسلیم کرتی تھی - ''العدْوَتان'' کے اندلسی عیسائیوں کے خلاف جہاد کرنے پر فخر کرتے تھے، لیکن اس کے ساتھ ہی ان کی بحری سرگرمیاں معتد بہ آمدنی کا ذریعہ بھی تھی- انھوں نے ہسپانوی زبان کے الفاظ اور اس کی طرز زندگی کو جس کے وہ ہسپانیہ میں عادی رہے تھے برقرار رکھا - اس طرح انھوں نے رباط کو اس کے زوال سے نکال کر کمال تک پہنچا دیا - ان کے اخلاف اب تک اس شہر کی مسلم آبادی کا اصلی جزو ہیں اور ان کے خاندانی نام ہسپانوی ہیں، مثلاً برگاش (Vargar ?)، پلامینو (Palamino)، مورینو (Moreno) لوپیز (Lōpēz)، پیریز (Pērēz)، تشکویتیو (Chiquito)، دانیہ (ہسپانوی Dēnya)، رُندہ (ہسپانوی Rondo)، مولین (Molino)، وغیرہ.

رباط کے ہسپانوی مُوروں (Moors) کے جذبۂ حریّت اور ان کی دولت نے جلد ہی شہر کو مراکش کے سلاطین کی نگاہوں میں مرغوب ترین چیز بنا دیا، تاہم یہ چھوٹی سی جمہوری حکومت کم و بیش غیر حقیقی آزادی کے ادوار سے گزرتی ہوئی ۱۱۷۱ء میں سلطان سیدی محمد بن عبداللہ کی تخت نشینی کے وقت تک اپنا وجود قائم رکھ سکی - اس حکمران نے اس جہاد کو جو اب تک ''العدوتان'' کی جمہوریہ کے ملاّحوں کا شعار بنا رہا تھا، منظّم کرنے کی کوشش کی، یہاں تک کہ اس نے اس مقصد کے پیش نظر جنگی جہاز تیار کرنے کا حکم دیا، لیکن سلا کے بحری مجاهدوں کو اس

طرح جو سرکاری حیثیت عطا کر دی گئی اس کی وجہ سے جلد ہی ۱۷۶۵ء میں سلا اور العرائش [رک بآن] (Larache) کو ایک فرانسیسی بیڑے کی گولہ باری کا سامنا کرنا پڑا اور محمد بن عبداللہ کے جانشینوں نے مجبوراً بحری جہاد کی مزید کوششوں کو ترک کر دیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلا کے لیے تنزل کا ایک طویل دور شروع ہوگیا، جس کا اظہار نہ صرف اس کی تجارت کے بتدریج کم ہو جانے سے، بلکہ دونوں شہروں کی باہمی عداوت کے بہت زیادہ نمایاں ہوجانے سے بھی ہوتا تھا ۔ بیسویں صدی کے شروع میں سلا کی طرح رباط بھی اپنی پرانی اہمیت کو بالکل کھو چکا تھا ۔ ۱۹ جولائی ۱۹۱۱ء کو ان دونوں شہروں پر فرانسیسی فوج کا قبضہ ہو گیا.

رباط مراکش کے ان شہروں میں سے ہے جن کی آبادی حَضَریّہ بھی ہے، یعنی خصوصیت سے شہری، اور مَخْزنیّہ بھی، یعنی جو شریفی سلطان کی اس شہر میں سکونت کے سبب سے ہے ۔ رباط کی غیر یورپی آبادی فرانسیسی سیادت (Frotectorate) کے قیام کے وقت سے اور جب سے کہ اسے سلطان کا مستقل پایۂ تخت منتخب کیا گیا، بہت بڑھ گئی ہے ۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری میں باشندوں کی تعداد حسب ذیل تھی : مسلمان ۲۷۹۸۶؛ یہودی ۳۲۱۸ (۱۹۲۶ء میں علی الترتیب ۲۰۳۵۲ اور ۳۶۷۶؛ سلا میں، جو ایک علٰحدہ شہری علاقہ ہے، ۱۹۳۱ء میں ۲۲۱۳۵ مسلمان تھے اور ۲۳۸۷ یہودی ۔ یہ لوگ تقریباً سب کے سب المدینہ میں رہتے ہیں جو ایک غیر متوازی الاضلاع جو سور کی شکل میں ہے ۔ اس کی متعلقہ بستیوں میں، جو ملاح [رک بآن] یہودیہ اور قصبۂ اودایہ پر مشتمل ہیں ۔ مؤخرالذکر ایک علٰحدہ چاردیواری والا رقبہ ہے، جس کی اپنی ایک مسجد ہے اور یہاں شروع میں گِش [رک بآن، عربی جَیْش] قبیلے کے اس نام کے فوجی دستے مقیم تھے ۔ رباط کی بڑی مسجدیں علوی سلاطین مولای الرّشید [رک بآن] اور مولای سلیمان (مولای سلیمان) کی تعمیر کردہ ہیں ۔ شاہی محل کے قریب کی مسجد جامع السُنّۃ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں بنی تھی ۔ یادگاری دروازوں کے علاوہ الموحّدی حصار کے اندر داخل ہونے کے لیے دو اور دروازے بھی ہیں : (۱) باب العلو، جو مدینے سے نکل کر قبرستان اور ان چٹانوں تک پہنچنے کا راستہ ہے جو سمندر سے بلند ہوتی ہیں اور (۲) باب زعیر، جو شالّہ کے مرینی شاہی قبرستان کے عین قریب واقع ہے ۔ [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے رباط میں مسلمانوں کی آبادی ڈھائی لاکھ سے متجاوز ہو چکی تھی].

رباط کا شہر جو المدینہ سے باہر بنا ہے، تیزی سے ترقی کر رہا ہے، سرکاری دفاتر، پر کیف سیرگاہیں، باغوں سے گھرے ہوئے مکان، ان سب کی وجہ سے شہر کا منظر خاص طور پر دلکش ہوگیا ہے ۔ شہری منصوبہ بندی اور فن تعمیر کے اعتبار سے فرانسیسی دور کا رباط زمانۂ حال کا ایک شاہکار ہے، جس کی شہرت تمام دنیا میں ہے ۔ یہ ریل کے ذریعے جنوب میں دارالبیضا (Casablanca) اور مراکش سے ، شمال میں طنجہ (Tangier) سے اور مشرق میں فاس اور الجزائر سے منسلک ہے ۔ ۳ مارچ ۱۹۵۶ء کو فرانسیسی حکومت مراکش کو آزادی دینے پر مجبور ہو گئی تو رباط نے بڑی تیزی سے ترقی کرنی شروع کی ۔ دسمبر ۱۹۵۷ء میں پہلی جدید مراکشی یونیورسٹی رباط میں قائم ہوئی، جس میں قریب قریب تمام علوم جدیدہ پڑھائے جاتے ہیں ۔ اس یونیورسٹی میں پہلے ہی سال دو ہزار سے زائد

طلبه داخل ہوے۔

مآخذ (۱) *World Muslim Gazetteer*، طبع موتمر عالم اسلامی، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۲) *Archives Marocaines* میں جس کا آخری مدیر Michaux-Bellaire ہے، نیز (۲) رسالہ *Hespéris* میں جس کی ادارت ۱۹۲۱ء سے راقم ہذا کے سپرد ہے - رباط کی یادگار عمارتوں، صنعتوں اور لسانی اعتبار سے علاقائی تقسیم پر بہت سے مقالے موجود ہیں؛ (۳) دیکھیے نیز اہم رسالہ: *Villes et Tribus du Maroc*، مطبوعۂ سائنٹیفک مشن مراکش؛ (۴) *Rabat et sarégion*، تین جلدیں، پیرس ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ء - سمندری زندگی اور رباط کی عربی بولی کا مطالعہ: L. Brunot (۵) *Lamer et les traditions indigènes á Rabat et Salé* (*P.I.H.E.M*)، ج ۶، پیرس ۱۹۲۰ء) نے کیا ہے؛ (۶) وہی مصنف: *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé* (*P.I.H.E.M*)، ج ۶، پیرس ۱۹۲۰ء)؛ (۷) وہی مصنف: *Textes arabes de Rabat* (*P.I.H.E.M*)، ج ۲۰، پیرس ۱۹۳۱ء)، رباط کے یہودیوں کے بارے میں: J. Goulven (۸) *Les Mellaahs de Rabat-Salé*، پیرس ۱۹۲۷ء؛ رباط کی بحری جمہوریہ کی تاریخ پر: H. de Castries (۹) *Les Sources inédits de l'histoire du Maroc*، پیرس بمدد اعشاریہ - الموحدون کی یادگار عمارتوں کے لیے: (۱۰) دیکھیے Dieulafoy: *La mosquée d' Hassan*، در *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*، ۴۳: ۱۶۷ ببعد؛ (۱۱) G. Marçais: *Manuel d'art musulman*، پیرس ۱۹۲۶ء، ج ۱؛ (۱۲) H. Terrasse: *L' art hispano-mauresque des origines au XIII^eme^ siècle* (*P.I.H.E.M*، ج ۲۵، پیرس ۱۹۳۲ء)؛ دیکھیے نیز (۱۳) Jérôme و Jean Tharaud: *Rabat ou les heures marocaines*، پیرس ۱۹۱۸ء؛ (۱۴) P. Champion: *Rabat et Marrakech* (مجموعہ (Les villes d'art célèbres)، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) C. Mauclair: *Rabat et Salé*، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۱۶) Léandre Vaillat: *Le visage francais du Maroc*، پیرس ۱۹۳۱ء۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

رُباعی: (چار مصروں والی نظم) اصطلاح ⊗ میں رباعی وہ صنف سخن ہے جس کے اوزان مخصوص ہوتے ہیں اور دو بیتوں یا چار مصرعوں پر مشتمل ہوتی ہے - پہلا، دوسرا اور چوتھا مصرع ہم‌قافیہ ہوتے ہیں، اگرچہ قدیم شعرا کی ایسی رباعیاں بھی ملتی ہیں جن کے چاروں مصرعوں میں قافیے کی رعایت قائم کی گئی ہے - محمد عوفی نے لباب‌الالباب، (طبع براؤن، ۲ : ۳۲) رباعی نویسوں کا جو انتخاب دیا ہے ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عنصری (دیکھیے دیوان عنصری) اور فرخی کے زمانے تک اکثر شعرا چاروں مصرعے ہم قافیہ لاتے تھے۔

رباعی مختصرترین صنف سخن ہے اور مقررہ اوزان، وحدت فکر اور مربوط بیان اس کے لوازم ہیں - رباعی میں شعرا پہلے مصرعے میں اپنے خیال سے روشناس کراتے ہیں، جو انھیں پیش کرنا ہے، دوسرے اور تیسرے مصرعے میں اس خیال کو واضح کرتے ہیں - گویا رباعی کے مجموعی تأثر کے لیے فضا تیار کرتے ہیں اور چوتھا مصرع مؤثر انداز میں اس کی تکمیل کر دیتا ہے - اس لیے نقّادوں اور شاعروں نے رباعی کے چوتھے مصرعے کو تأثر کا عروج بتایا ہے۔

اے - جی - براؤن کی راے کے مطابق (دیکھیے *A Lit.Hist.of Persia*، ۲: ۲۷۴) رباعی یقینی طور پر ایران کی شاعرانہ فطرت کی قدیم‌ترین پیداوار ہے - ایرانی ماہرین لسانیات اس بحر کی ایجاد کو ایک بچے سے منسوب کرتے ہیں، جو اپنے ہم عصروں کے ساتھ اخروٹ کھیل رہا تھا - اخروٹ گدا کھا کر گچی سے باہر جا گرا، لیکن پھر لڑھکتا ہوا گچی

میں آ پڑا، یہ دیکھ کر وہ پکار اٹھا: ''غلطان غلطان همین رود تا بن گو''۔ تذکرہ دولت شاہ (تالیف در حدود سال ۸۹۲ھ) کے بیان کے مطابق (طبع براون، ص ۳۰) یہ امیر یعقوب بن لیث صفّاری (م ۲۶۵ھ) کا بیٹا تھا۔ دربار کے عہدے داروں ابو دلف اور زینت الکعب نے اس کے ساتھ دوسرا مصرع بڑھا دیا جو اسی تقطیع کا تھا، پھر دوسرا شعر اضافہ کیا (نیز دیکھیے نجم الغنی: بحر الفصاحت، مطبوعۂ نولکشور ۱۹۲۶ء) اور انھیں ''دو بیتی'' کے نام سے موسوم کیا۔ دولت شاہ نے اپنے بیان میں جن دو شاعروں ابو دلف اور زینت الکعب کا، جو اصلاً عرب تھے، ذکر کرکے انھیں رباعی کا موجد بتایا ہے، یہ درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ان دونوں کی شخصیتیں مشتبہ ہیں۔ محمود شیرانی لکھتے ہیں: ''ابو دلف جو بقول دولت شاہ، یعقوب صفّار (م ۲۶۵ھ) کے دربار میں ابن الکعب ایک اور شاعر کے ساتھ رباعی کا موجد مانا گیا ہے اور موجودہ تحقیق جس کا کوئی پتا نہیں دیتی، ہمیں تو صرف دولت شاہ کے تخیل کی مخلوق معلوم ہوتی ہے'' (دیکھیے تنقید شعر العجم، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو هند، ص ۵۸۲)۔ دولت شاہ کے بیان سے سید سلیمان ندوی کو بھی اختلاف ہے (دیکھیے خیام، مطبوعۂ معارف اعظم گڑھ ۱۹۳۳ء، ص ۲۳۰ تا ۲۳۱)۔ المعجم ایک قدیمی تذکرہ جو ساتویں صدی ھجری کے اوائل میں تالیف ہوا (صفا: تاریخ ادبیات در ایران، تہران ۱۳۳۸ھش، ۱: ۱۷۱) گویا تذکرہ دولت شاہ سے تقریباً دو سو سال پہلے، اس کے بیان کے مطابق کھیل کا یہ واقعہ سامانی دور سے متعلق ہے نہ کہ صفّاری دور سے (دیکھیے شمس قیس رازی: المعجم فی معاییر اشعار العجم، طبع مرزا محمد و براؤن، ص ۸۸)۔ اس بیان کی رو سے کسی تیوہار کے دن شاعر رودکی

(م ۳۲۹ھ) (مصنف کا قول ہے کہ کم از کم میرا یقین یہی ہے) بعض بچوں کو غزنین کی کسی سڑک پر اخروٹوں سے کھیلتے دیکھ رہا تھا، ان میں سے ایک نے جو دس پندرہ برس کے درمیان تھا، کھیل ہی کھیل میں مذکورۂ بالا کلمات فی البدیہہ کہے۔ رودکی کو یہ کلملت موزوں بحر اور شعر کی ایک دلکش وضع معلوم ہوے۔ اس نے قواعد عروض سے رجوع کیا تو اس مصرع کو بحر ہزج کے مرکبات میں سے ایک وزن پایا۔ رودکی کے دل میں اس کی ایسی قدر و منزلت سمائی کہ اس وزن میں نظم کو صرف دو بیتوں تک محدود کر لیا . . . اور مذکورہ بحر کا نام ترانہ رکھ دیا (نیز دیکھیے Horn: *Grunder der neupersischen Etymol*، عدد ۳۸۲، حاشیہ ۳ (یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ رودکی گو نابینا تھا، لیکن مادر زاد نابینا نہ تھا، بلکہ جیسا کہ منینی نے شرح یمینی، مطبوعۂ مصر ۱۲۸۶ھ، ۱: ۵۲ میں شارح نجانی کی سند پر لکھا ہے اورنجانی، رشیدی کے سعد نامے کے حوالے سے کہتا ہے کہ آخر عمر میں رودکی کی آنکھوں میں سلائی پھرا دی گئی تھی، دیکھیے محمود شیرانی: تنقید شعر العجم، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو ۱۹۴۲ء، ص ۱۴)۔ عصر حاضر کے ایرانی نقاد پرویز ناتل خانلری نے لکھا ہے: ''نخستین بار رودکی یا دیگری در اطراف غزنیں مصراعی از دهان کودکی کہ گوی بازی می کرد، شنید، این وزن را از آن آموخت و اهل عروض بوسیله زحافات و علل از بحر هزج استخراج کردند . . .'' (دیکھیے پرویز ناتل: تحقیق انتقادی در عروض فارسی، مطبوعۂ تہران ۱۳۲۷ھش، ص ۱۰۴) اور اس کی بحر یہ بتائی ہے:

ـ ـ ں / ں ـ ں ـ / ں ـ ـ ـ / ـ مفعول مفاعلن مفاعیلن فع [ہمارا اپنا مشرقی طریقہ یہ ہے کہ حرکت کو '۰' سے اور سکون کو '۱' سے ظاہر

کرتے ہیں لہٰذا اس وزن کو ہم اس طرح ظاہر کریں گے۔: مَفْعُولُ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِیلُنْ فع = ٥ا٥ا٥، ٥٥ا٥٥ا، ٥٥ا٥ا٥ا، ٥ا].

یہ کہنے میں اب کوئی شبہہ نہیں کہ رودکی ہی وہ پہلا شاعر تھا جس نے اس صنف میں مہارت حاصل کی۔ رضاقلی ہدایت نے مجمع الفصحاء میں رودکی کے نام سے ایک رباعی درج کی ہے جسے شبلی نعمانی نے نقل کیا ہے، شعر العجم، ج ۱۔ ایک رباعی شمس قیس نے المعجم میں نقل کی ہے۔ محمد عوفی کے ہاں رودکی کی کوئی رباعی نہیں البتہ ابوشکور بلخی (م ۳۳۳ھ) کی ایک رباعی درج کی گئی ہے۔ اسدی کی لغت الفرس، طبع Horn، میں اتنی ہی قدیم دو رباعیاں ابوالمؤید (ص ۶۸) اور شہید (ص ۱۱۲) کی درج کی ہیں۔ ابوالمؤید کی بعض رباعیاں محمد عوفی نے بھی درج کی ہیں (دیکھیے لباب الالباب، طبع براؤن، ۱۹۰۶ء، ۱ : ۴۷).

رباعی کے مختلف نام : رباعی کی صنف مختلف وقتوں میں جدا جدا ناموں سے موسوم ہوئی، مثلاً ترانہ، چہار بیتی، دو بیتی، بالآخر اس کا نام رباعی ہوا۔ اہل ایران نے، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، رباعی کو ترانہ کہا، ترانہ اس لیے بھی کہا گیا کہ موسیقی دانوں نے رباعی کے مخصوص وزن پر اچھے اچھے راگ ترتیب دیے۔ شمس بن قیس رازی لکھتا ہے : ''اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند و شعر مجرد او را دو بیتی خواندند'' (دیکھیے المعجم، طبع براؤن، ۱۹۰۹ء، ص ۹۰) یعنی رباعی کا آہنگ موسیقی کے نقطۂ نظر سے اس قدر دل پسند اور کشش و جذب کا حامل ہے کہ رباعی سے پیدا ہونے والے آہنگ و نغمہ کو ترانہ کہا گیا اور رباعی نے ترانہ کا نام پایا۔

چہار بیتی: قدیم ایران میں رباعی کا سا مخصوص وزن رائج تھا، جس کا ہر مصرع دو رکنی ہوتا تھا، ان دو رکنوں کو ملا کر ایک مصرع سمجھنے کے بجائے ہر رکن کو ایک مصرع کہا گیا، گویا ایک بیت کے دو بیت اور اسی طرح دو بیتوں کو چار بیت سمجھا گیا اور رباعی دو بیتی کے بجائے چار بیتی کہلائی (دیکھیے غلام حسین قدر بلگرامی : قواعد العروض، مطبوعۂ شام اودھ، ص ۱۲۸، نیز دیکھیے محمود شیرانی : تنقید شعر العجم، ص ۱۰)۔ شیرانی یہ بھی لکھتے ہیں کہ چار بیتی کا سب سے قدیم نمونہ مجھے ابو شکور کے ہاں ملتا ہے، اس کی موجودہ شکل یہ ہے :

ای گشتہ من از غم فراوان تو پست
شد قامت من ز درد ہجران تو شست
ای شستہ من از فریب و دستان تو دست
خود ہیچ کسی بسیرت و شان تو ہست

(لباب الالباب، عوفی)

اگر اسے چہار بیتی کی شکل میں لکھا جائے تو اس کی صورت حسب ذیل ہوگی :

ای گشتہ من از غم — فراوان تو پست
شد قامت من ز در — دہجران تو شست
ای شستہ من از فریے — ب و دستان تو دست
خود ہیچ کسی بسی — رت و شان تو ہست

(تنقید، ص ۱۰)

دو بیتی : چہار بیتی کے دو مصرعوں کو متأخرین نے ایک بیت شمار کیا، اسی طرح چہار بیتی دو بیتی کہلائی (دیکھیے قدر بلگرامی : قواعد العروض، مطبوعۂ شام اودھ ۱۳۰۰ھ، ص ۱۲۸).

سلجوقیوں کے عہد میں وہ صرف ترانہ یا دو بیتی کہلاتی تھی۔ جب چھٹی صدی ہجری میں رباعی کا نام مخصوص ہوا تو تیسرے مصرع سے قافیہ غالب ہو گیا پہلے دو مصرعوں کو مطلع فرض کیا گیا اور دوسرے دو مصرعوں کو

غیر مطلع، بدین وجہ دوسرے شعر کے پہلے مصرع سے قافیہ نکال ڈالا اور چار مصرعوں کو ملا کر اس کا نام رباعی خصّی رکھا جیسے کہ پہلے ذکر ہوا (قدر بلگرامی : قواعد العروض، ص ۱۲۸) - رباعی : رباعی دراصل ترانہ، چہار بیتی اور دوبیتی کا عربی نام ہے - رباعی نام کیوں کر ہوا اس کی نقادوں نے مختلف توجیہیں کی ہیں - مؤلف بحر الفصاحت لکھتے ہیں ''بدائع الافکار فی صنائع الاشعار میں ملا حسین واعظ کاشفی نے لکھا ہے کہ اسے رباعی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بحر ہزج سے مخصوص ہے اور بحر ہزج عرب کے شعروں میں چار اجزا پر ختم ہوتی ہے (نجم الغنی : بحر الفصاحت، مطبوعۂ نولکشور ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۳) - شمس قیس رازی کا بیان ہے ''و مستعربہ آن را رباعی خوانند، از بہر آنکہ بحر ہزج در اشعار مربع الاجزا آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد'' (دیکھیے المعجم، ص ۹۰).

اس توجیہ سے، کہ مربع الارکان یا بحر ہزج میں آنے کی وجہ سے اسے رباعی کہا گیا، محمود شیرانی ان الفاظ میں اختلاف کرتے ہیں : ''میں یہ توجیہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ چونکہ ہزج عربی میں مربع الارکان آتی ہے اس بنا پر اس کو رباعی کہنے لگے - عربی میں یہی ایک بحر تو نہیں جو مربع آتی ہے، اس میں اکثر بحریں مربع استعمال ہوتی ہیں، پھر ہزج کی کیا خصوصیت ہے، اس کے علاوہ رباعی کی ابتدا فارسی میں ہوئی نہ کہ عربی میں، اس لیے اس کا نام رکھنے میں عربی خوانوں نے چہار بیتی کی تقلید کی ہے'' (تنقید شعر العجم، ص ۷) - رباعی کے فارسی الاصل ہونے کے سلسلے میں اکثر نقادوں نے اظہار کیا ہے : ''زحافی کہ درین وزن مستعمل است در اشعار عرب نہ بودہ است در قدیم برین وزن شعر تاری نگفتہ اند و اکنون محدثان ارباب طبع بر آن اقبال تمام کردہ اند و رباعیات تازی در ہمہ بلاد عرب شائع و متداول گشتہ است (المعجم، ص ۹۰)، رباعی را شعرای عجم اختراع نمودہ اند''، (شمس الدین فقیر : حدایق البلاغت، مطبوعۂ انوار احمدی، الہ آباد) - ''رباعی از مخترعات اہل عجم است''، (منشی مظفر علی : شجرة العروض، مطبوعۂ نولکشور ۱۸۷۳ء، ص ۱۰۶).

''این نوع شعر مدتہا در ایران شائع و رائج بودہ و از ہمین حکایت چنین بر می آید کہ این وزن اختراع شدہ بلکہ از تودۂ مردم فارسی زبان اقتباس گردید و ہمہ جا تصریح است باینکہ در عربی چنین وزنی نبودہ و بعد عربہا آن را از ایرانیان آموختہ اند'' (پرویز ناتل خانلری : تحقیق انتقادی در عروض فارسی، مطبوعۂ تہران ۱۳۲۷ ہش، ص ۱۰۵).

جہاں تک ترکی زبان کا تعلق ہے، اس میں ایک خاص صنف شاعری قافیہ بندی کے اعتبار سے رباعی سے ملتی جلتی تھی، لیکن اس کی بحر رباعی سے مختلف تھی - مشرقی ترکی ادب کی اس صنف کو ''تویوغ'' یا ''تویوق'' کہا جاتا ہے - اسے ادبی حیثیت تو حاصل نہیں ہو سکی البتہ لوک گیتوں میں اس کا مقام ضرور ہے (دیکھیے گب : *History of Ottoman Poetry*، ۱ : ۸۹، لنڈن ۱۹۰۰ء)- گب نے قاضی اسدادالدین نسیمی (۱ : ۳۶۷) کی رباعیاں اور بعد کی جلدوں میں قاضی برہان الدین (۶ : ۱۹) حالتی، (۱۸۳-۱۸۶) نابی، (۲۲۶) ندیم، (۲۵۶-۲۵۷) شناسی، (۳۶۱) نیز بعض اور شعرا کی رباعیاں درج کی ہیں، لیکن اس صنف پر ایرانی رباعی نویسوں کی تقلید ہی میں رباعیاں لکھی گئیں۔

اوزان رباعی : رباعی کے اوزان اکثر قدیم

نقادوں نے بیان کیے ھیں؛ ھم ایک مستند بیان پر اکتفا کرتے ھیں ۔ شمس بن قیس رازی لکھتے ھیں : امام حسن که یکی از ائمه خراسان بوده است، مختصری در علم عروض ساخته است و اوزان دو بیتی را (برگ ۵۲، راست) بر دو شجره نهاده، من درین تألیف همان صورت نقش کردم . . . (المعجم، ص ۹۱) ۔ حسن بن قطان نے رباعی کے چوبیس اوزان بنائے ھیں یه چوبیس وزن ان دس ارکان پر مبنی ھیں ۔ (۱) مَفَاعِیلن : سالم؛ (۲) مَفْعُول : اخرب ؛ (۳) مفعولن : اخرم ؛ (۴) مفاعلن : مقبوض ؛ (۵) مفاعیلُ : مکفوف؛ (۶) فاعلن : مجبق مقبوض؛ (۷) فعول : اهتم؛ (۸) فعل : مجبوب ؛ (۹) فَاع : ازل اور (۱۰) فع : ابتر ۔ ان اوزان کو دو شجروں میں رکھا ھے : ایک کا نام اخرم ھے اور دوسرے کا اخرب ۔ ھر شجرے کے اوزان ۱۲ ھیں، (نیز غیاث اللغات : آن به همیں بحر اختصاص دارد و بست و چهار وزن آنرا در دو شجره مقرر کرده اند) ۔ اوزان درج ذیل ھیں :

شجره اول، اخرب : (۱) مفعول مفاعیلن مفعول فعول؛ (۲) مفعول مفاعیلن مفعول فعل؛ (۳) مفعول مفاعیلن مفعولن فاع؛ (۴) مفعول مفاعیلن مفعولن فع؛ (۵) مفعول مفاعلن مفاعیل فعول؛ (۶) مفعول مفاعلن مفاعیل فَعَل؛ (۷) مفعول مفاعلن مفاعیلن فاع؛ (۸) مفعول مفاعلن مفاعیلن فع ؛ (۹) مفعول مفاعیل مفاعیل فعول؛ (۱۰) مفعول مفاعیل مفاعیل فعل؛ (۱۱) مفعول مفاعیل مفاعیلن فاع؛ (۱۲) مفعول مفاعیل مفاعیلن فع .

شجره دوم، اخرم: (۱) مفعولن مفعولن مفعولن فاع؛ (۲) مفعولن مفعولن مفعولن فع؛ (۳) مفعولن مفعولن مفعول فعول؛ (۴) مفعولن مفعولن مفعول فعل؛ (۵) مفعولن مفعول مفاعیلن فاع ؛ (۶) مفعولن مفعول مفاعیلن فع؛ (۷) مفعولن مفعول مفاعیل فعول؛ (۸) مفعولن مفعول مفاعیل فعل؛ (۹) مفعولن فاعلن مفاعیلن فاع؛ (۱۰) مفعولن فاعلن مفاعیلن فع؛ (۱۱) مفعولن فاعلن مفاعیل فعول؛ (۱۲) مفعولن فاعلن مفاعیل فعل.

جیسا که ان شجروں سے ظاھر ھے اخرب کے شجرے کے مطابق ھر مصرعے کا پہلا رکن مفعول ھوگا اور اخرم کے مطابق مفعولن ۔ دونوں شجروں کے مطابق آخری رکن فعول، فعل، فاع یا فع ھوگا حسن قطان یا شمس قیس کے بیانات کی رو سے پہلے اور آخری رکنوں کے درمیان کوئی سے دو آ سکتے ھیں ۔ رباعی کے مقررہ اوزان یہی ھیں جو دو شجروں میں آئے ھیں ۔ ان ۲۴ کے علاوہ رباعی میں کوئی اور وزن نہیں آتا۔

"لا حول و لا قوة الّا باللہ" بر وزن مفعول مفاعیل مفاعیلن فاع، چند رباعیوں میں مصرع کے طور پر استعمال ھوا ھے (نقل کردۂ آغا احمد علی رسالہ ترانه، طبع بلوخمن ۱۸۶۷ء، ص ۹) اس پر اکثر ایرانی شاعروں نے رباعیاں کہی ھیں اس لیے یه فرض کر لیا گیا ھے که رباعی کا وزن صرف لا حول و لا قوة الا باللہ ھے ۔ رباعی کا یه وزن تو ضرور ھے، لیکن یه رباعی کے چوبیس اوزان میں سے ایک ھے .

بعض شعرا نے دو شعروں کے قطعات میں اظہار خیال کیا ھے [لیکن رباعی کے کسی وزن پر پورا نه اترنے کے باوجود] انھیں رباعیات کا نام دیا گیا اس طرح چار مصرعی قطعات (فہلویات) کو بھی رباعیات سمجھ لیا گیا جیسا که پہلے ذکر آ چکا ھے ۔ رباعی مخصوص اوزان میں سے کسی ایک وزن پر کہی جاتی ھے ورنه ایسے دو بیت جن کا پہلا، دوسرا اور چوتھا مصرع ھم قافیه ھوں، رباعی نہیں (عبدالحق : قواعد اردو، مطبوعه انجمن ترقی اردو) ۔ بابا طاھر عریاں نے جو چار مصرعی قطعات لکھے ھیں انھیں ناشرین نے رباعیات بابا طاھر کے

نام سے طبع کیا ہے حالانکہ ان کا وزن رباعی کے مخصوص اوزان سے مختلف ہے ۔ اسی طرح علامہ اقبال کے قطعات کو بھی رباعیات کا نام دیا گیا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے قطعات میں یہ امر تو ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے کہ دو شعروں میں فکر کی وحدت قائم رہے، بیان مربوط اور مؤثر ہو، لیکن مخصوص اوزان کی پابندی نہ ہونے کی وجہ سے انھیں ہم قطعات ہی کہہ سکتے ہیں، رباعیات نہیں ۔

بعض مستشرقین نے رباعی کو جہاں دو بیتی لکھا ہے، وہاں اسے Quat بھی کہا ہے (دیکھیے براؤن : *A Lit. Hist. of Persia*، ص ۴۷۲)، بعض نے quatrain قطعے کو بھی کہہ دیا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مستشرقین نے فنی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ دو شعروں یا چار مصرعوں کی رعایت کی وجہ سے لفظ quatrain استعمال کیا ہے۔

رباعی کی کامیابی کے لیے شمس قیس رازی کا بیان ہے کہ اسے قوافی کی موزونیت، الفاظ کی شیرینی، معانی کی لطافت، تشبیہات و استعارات کی ندرت سے متصف ہونا چاہیے۔ شروع شروع میں رباعی میں حمد و نعت اور حقائق توحید کا ذکر ہوتا تھا پھر صوفی شعرا نے رباعی کو ذریعۂ اظہار بنایا اور ابو سعید ابوالخیر اور فریدالدین عطّار نے اس صنف کو مقبول عام بنا دیا ۔ بابا افضل الدین کاشانی (طبع سعید نفیسی، تہران ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء) نے بھی اس موضوع کی پیروی کی ۔ صوفیانہ رباعیات کا ایک مجموعہ جلال الدین رومی (مطبوعۂ استانبول ۱۳۱۲ھ، ضخامت ۴۰۰) سے منسوب ہے۔

ان کے بعد خیّام اور پھر سرمد نے عشق و مستی، رندی اور فلسفہ و حکمت کو رباعیات کے پیکر میں ڈھالا، اس طرح گویا فارسی کے قدیم شعرا نے نظام حیات پر خیال آرائی کی اور پھر رباعی فارسی کے توسط سے جب اردو میں آئی (جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا) تو حالی، اکبر، انیس اور جوش نے اپنے جامع خیالات اس صنف سخن میں ادا کیے اس طرح زمانے کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ رباعی کا دامن وسیع تر ہوتا گیا۔

مآخذ : (۱) شمس الدین محمد بن قیس رازی : المعجم فی معاییر اشعارالعجم، طبع ایڈورڈ براؤن و میرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی، ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء؛ (۲) محمد عوفی : لباب الالباب، طبع براؤن ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء؛ (۳) ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، تہران ۱۳۳۸ش، مطبوعۂ کتاب فروشی ابن سینا؛ (۴) دولت شاہ سمرقندی : تذکرہ، طبع براؤن؛ (۵) پرویز ناتل خانلری : تحقیق انتقادی در عروض فارسی، طبع تہران ۱۳۲۷ش؛ (٦) مولوی نجم‌الغنی : بحر الفصاحت، مطبع نولکشور؛ (۷) مہدی حسن ناصری : مخزن الفوائد، مطبوعۂ مشن پریس الہ آباد؛ (۸) سید سلیمان ندوی : خیّام، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو ۱۹۳۳ء؛ (۹) محمود شیرانی : تنقید بر شعر العجم، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو ۱۹۴۲ء، بار اول؛ (۱۰) غلام حسین قدر بلگرامی : قواعد العروض، مطبوعۂ شام اودھ ۱۲۸۸ھ؛ (۱۱) نصیر الدین طوسی: معیارالاشعار، مطبوعۂ تہران؛ (۱۲) شمس الدین فقیر : حدائق البلاغت، مطبع انوار احمدی الہ آباد؛ (۱۳) وجاہت حسین عندلیب شادانی : رباعیات بابا طاہر، مطبوعۂ لاہور، بدون تاریخ؛ (۱۴) بزمی انصاری : امیر العروض، مطبوعۂ لاہور ۱۹۲۹ء؛ (۱۵) فرمان فتح پوری : اردو رباعی، مطبوعۂ ماڈرن پبلشرز، صدر کراچی، بدون تاریخ؛ (۱٦) عبدالحق : قواعد اردو، مطبوعۂ حیدر آباد دکن؛ (۱۷) ایڈورڈ براؤن : *A Lit. Hist. of Persia*، ج ۱؛ ۱۹٦۴ء؛ *Supplement*: بذیل مادہ *du-bait*؛ (۱۸) Ben Cheneb : تحفۃ الادب فی میزان اشعارالعرب (الجزائر ۱۹۲۸ء)، ص ۱۱۳ تا ۱۱۷؛ (۱۹) Garcin de Tassy : *Rhétorique et Prosodie*، طبع ثانی ۱۸۷۳ء، ص ۳۳۹ ببعد؛ (۲۰) Rückert :

Grummatik Poetik und Rhetorik der Perser، ۱۸۷۳ء، ص ٦٥.

([و ادارہ] HENRI MASSE)

رُباعی کا ارتقاء اردو میں : شاعری کی دوسری اصناف کی طرح رباعی بھی اردو میں فارسی کے راستے داخل ہوئی اور اردو کے ابتدائی شاعروں نے انھیں اوزان میں اور انھیں قواعد و ضوابط کے مطابق رباعی کہی جو فارسی کے معروف رباعی گو شاعروں نے اختیار کیے تھے - اردو کے پہلے صاحب دیوان شاعر سلطان قلی قطب شاہ اور اس کے بعد آنے والے اردو کے تقریباً سب شاعروں کے دیوانوں میں دوسری اصناف سخن کے علاوہ رباعیاں بھی ضرور شامل ہوتی ہیں، لیکن اکثر شاعروں نے رباعیاں محض رسماً کہیں اور ان میں ایسے مضامین نظم کیے جو ان کے ذاتی مشاہدات اور واردات سے قطعی تعلق نہیں رکھتے ان مضامین میں عموماً فارسی کے معروف حکیم اور صوفی شاعروں کے طرز کی رسمی پیروی کی گئی ہے، البتہ بعض شاعروں نے رباعی کو خصوصیت کے ساتھ اپنے فکری اور جذباتی تجربات کے اظہار کا ذریعہ بنایا - دکنی شاعروں میں کوئی ایسا نہیں جس نے رباعی کہنے میں کوئی مقام پیدا کیا ہو - شمالی ہند کے شاعروں نے البتہ اس کی طرف زیادہ توجہ کی اور عہد بہ عہد انفرادی رنگ پیدا کرکے مضامین کی نوعیت اور بیان کی جدت و ندرت کے اعتبار سے اس صنف کو ترقی دی.

خواجہ میر درد نے غزلوں کی طرح رباعی میں بھی صوفیانہ اور اخلاقی مضامین نظم کیے اور خیال کے اظہار میں تغزل اور سادگی سے کام لیا، جس کی وجہ سے ان کی رباعیاں خواص و عوام میں یکساں مقبول ہوئیں - خواجہ میر درد کے ہم عصر مرزا سودا نے بھی کثرت سے رباعیاں کہیں، جن کی نمایاں خصوصیت خیال آفرینی ہے.

خواجہ میر درد اور مرزا سودا کے بعد میر انیس اور میرزا دبیر نے رباعی کو بہت مقبول بنایا اور یہ صنف ہر طرح کے خیال کو نظم کرنے کا وسیلہ اور قادر الکلامی کے اظہار کا ذریعہ بن گئی - انیس اور دبیر اہل مجلس کو متوجہ کرنے کے لیے مرثیہ پڑھنے سے پہلے چند رباعیاں بھی پڑھا کرتے تھے، ان رباعیوں میں اکثر و بیشتر کوئی نہ کوئی اخلاقی مضمون نظم کیا جاتا تھا - زمانے کے تکلّف پسند مذاق کی تسکین کے لیے ان دونوں اساتذہ نے کبھی کبھی محض مضمون بندی اور لفظی صنعت گری کو رباعیوں کی اساس بنایا، لیکن انیس کی رباعیوں میں یہ ایک بات مخصوص ہے کہ انھوں نے ادق سے ادق اور نازک سے نازک مضمون کو فصیح اور آسان روزمرہ میں ادا کیا .

انیس اور دبیر کے بعد حالی اور اکبر نے رباعی کو قوم کی معاشرتی اور اخلاقی اصلاح کے لیے استعمال کیا - حالی کی رباعیاں سادگی بیان کے علاوہ شاعر کے قومی درد اور جذبے کے خلوص کا عکس ہیں، اکبر کی رباعیاں ان کی سیاسی اور معاشرتی بصیرت، مشاہدے کی وسعت اور فکر کی گہرائی کے علاوہ ان کی قادرالکلامی اور نکتہ آفرینی کی شاہد ہیں - سر عبدالقادر نے لکھا ہے کہ ان کی رباعیوں میں زمانے کی آواز سنائی دیتی ہے، حالی اور اکبر کے بعد کے شاعروں میں جگت موہن لال رواں، امجد حیدرآبادی، اور ان کے بعض معاصرین نے رباعی کی طرف خاص توجہ کی [رباعی نگاری کا سلسلہ اب بھی جاری ہے] .

جدید فلسفیانہ مذاق کے مضامین اور بیان کی دل آویزی رواں کی رباعیوں کی خصوصیت ہے - امجد حیدرآبادی کی اکثر رباعیاں کسی قرآنی نکتے یا حدیث کی تفسیر ہیں، ان رباعیوں کو ان

کے ایجاز، زورِ بیان اور حسنِ کارانہ سادگی کی وجہ سے پسند کیا گیا ہے، ان دو معروف رباعی نگار شاعروں کے بعض معاصرین نے اپنے اپنے انداز میں رباعی کو موضوع اور بیان کے اعتبار سے وسعت دی ہے ۔ کسی کی رباعیوں میں ہندی اور اردو کے اسالیب کے امتزاج سے زبان کا ایک نیا تجربہ کیا گیا ہے، کسی نے رباعی میں قومی دردمندی اور رچے ہوے مذہبی رنگ کو نمایاں جگہ دی ہے اور حکیمانہ نکات، حسن و عشق کے واردات، خمریات اور زندگی کے گوناگوں تجربات کو موضوع بنایا ہے اور یوں اس دور میں رباعی کے فنّی امکانات پہلے سے بھی زیادہ واضح ہو گئے ہیں ۔ امکانات کو اس طرح نمایاں کیا ہے کہ شاعروں کے علاوہ شعر و سخن کے شیدائی اس میں نئے سرے سے دلچسپی لینے لگے ہیں.

مآخذ : (۱) محی الدین زور : تاریخ ادب اردو، حیدرآباد دکن ۱۹۵۰ء ؛ (۲) سید محمد عباس : مجموعۂ رباعیات انیس، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۹۳۸ء ؛ (۳) امداد امام اثر : کاشف الحقائق، مکتبۂ معین الادب، لاہور ۱۹۵۶ء، ص ۲۸۶ تا ۲۹۹ ؛ (۴) شبلی : موازنہ انیس و دبیر، انوار المطابع لکھنؤ، ص ۲۲۴ تا ۲۲۶ ؛ (۵) خبیرؔ لکھنوی : رباعیات مرزا دبیر، نظامی پریس لکھنؤ ؛ (۶) سعدیہ عبدالسلام : اردو میں رباعی کا ارتقاء (مقالۂ ایم ۔ اے، کتب خانۂ دانشگاہ پنجاب؛ (۷) سرعبدالقادر: رباعیات اکبر (مقدمہ)، مخزن پریس دہلی ۱۹۰۸ء ؛ (۸) رحمت اللہ : رباعیات حالی، نامی پریس، کانپور ؛ (۹) صادق قریشی : ذکر حالی، اردو مرکز، لاہور ۱۹۴۹ء ؛ (۱۰) عظمت اللہ خان : سریلے بول (مقدمہ)، اردو محل، حیدرآباد دکن ؛ (۱۱) رباعیات رواں (مقدمہ)، اردو مرکز، لاہور ۱۹۲۷ء؛ (۱۲) جوش : جنون و حکمت، لاہور ؛ (۱۳) افکار، کراچی، جوش نمبر، ص ۵۲۷ و ۵۴۶؛ (۱۴) عبدالقادر سروری : جدید اردو شاعری، لاہور ۱۹۴۶ء، ص ۲۳۹ تا ۲۴۱ ؛ (۱۵) فراق گورکھپوری : روپ ؛ (۱۶) علی سردار جعفری : ترقی پسند ادب، ص ۱۷۰ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے (۱۷) عندلیب شادانی : تحقیق کی روشنی میں ؛ نیز رک بہ عروض] .

(وقار عظیم [و تلخیص از ادارہ])

رَبّ : یہ لفظ عربی میں تین معنوں میں بولا جاتا ہے (۱) مالک اور آقا؛ (۲) مربی، پرورش کرنے والا اور (۳) فرمانروا، مدبر، منتظم، حاکم ۔ مفردات میں ہے: فی الاصل التربیۃ = و ھو انشاء الشیئ حالاً فحالاً الی حد التمام، چنانچہ کہا جاتا ہے: رَبّہ و رَبّاہ و رَبّبہ، یعنی درجہ بدرجہ تربیت کی، پرورش کی، نشو و نما دی ۔ اسی سے جدید زمانے کے مصنفین نے ارتقائی نظریے کے حق میں استدلال کیا ۔ رَبّ مطلق استعمال میں صرف خدا تعالیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے ۔ دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر، صاحب، مالک وغیرہ کے معنی میں بھی آ جاتا ہے ۔ رَبّ البیت، رَبّ الفرس وغیرہ ۔ لفظ رَبّ میں کثرت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، قرآن مجید میں یہ لفظ، اور اس کے اشتقاقات کئی مرتبہ آئے ہیں (دیکھیے مفردات) اَرْباب اس کی جمع بمعنی اٰلہۃ بھی ہے، عربوں کے بتوں اور دیوتاؤں کے لیے ارباباً من دون اللہ قرآن مجید میں آیا ہے ۔ رَبّان اور رَبّانی، رَبّانیون بھی ایک رائے کے مطابق اسی سے ہے (مفردات) ۔ قرآن مجید میں یہ لفظ پہلی مرتبہ سورۂ فاتحہ میں آیا ہے : الحمد للہ رب العالمین، اس کے بعد الرحمٰن الرحیم، مالک یوم الدّین ۔ ان آیتوں میں ربوبیت، رحمت اور عدالت تینوں صفات خداوندی کا ایک ترتیب کے ساتھ ذکر ہے جس کی تفسیر میں مفسّرین نے بڑے وقیع نکتے پیدا کیے ہیں ۔ لفظ رَبّ قرآنی دعاؤں (ادعیہ) میں بڑی اہمیت کا حامل مانا گیا ہے . . . ، قرآن مجید کی سب سے پر تاثیر دعائیں اسی لفظ سے شروع ہوتی ہیں ۔ وجہ ظاہر

ہے اور وہ یہ کہ اس میں جملہ اثرات شفقت اور کثرت رحم کا مفہوم پایا جاتا ہے جو پکار، فریاد، اور دل کی جملہ آرزوؤں کی تکمیل کی فضا رکھتا ہے - ربوبیت کے معنی پالنے کے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے - ربوبیت کے معنی ہیں 'ایک حال سے دوسرے حال تک، مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق اس طرح نشو و نما دینا کہ شیئی اپنی حد کمال تک پہنچ جائے' (انشاء الشیئی حالاً فحالاً الی حدّ التمام ، مفردات) .

ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں اللہ تعالیٰ کے نظام ربوبیت پر مفصل بحث کرتے ہوے لکھا ہے کہ ربوبیت اور عام بخشش و احسان میں فرق ہے - مؤخرالذکر تو کبھی کبھی کا اور جزی اہتمام ہوتا ہے، مگر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت مکمل ہے اور اس میں ایک مقررہ انتظام اور ایک منضبط ترتیب و مناسبت پائی جاتی ہے، صحیح مقدار، صحیح وقت میں اور پورے نظم کے ساتھ پرورش کا انتظام ربوبیت کہلاتا ہے - قران کی اصطلاح میں اس انتظام کے لیے قدر اور مقدار کے الفاظ آئے ہیں : وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهٗ وَ مَا نُنَزِّلُهٗۤ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ (١٥ [الحجر] : ٢١)، و كُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهٗ بِمِقْدَارٍ (١٣ [الرعد] : ٨) - اس نظم و ترتیب اور مقدار کے علاوہ نظام ربوبیت عالمگیر ہے، جس سے ہر سے اپنی اپنی استعداد اور فطرت کے مطابق مکمل فیض حاصل کرتی ہے اور اپنی اپنی ساخت جسمانی کے مطابق تربیت پاتی رہتی ہے.

نظام ربوبیت معنوی طور سے دو بڑی حکمتوں پر مبنی ہے : (۱) تقدیر اور (۲) ھدایت - تقدیر کے معنی ہیں اندازہ - خدا نے کائنات کی ہر چیز کی زندگی کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے - ھدایت کے معنی راہ دکھانا - خدا نے ہر شے میں ''وجدان کا فطری الہام اور حواس و ادراک کی قدرتی استعداد'' رکھی ہے، جس کے مطابق ہر شے وجدانی طور سے اپنے کمال مقدر کی طرف بڑھتی جاتی ہے

یہ در اصل ربوبیت الٰہی کی وحی ہے جو ہر مخلوق کے لیے راہ عمل کھول دیتی ہے - آزاد نے لکھا ہے کہ اسی برہان ربوبیت سے خدا تعالیٰ کی ہستی اور کائنات کی تخلیق بالحق ہونے کا ثبوت ملتا ہے - رَبّ العالمین میں تمام ممکنہ مخلوق موجودہ و آئندہ کے لیے ایک وسیع کفالت کی ضمانت پائی جاتی ہے - اس میں ''ہر ذرے کے لیے سیرابی اور ہر چیونٹی کے لیے کارسازی موجود ہے'' - اسی برہان ربوبیت کے ذریعے دین اور معاد و آخرت کا ثبوت بھی دیا گیا ہے کیونکہ اگر کسی شے کی تخلیق اور پرورش اتنے اہتمام سے کی جا رہی ہے تو اس کی کوئی حکمت اور اس کی کوئی غایت ضرور ہونی چاہیے - اگر رَبّ نے یہ ہستی بالحق تخلیق فرمائی ہے تو اسے بے مقصد نہ ہونا چاہیے بلکہ اسے ایک عظیم دائمی مقصد سے وابستہ ہونا چاہیے اور یہ حقیقت معاد کے تصور کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی - اگر زندگی بالحق تخلیق کی گئی ہے تو لازمی ہے کہ اس میں جزا کا قانون بھی موجود ہو اور یہ جزا وہاں ملے جہاں جزا اپنے کامل ترین معیاروں کے مطابق متعین ہو سکے .

بہر حال نظام ربوبیت میں خدا کی طرف سے کائنات کی کفالت عمومی اور انسانوں کی کفالت خصوصی کا ایک خاص تصور پایا جاتا ہے اور جدید زمانے کے بہت سے مصنفین (محمد علی، آزاد، سید قطب مودودی، غلام احمد پرویز وغیرہ) نے اس کا رشتہ اسلامی تصور معاشیات سے ملایا ہے اور مغرب کے بہت سے نظریات کے مقابلے میں یہ ثابت کیا ہے کہ رزق اور وسائل تربیت سب خدا کے نظام ربوبیت کا حصہ ہیں لہٰذا ان کی تنظیم میں

سب انسانوں کے یکساں حقوق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہ کفالت خدا کی طرف سے انسان کی ذمےداری ہے .

صوفیانہ ادب میں لفظ ربوبیت خوب مستعمل ہے جہاں اسے صوفیانہ تصورات کے مطابق رحمت حق کے تصور سے وابسطہ کیا گیا ہے .

مآخذ : (۱) راغب : مفردات ؛ (۲) لسان ؛ (۳) فخر رازی : تفسیر ؛ (۴) الزمخشری : کشاف ؛ (۵) اشرف علی تھانوی : بیان القرآن ؛ (۶) محمد علی : بیان القرآن ؛ (۷) ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن (تفسیر سورۃ فاتحہ)؛ (۸) مودودی : تفہیم القرآن؛ (۹) غلام احمد پرویز : نظام ربوبیت ؛ (۱۰) سید قطب شہید : اسلام کا نظام عدل اجتماعی (اردو ترجمہ از نجات اللہ صدیقی) .

[ادارہ]

* **رَبَض :** (ع، جمع : اَرْباض) کسی شہر کا دیہاتی حلقہ، وہ محلّہ [رک بآن] جو شہر کے گرد و نواح میں واقع ہو ۔ یہ اصطلاح، جو قرون وسطٰی کے مشرقی اور مغربی عرب مؤرّخین کی تحریروں میں بکثرت پائی جاتی ہے، اسی مفہوم کے ہسپانوی لفظ اَرَبل Arabal کی اصلی شکل ہے ۔ ربض کے معنی کسی شہر کے عین قرب و جوار کے بھی ہوتے ہیں ۔ بالعموم ربض کا اپنا بھی کوئی نام ہوتا ہے، چنانچہ دسویں صدی کے شہر قرطبہ کے اکیس نواحی علاقوں کے نام ابھی تک محفوظ ہیں ۔ رَبض شَقُنْدہ [رک بآن] یا اَلرَّبَض (بالاختصار) قرطبہ کا جنوبی محلّہ تھا، جو وادی الکبیر (Guadalquivir) کے دوسرے کنارے پر واقع تھا، جہاں ۱۹۸ھ/۸۱۴ء میں ''ربض کی مشہور بغاوت'' (ثورۃ الرَّبَض) برپا ہوئی تھی ۔ اسے امیرالحکم اوّل [رک بآن] نے سخت خونریزی کے بعد فرو کیا تھا، جس کی وجہ سے وہ الرَّبضی کے لقب سے ملقب ہوا ۔ ربضی کے نام سے ان تارکین وطن کو بھی موسوم کیا جاتا تھا جو اس زمانے میں اندلس کے بقیہ علاقوں، مراکش اور مشرق، کی طرف ہجرت کر گئے تھے ۔ اندلس کے قلعوں (حصن یا صَخْرَۃ) میں ربض کی اصطلاح کا اطلاق شہری آبادی کے اس حصّے پر کیا جاتا تھا جو خالص فوجی قیام‌گاہوں کے زیرین واقع تھا ۔ مغرب اقصٰی کے شہروں میں جذامیوں کے محلے اور چکلے بھی ربض کہلاتے تھے .

مآخذ : مسلم مغرب کے لیے دیکھیے: (۱) E. Lévi : *L' Espagne mueulmane duxème Siècle* : Provençal : *institutions et vie sociale*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۱۵۱، ۲۰۳، ۲۰۷؛ (۲) R. Dozy : *Suppl. aux Dict. Arybes*، بذیل مادہ .

(E. Lévi Provençal)

⊗ **ربٰو :** (ع، تلفظ : ربا) لغت میں اس کے معنی ہیں ''زیادتی''۔ اور فارسی و اردو میں اس کا اصطلاحی ترجمہ ''سود'' کیا جاتا ہے، اسے ''ربٰو'' اور ''ربا'' دونوں طرح لکھا جا سکتا ہے (الرّازی : تفسیر مفاتیح الغیب، ۲ : ۳۵۱، حسینیہ مصر)، قرآن کریم میں بھی یہ دونوں رسم الخط استعمال ہوے ہیں، الربٰو (۲ [البقرۃ] : ۲۷۵) اور رِبًا (۳۰ [الروم] : ۳۹).

اسلامی کتابوں میں لفظ ''ربا'' کا استعمال پانچ قسم کے معاملات پر کیا گیا ہے، ایک سودی قرض کے لین دین پر (۲ [البقرۃ] : ۲۷۵)؛ دوسرے ''**ربا الفضل**'' پر جس کی تشریح آگے آئے گی؛ تیسرے بعض مرتبہ بیع و شراء کے ہر ناجائز معاملے پر بھی ''ربا'' کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، (العسقلانی : فتح الباری، المطبعۃ البہیۃ، مصر ۱۳۴۸ھ، ۴ : ۲۵۰) اور بعض مفسرین نے سورۃ نساء کی آیت وَاَخْذِھِمُ الرِّبٰوا وَ قَدْ نُھُوا عَنْہُ (۴ [النّسآء] : ۱۶۱) کو بھی اسی معنی پر محمول

کیا ہے (القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، مصر ۱۹۳۶ء، ۳ : ۳۴۸)؛ چوتھے یہ لفظ نوتہ (یعنی جوابی تحفہ کے لالچ میں کسی کو تحفہ دینے) کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، اکثر مفسرین کے نزدیک وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ (۳۰ [الروم] : ۳۹) میں یہی معنی مراد لیے گئے ھیں (ابن جریر: تفسیر جامع البیان، مصر، ۲۱ : ۲۷) اور پانچویں کبھی ھر ناجائز اور حرام کام کے لیے بھی ''ربا'' کا لفظ مستعار لے لیا گیا ہے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا ارشاد ہے کہ اِنَّ اَرْبَى الرِّبَا اِسْتِطَالَةُ الرَّجُلِ فِي عِرْضِ اَخِيْهِ، یعنی سب سے بڑا ربا یہ ہے کہ ایک شخص اپنے بھائی کی آبرو پر دست درازی کرے (علی المتقی: کنز العمال، دائرۃ المعارف دکن ۱۳۱۲ھ، ۲ : ۲۱۴، حدیث ۲۶۳۲ م).

آخری تین معنی میں اس لفظ کا استعمال مجازی بھی ہے اور شاذ و نادر بھی، ٹھیٹھ علمی اور فقہی اصطلاح کے طور پر پہلے دو معنی ھی مراد لیے جاتے ھیں، چنانچہ اس مقالہ میں ''ربو'' سے یہی دو مفہوم مراد ھوں گے، اور ان دونوں قسموں سے الگ الگ عنوانات کے تحت بحث کی جائے گی ۔ پھر مختصراً ''ربا'' اور ''انٹرسٹ'' کے باھمی رابطے کی وضاحت کی جائے گی۔

ربا النَّسیئۃ: ربا کی سب سے پہلی اور سب سے اھم قسم ''ربا النَّسیئہ'' (قرض کا سود) ہے، اور چونکہ قرآن کریم کی آیات نے براہ راست ربا کی اسی قسم کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لیے اسے ''ربا القرآن'' بھی کہتے ھیں، اور زمانۂ جاھلیت میں بھی اسی قسم کو ربا سمجھا جاتا تھا، اس لیے اس کا ایک نام ''ربو الجاھلیۃ'' بھی ہے، امام ابوبکر جصّاص رازی[رح] نے اس کی جامع و مانع قانونی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

''ھو القرض المشروط فیه الاجل و زیادۃ مال علی المستقرض'' یعنی قرض کا وہ معاملہ جس میں ایک مخصوص مدت ادائی اور قرض دار پر مال کی کوئی زیادتی معین کر لی گئی ھو (الجصّاص: احکام القرآن، مصر ۱۳۴۷ھ، ۱ : ۵۵۷).

ایک حدیث میں بھی ''ربا النسیئہ'' کی قریب قریب یہی تعریف منقول ہے، حضرت علی[رض] روایت کرتے ھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا ''کل قرضٍ جرّ منفعۃً فھو ربًا'' (السیوطی: الجامع الصغیر، مصر ۱۳۵۸ھ، ۱ : ۹۴، حدیث ۶۳۳۶) ۔ علامہ عبدالرؤف مناوی[رح] اس حدیث کو سند کے اعتبار سے ضعیف کہتے ھیں (المناوی: فیض القدیر، مصر ۱۳۵۶ھ، ۵ : ۲۸)، مگر چونکہ یہ متعدد اسناد سے مروی ہے، اس لیے علامہ عزیزی نے اسے ''حسن لغیرہ'' قرار دیا ہے (العزیزی: السراج المنیر، مصر ۱۳۲۵ھ، ۳ : ۸۶).

مشہور صحابی حضرت فضالہ بن عبید[رض] سے بھی ربا کی یہی تعریف منقول ہے : ''کلّ قرض جرّ منفعۃ فھو وجہ من وجوہ الربا'' (البیہقی: السنن الکبری، دائرۃ المعارف، دکن ۱۳۵۲ھ، ۵ : ۳۵۰)- لغت عرب کے مشہور عالم ابو اسحٰق الزجاج بھی ربا کی یہ تعریف کرتے ھیں کہ ''کل قرض یوخذ بہ اکثر منہ'' (تاج العروس، بذیل مادہ ر ب و).

بعض معاصرین کا یہ خیال درست نہیں کہ زجاج کی اسی تعریف نے حدیث کے مجموعوں میں راہ پا کر حدیث کی شکل اختیار کر لی ہے، کیونکہ السیوطی[رح] کے مذکورہ بالا حوالے کے مطابق ۔ احادیث کے مجموعوں میں یہ حدیث سب سے پہلے حارث بن محمد بن محمد بن ابی اسامہ کی مسند میں ملتی ہے، حارث بن محمد ابن ابی اسامہ[رح]

(م ۲۸۲ھ) زجاجؒ (م ۳۱۱ھ) سے متقدم ھیں، اس لیے یہ زیادہ قرین قیاس ھے کہ زجاج نے یہ تعریف ان کی مسند سے اخذ کی ھو - اس کے علاوہ، جیسا کہ آگے معلوم ھوگا، ربا کا یہ مفہوم صحابہ کرامؓ کے دور میں پوری طرح معروف و مشھور تھا، زجاجؒ کی تعریف اس کی تعبیر ھے نہ کہ اس کا ماخذ.

''رباء النسیئۃ'' کی حرمت ان مسائل میں سے ھے جو تمام انبیا علیھم السلام کی معروف شریعتوں میں مسلّم رھے ھیں - عہد قدیم کے کئی صحیفوں میں ربا کو حرام قرار دیا گیا ھے ملاحظہ ھو خروج، ۲۲ : ۲۵ و احبار، ۲۵ : ۳۵، ۳۶ و استثناء، ۲۳ : ۲۰ و زبور، ۱۵ : ۵ و امثال، ۲۸ : ۸ و نحمیاہ، ۵ : ۷ و حزقی‌ایل، ۱۸ : ۸، ۱۳، ۱۷؛ ۲۲ : ۱۲) - قرآن کریم نے بھی متعدد مقامات پر ربا کی حرمت بیان کی ھے، اسے ''اللہ کے ساتھ جنگ'' کے مترادف قرار دیا ھے، اور بیسیوں احادیث میں سود کا لین دین کرنے والے، اس معاملہ کو لکھنے والے اور اس پر گواہ بننے والے کے حق میں سخت وعیدیں بیان کی گئی ھیں، اور بعض احادیث میں اس کی شدید سے شدید الفاظ میں مذمت کی گئی ھے.

''ربا النسیئۃ'' کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ھے اس کی رو سے قرض کے بدلے میں ھر اضافہ یا زائد رقم جو معاھدہ طے کر کے لی اور دی جائے، سود میں داخل ھے، خواہ اس کی شرح کم ھو یا زیادہ، اوپر جو حدیث السیوطی کے حوالہ سے بیان کی گئی ھے اس میں ''معاھدہ میں طے کرنے'' کی صریح قید نہیں ھے، لیکن دوسری احادیث سے ثابت ھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم نے کئی واقعات میں قرض لے کر ادائی کے وقت کچھ زیادہ عطا فرمایا (مسلم : صحیح، ۲ : ۳۰، اصح المطابع، دھلی)، لیکن چونکہ یہ اضافہ معاھدے میں طے شدہ نہ تھا اس لیے اسے ''ربا'' نہیں کہا جا سکتا (النووی : شرح صحیح مسلم، دھلی، ۲ : ۳۰) - اس سے واضح ھے کہ کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَۃً والی حدیث میں ''جَرَّ'' کا لفظ معاھدہ قرض میں طے کر کے زائد رقم کا دَین کرنے کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لایا گیا ھے، اس بنا پر امام ابوبکر جصاصؒ نے تعریف میں ''المشروط'' کا لفظ بڑھا دیا ھے.

لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰٓوا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً (سود کو چند در چند کر کے مت کھاؤ، (۳ [آل عمران] : ۱۳۰) اس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فھمی ھوئی ھے کہ قرآن نے صرف اس سود کو حرام قرار دیا ھے جو چنددرچند ھوکر اصل رقم سے بڑھ جائے، اور اگر سود کی مقدار اس سے کم ھو تو وہ جائز ھے، حالانکہ در اصل اس آیت میں سود کی بنیادی کیفیت اور ایک خاص صورت کا بیان ھے جو زمانہ جاھلیت میں بکثرت رائج تھی، لہٰذا ''چند در چند'' کا لفظ حرمت سود کی قانونی شرط نہیں ھے [بلکہ زائد رقم کا تصور دلانے کے لیے ھے] اور یہ بالکل ایسا ھی ھے جیسا کہ لَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا (۲ [البقرۃ] : ۴۱) یعنی ''میری آیتوں کے بدلے میں تھوڑی سی قیمت نہ لو'' ظاھر ھے کہ یہاں ''تھوڑی سی قیمت'' قانونی شرط نہیں بلکہ یہ تصور دلانے کے لیے ھے کہ جو قیمت بھی ھوگی کم ھی ھے لہٰذا اس کا یہ مطلب سمجھنا غلط ھے کہ آیات قرآنی کو بڑی قیمت کے عوض فروخت کیا جا سکتا ھے.

یہ بات کہ مذکورہ آیت میں ''چند در چند'' کا لفظ قانونی شرط نہیں ھے، مندرجہ ذیل دلائل سے ثابت ھے:

(۱) يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰٓوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۷۸)

اے ایمان والو، اللہ سے ڈرو اور ربا کی جو کچھ مقدار رہ گئی ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مؤمن ہو .
(۲) وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَ لَا تُظْلَمُوْنَ (۲ [البقرة] : ۲۷۹)=اور اگر تم توبہ کرو تو تمھاری (قرض کی) اصل رقم تمھارا حق ہے، نہ تم کسی پر ظلم کرو، اور نہ تم پر ظلم کیا جائے .

ان دونوں آیتوں میں ربا کی تمام رقم چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے، تیز تنبیہہ کی گئی ہے کہ ربا کو چھوڑنے کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ کو صرف قرض کی اصل رقم واپس ملے، اس سے زائد کچھ نہیں ۔ دوسری آیت میں لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ کے ذریعے اس بات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے کہ اصل رقم پر ہر اضافہ، خواہ وہ کتنا ھی کم کیوں نہ ہو، قرآن کی نظر میں ظلم ہے، چنانچہ حضرت قتادہ بن دعامة الدوسی اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ھیں : مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دَيْنٍ فَجَعَلَ لَهُمْ اَنْ يَأْخُذُوا رُؤُوسَ اَمْوَالِهِمْ وَلَا يَزْدَادُوا عَلَيْهِ شَيْئًا (ابن جریر : جامع البیان، مصر، ۳ : ۶۷) یعنی جس شخص کا کچھ قرض دوسرے پر ہو اس کے لیے قرآن نے اصل رقم لینے کی اجازت دی، لیکن اس پر ذرا بھی اضافہ کرنے کی اجازت نہیں دی ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے ایک ارشاد سے بھی آیت کا یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے ۔ ابن ابی حاتم اور امام الشافعیؒ نقل کرتے ھیں کہ آپ نے فرمایا : اَلَا اَنَّ كُلَّ رِبًا كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ عَنْكُمْ كُلُّه، لَكُمْ رُؤُوسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُون، وَ اَوَّلُ رِبًا مَوْضُوعٌ رِبَا العَبَّاسِ بنِ عبدالمطلب كُلُّه (ابن کثیر، مصر ۱۳۵۶ھ، ۱ : ۳۳۱) سنو کہ ہر وہ ربا جو ایام جاھلیت میں واجب تھا تم سے پورے کا پورا ختم کر دیا گیا، تمھارے لیے صرف قرض کی اصل رقم ہے، نہ تم ظلم کرو، نہ تم پر ظلم کیا جائے، اور سب سے پہلے جو ربا ختم کیا جاتا ہے وہ عباس بن عبدالمطلب کا ربا ہے، پورے کا پورا .

(۳) صحابہ کرامؓ کے متواتر عمل سے ثابت ہے کہ وہ سود کی ہر مقدار کو حرام سمجھتے تھے اور قرض پر معاھدے میں طے کر کے لیا جانے والا ہر اضافہ ان کے نزدیک ربا تھا، چند مثالیں درج ذیل ھیں : (الف) امام البخاری نے کتاب الاستقراض، باب اِذَا اقرضه اِلٰی اجلٍ مسمًّی میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا یہ قول تعلیقًا نقل کیا ہے : قال ابن عمرؓ القرض الٰی اجلٍ لَا بَأْسَ بِهٖ وَ اِنْ اَعطٰی اَفضَلَ مِنْ دَرَاهِمِهٖ مَالَمْ يشترط (الصحیح، اصح المطابع دھلی ۱۳۵۷ھ، ۱ : ۳۲۳) : معین مدت تک قرض دینے میں کوئی حرج نہیں خواہ قرض دار اس کے دراھم سے بہتر دراھم ادا کرے بشرطیکہ (یہ بہتر دراھم ادا کرنا) معاھدۂ قرض میں شرط نہ کیا گیا ہو ۔ اس سے صاف ظاھر ہے کہ اگر معاھدے میں یہ طے کر دیا جائے کہ قرض کے دراھم سے بہتر دراھم ادا کیے جائیں گے تو وہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نزدیک ربا میں داخل ہو کر حرام ہوگا۔ (ب) ابو بردہؒ کہتے ھیں کہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے مجھے نصیحت کی کہ تم ایک ایسی سرزمین میں آباد ہو جہاں ربا بہت عام ہے، لہٰذا اگر کسی شخص پر تمھارا قرض واجب ہو اور وہ تمہیں بھوسے، جو یا چارے کا کچھ بوجھ ھدیة دینا چاھے تو تم اسے قبول نہ کرو کیونکہ وہ ربا ہے (الصحیح، مناقب عبداللہ بن سلام، دھلی ۱۳۵۷ھ، ۱ : ۵۳۸).

حضرت عبداللہ بن سلامؓ کا یہ حکم یا تو تقوی اور احتیاط پر مبنی ہے، یا پھر اس قسم کے تحفے کا عام رواج اتنا ہوگا کہ اسے معاھدے کا جزو سمجھا جانے لگا ہوگا، اس لیے فقہی قاعدہ

''المعروف کالمشروط'' کے مطابق انھوں نے اس تحفے کو بھی ''ربا'' قرار دیا - بہر حال اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قرض پر لیا جانے والا ہر اضافہ ''ربا'' تھا .

(ج) ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعودرض سے کہا کہ میں نے ایک شخص سے پانچ سو درہم اس شرط پر قرض لیے ہیں کہ اسے اپنا گھوڑا سواری کے لیے دوں گا ، حضرت عبداللہ بن مسعودرض نے فرمایا کہ جتنی سواری وہ کرے گا وہ سود ہوگی (البیہقی : السنن الکبرٰی، دائرۃ المعارف، دکن ۱۳۵۲ھ، ۵ : ۳۵۱) .

(د) ایک شخص کے کسی پر بیس درہم واجب تھے، مقروض اس کے پاس بار بار مختلف تحفے لاتا رہا، قرض خواہ ہمیشہ ان تحفوں کو بیچ دیتا، یہاں تک کے تحفوں کی قیمت تیرہ درہم تک پہنچ گئی، قرض خواہ نے حضرت عبداللہ ابن عباسرض سے مسئلہ پوچھا تو انھوں نے کہا کہ ''اب تم اس سے سات درہم سے زائد نہ لینا'' (کتاب مذکور، ۱۵ : ۳۵۰) .

سنن بیہقی میں حضرت عمررض اور حضرت انسرض کے بھی اسی قسم کے واقعات ذکر کیے گئے ہیں - اس قسم کی روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قرض پر ہر قسم کا اضافہ جو معاہدے میں طے کر لیا گیا ہو عہد رسالتؐ اور عہد صحابہرض میں ''ربا النسیئۃ'' شمار کیا جاتا تھا، بلکہ اهل تقوٰی کے نزدیک طے نہ کی ہوئی کوئی رقم یا تحفہ وصول کرنا بھی مذموم سمجھا جاتا تھا، اور وہ شبہات سے بچنے کے لیے اس سے بھی پرہیز کرتے اور کراتے تھے .

اس طرح قرآن و حدیث میں ادنٰی غور و فکر سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ''ربا'' کے معاملے میں یہ بات قطعی غیر متعلق ہے کہ قرض کس غرض کے لیے حاصل کیا گیا ہے، عہد رسالت اور عہد صحابہرض میں ہر قسم کے قرض پر اضافہ وصول کرنا ''ربا'' کہلاتا تھا، اور اسے حرام سمجھا جاتا تھا، خواہ قرض کسی عام صرفی ضرورت کے واسطے لیا گیا ہو یا کسی تجارتی یا پیداواری ضرورت کے لیے۔ ہمارے زمانے میں بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ جو قرض تجارتی اغراض کے لیے حاصل کیا گیا ہو اس پر مقروض سے معین شرح پر سود وصول کرنا ''ربا'' میں داخل نہیں، کیونکہ عہد رسالتؐ میں صرف صرفی اغراض کے قرضے رائج تھے، تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا . . .، یہ خیال درست نہیں .

اول تو اس لیے کہ جب قرآن و حدیث اور آثار صحابہرض کے رو سے ''ربا النسیئۃ'' کی یہ تعریف کہ ہر ''وہ قرض جس پر معاهدہ کے ذریعہ کوئی اضافہ مقرر کیا گیا ہو'' متعین ہو گئی تو اس کے بعد یہ تحقیق بالکل غیر ضروری ہے کہ قرض کس مقصد کے لیے حاصل کیا جا رہا ہے، اور اس میں تجارتی اور صرفی اغراض کا فرق نکالنا قرآن و حدیث کے مفہوم میں ایک بے دلیل زیادتی کے مترادف ہے: دوسرے یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ عہد رسالتؐ اور عہد صحابہرض میں تجارتی قرضوں کا رواج نہ تھا، روایات میں اس دور کے کئی تجارتی قرضوں کا ثبوت ملتا ہے، چند مثالیں درج ذیل ہیں :-

(۱) تفسیر ابن جریر میں روایت ہے کہ بنو عمرو بن عمیر بن عوف، بنو المغیرہ سے قرض لیا کرتے تھے (السیوطی : الدر المنثور، ۱: ۳۶۶) - اس روایت اور اس جیسی کئی روایتوں میں قبائل عرب کا باهم قرض لینا دینا مذکور ہے، یہ شخصی قرضے نہ تھے جنھیں صرفی کہا جائے، بلکہ اجتماعی قرضے تھے، کیونکہ قبائل عرب کی حیثیت مشترک

سرمایہ کی کمپنیوں جیسی تھی، جن کے ذریعے قبیلے کے افراد مشترک تجارت کیا کرتے تھے، للہذا یہ قرضے شخصی ضروریات کے بجاے تجارتی اغراض ہی کے لیے ہوا کرتے تھے .

(۲) مسند احمد، البَزّار اور الطبرانی نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالٰی قیامت کے دن اس شخص کو بلائے گا جس نے کسی سے قرض لے کر اسے ادا نہ کیا ہو، اس سے پوچھے گا کہ اے ابن آدم : یہ قرض تو نے کس واسطے لیا ؟ اور کیوں لوگوں کے حقوق ضائع کیے؟ وہ کہے گا، اے پروردگار : میں نے قرض لے کر نہ اسے کھایا، نہ پیا، نہ پہنا اور نہ اسے کسی اور کام میں لگا سکا، بلکہ یا تو مجھ پر آتش زنی کی آفت آ گئی، یا مال چوری ہوگیا، یا (تجارت میں) خسارہ (وضیعہ) ہو گیا الخ'' (الہیثمی : مجمع الزوائد، بیروت ۱۹۶۷ء، ۴ : ۱۳۳) - اس حدیث میں واضح طور پر تجارتی قرض کا تصور پایا جاتا ہے .

(۳) حضرت زبیر بن العَوّام رضی اللہ عنہ کے بارے میں صحیح روایات سے ثابت ہے کہ وہ لوگوں کی امانتیں اپنے پاس اس شرط پر رکھتے تھے کہ انھیں یہ قرض قرار دے دیا جائے، تاکہ اس سے رقم کے مالک کا یہ فائدہ ہو کہ اس کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائے (کیونکہ امانت اگر 'ہلاک' ہو جائے تو 'امانت' رکھنے والے پر اس کا تاوان نہیں آتا، اس کے برخلاف مقروض کے پاس سے قرض کی رقم ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ذمےدار ہوتا ہے) - اور اپنا یہ فائدہ ہو کہ اسے تجارت میں لگا کر اس سے نفع حاصل کیا جا سکے - چنانچہ انھوں نے اپنی شہادت کے وقت بائیس لاکھ کی رقم چھوڑی، یہ ساری رقم کاروبار میں لگی ہوئی تھی (البخاری : الصحیح، کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ، دہلی ۱۳۵۷ھ، ۱ : ۴۴۱) - تجارتی قرض کی واضح مثال بینکنگ کی وہ شکل ہے جو عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رائج تھی .

(۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے صاحب زادے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور عبیداللہ رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ عراق گئے، وہاں عراق کے گورنر حضرت ابو موسٰی الاشعری رضی اللہ عنہ نے بیت‌المال سے ایک رقم انھیں بطور قرض دی، جو وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس مدینہ بھیجنا چاہتے تھے، لیکن اگر بطور امانت انھیں دیتے تو ضروری نہ تھا کہ وہ محفوظ رہتی، اس لیے کہ راستہ میں ضائع ہو جانے کی صورت میں عبداللہ رضی اللہ عنہ اور عبیداللہ رضی اللہ عنہ پر تاوان نہ آتا اس لیے بطور قرض دی تاکہ رقم بھی بیت المال تک پہنچ جائے اور عبداللہ رضی اللہ عنہ اور عبیداللہ رضی اللہ عنہ اس سے نفع بھی حاصل کرسکیں،(امام مالک: الموطأ، ص ۲۸۵، کتاب القراض، دارالاشاعت کراچی ۱۳۷۱ھ) .

۵ - ہند بنت عتبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ (۲۳ھ) میں تجارت کی غرض سے بیت المال سے قرض لیا، اور بلاد کلب میں جا کر اس سے تجارت کی (الطبری، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ۳ : ۸۷) .

ان واقعات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا - البتہ ''ربا'' کی حرمت کے بعد ان پر سود کا لین دین ختم ہو گیا تھا - یا تو ایسا قرض بغیر کسی نفع کے دیا جاتا تھا، جیسا کہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ اور ہند بنت عتبہ رضی اللہ عنہا کے واقعات میں ہوا، یا پھر رقم دینے والا مضاربت کا معاملہ کرتا تاکہ تجارت کے نفع میں دونوں متناسب طور سے (نہ کہ معین شرح سود پر) شریک ہوں، اس معاملہ کو اس عہد میں ''قِراض'' کہا جاتا تھا - حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادگان کے واقعہ میں یہی ہوا کہ جب انھوں نے بیت المال کی رقم سے

تجارت کرکے نفع کمایا تو حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ جب دوسرے لوگوں کو بیت المال سے قرض نہیں دیا گیا تو تم میں کیا خصوصیت تھی ؟ سارا نفع واپس کرو، حضرت عبیداللہؓ نے اگرچہ اس کی معقول وجوہ بیان کیں مگر حضرت عمرؓ نے انھیں قبول نہ کیا۔ بالآخر مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک صاحب نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ لَوْ جَعَلْتَهٗ قِرَاضًا (اگر آپ اس قرض کو قراض قرار دے دیں تو اچھا ہو) حضرت عمرؓ نے اسے منظور کر لیا ۔ اور آدھا نفع حضرت عبید اللہؓ کے پاس رہنے دیا اور آدھا واپس لے کر بیت المال میں داخل کردیا (امام مالک: الموطا، حوالۂ مذکور) ۔ اس واقعہ سے صاف واضح ہے کہ تجارتی قرض کا رواج صرف دو ہی طرح تھا، یا بغیر کسی نفع کے یا مضاربت و قراض کی شکل میں۔

''ربا النسیئۃ'' کی حرمت کی ایت مدینہ طیبۂ میں ہجرت کے بعد نازل ہوئی ۔ سورۃ الروم کی ایک آیت میں بھی ''ربا'' کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے، وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ (۳۰ [الروم] : ۳۹) تم جو کچھ ربا دیتے ہو تاکہ وہ لوگوں کے مال میں اضافہ کا سبب ہو تو وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا ۔

سورۃ الروم چونکہ مکی ہے اس لیے بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ''ربا'' کی حرمت مکہ مکرمہ ہی میں نازل ہو چکی تھی، لیکن بیشتر مفسّرین اس بات پر متفق ہیں کہ جس ''ربا'' کا اس آیت میں ذکر ہے اس سے مراد ''ربا النسیئۃ'' نہیں، بلکہ ''نوتہ'' ہے، یعنی کسی شخص کو اس نیت سے ہدیہ دینا کہ جواب میں وہ اس سے بہتر ہدیہ پیش کرے، (ابن جریر : جامع البیان، مصر، ۲۱ : ۲۷) ۔ اور یہ بھی بعید نہیں کہ اس آیت کا اصل مقصا تو ''نوتہ'' وغیرہ کی رسموں کا ابطال ہو، لیکن جس طرح شراب کی حرمت سے قبل اس کی قباحتوں کی طرف متعدد اشارے نازل کیے گئے اسی طرح اس آیت میں سُود کی حرمت سے پہلے اس کی قباحت کی طرف اشارے کا پہلو بھی مد نظر ہو ۔ ''ربا'' کی سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد بہت مشہور ہے : قرآن کریم کی آخر میں نازل ہونے والی آیتوں میں آیت ربا بھی شامل ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم کا اس کی (مکمل) تفسیر کرنے سے قبل ہی وصال ہو گیا، لہٰذا تم ''ربا'' کو بھی چھوڑ دو، اور جن معاملات میں ''ربا'' کا شبہہ ہو، ان کو بھی (علی المتقی : کنز العمّال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲ : ۲۳۱، عدد ۴۹۵۴) ۔ اس سے یہ شبہہ نہیں ہونا چاہیے کہ ''ربا'' کا مفہوم صحابہؓ کے عہد میں مجمل اور غیر معروف تھا، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ''ربا النّسیئۃ'' کے بجاے ''ربا الفضل'' کے بارے میں ہے، جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم نے آیت ربا کے نزول کے بعد ناجائز قرار دیا ۔ اسی وجہ سے ''ربا الفضل'' کے مفہوم میں صحابہؓ کے اندر بھی اختلاف رہا، اور بعد کے فقہا میں بڑی شدید اختلافات رونما ہوے، جہاں تک ''ربا النسیئۃ'' کا تعلق ہے اس کے مفہوم میں کوئی ابہام و اجمال نہیں تھا، چنانچہ اس کے بارے میں چودہ سو سال کے عرصے میں کسی ایک فقیہ کا اختلاف بھی منقول نہیں ۔ خود حضرت عمرؓ ارشاد فرماتے ہیں : ''تم سمجھتے ہو کہ ہم ربا کی اقسام کا علم نہیں رکھتے، اور بلاشبہہ ان کا سب سے بڑا عالم ہونا مجھے مصر اور نواح کی حکومت سے زیادہ محبوب ہے، لیکن کچھ اقسام ایسی ہیں جو

کسی پر پوشیدہ نہیں، انھیں میں سے جانوروں کی بیع سلم، کچے پھلوں کا بیچنا ہے، الخ''۔ (علی المتقی : کنز العمّال، ۲ : ۲۳۲، ۲۳۳، حدیث ۹۶۹م، بحوالہ جامع عبدالرزاق و ابو عبید) ۔ اس سے واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول ''ربا'' کی تمام اقسام سے متعلق نہیں ۔

ربا الفضل : ''ربا'' کی دوسری اہم قسم "ربا الفضل" ہے اور چونکہ ربا کی اس قسم کی حرمت سنّت سے ثابت ہوئی ہے اس لیے اسے "ربا السنّۃ" بھی کہتے ہیں ۔ ربا الفضل دراصل اس اضافے کو کہا جاتا ہے جو کچھ مخصوص اجناس کے ہم جنس تبادلے پر لی جائے؛ لیکن وہ مخصوص اجناس کیا ہیں ؟ اس کی مکمل قانونی تعریف ہر فقیہ کے یہاں جدا ہے ۔

اس اختلاف کا اصل سبب یہ ہے کہ جس حدیث کے ذریعے انحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے "ربا الفضل" کو حرام قرار دیا اس کے الفاظ یہ ہیں : "اَلذَّھَبُ بِالذَّھَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ فَمَنْ زَادَ اَوْ اِزْدَادَ فَقَدْ اَرْبٰی، بِیْعُوا الذَّھَبَ بِالْفِضَّۃِ کَیْفَ شِئْتُمْ یَدًا بِیَدٍ وَ بِیْعُوا الشَّعِیْرَ بِالتَّمْرِ کَیْفَ شِئْتُمْ یَدًا بِیَدٍ (علی المتقی : کنز العمّال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲ : ۲۱۵، عدد ۶۶۹م بحوالہ الترمذی)، سونے کو سونے کے بدلے میں برابر سرابر بیچو، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر بیچو، کھجور کو کھجور کے بدلے برابر سرابر بیچو، گندم کو گندم کے بدلے برابر سرابر بیچو، نمک کو نمک کے بدلے برابر سرابر بیچو، جو کو جو کے بدلے برابر سرابر بیچو، لیکن جو شخص اضافے کا لین دین کرے وہ ربا کا معاملہ کرے گا، ہاں سونے کو چاندی کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست در دست ہو، اور جو کو کھجور کے بدلے جس طرح چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ دست در دست ہو ۔

اس حدیث میں صرف چھے چیزوں کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کا ہم جنس تبادلہ دست بدست اور برابر سرابر ہونا چاہیے، اور کمی، اضافہ یا ادھار خرید و فروخت دونوں ربا ہیں، ان چھے چیزوں کو فقہ میں "اموال ربویہ" کہا جاتا ہے ۔ حدیث میں یہ تفصیل نہیں کہ یہ حکم صرف انھیں چھے چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کچھ اور اجناس بھی اسی حکم میں داخل ہیں، چنانچہ طاؤسؒ اور قتادہؒ سے منقول ہے کہ وہ "ربا الفضل" کو صرف انھیں چھے چیزوں کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے۔ باقی فقہا کا کہنا یہ ہے کہ کچھ اور اجناس بھی اس حکم میں داخل ہیں، لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ کون کون سی اجناس اس حکم کے تحت آئیں گی ؟ ایسے فقہا نے یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ ان چھے چیزوں میں کیا چیز مشترک ہے جسے حکم کا دار و مدار قرار دیا جائے؟ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ مشترک چیز "کَیل" اور "وزن" ہے، یعنی یہ چیزیں برتن سے ناپ کر یا تول کر بیچی جاتی ہیں، لہذا ہر وہ چیز جو کیلی یا وزنی ہو، اس کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی یا ادھار ربا ہوگا ۔ امام الشافعیؒ نے قدر مشترک "طعم و ثمنیت" کو سمجھا، یعنی یہ چیزیں یا خوردنی ہیں یا ان میں زر بننے کی فطری صلاحیت پائی جاتی ہے، لہذا ہر اس چیز کا یہی حکم ہوگا جو کھانے کے لائق ہو یا زر (Money) بن سکے ۔ امام مالکؒ نے "غذائیت" اور "قابل ذخیرہ اندوزی" ہونے کو قدر مشترک سمجھا، لہذا یہ کہا کہ جو چیز بھی "غذا" کے کام آتی ہو یا اسے "ذخیرہ"

کر کے رکھا جا سکتا ہو وہ اموال ربویّہ میں شامل ہوگی ۔ امام احمدؒ سے اس معاملے میں تین اقوال مروی ہیں : ایک امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے، ایک امام الشافعیؒ کے اور تیسرا یہ ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں میں سے صرف وہ اشیا اموال ربویّہ میں شامل ہوں گی جن میں "طَعْم" (خوردنی ہونا) اور "کَیْل" (برتن سے ناپ کر بیچا جانا) یا "وَزْن" (تول کر بیچا جانا) کی صفت بیک وقت پائی جاتی ہو (ابن قدامہ : المغنی، مصر ۱۳۶۷ھ، ۴ : ۴).

"ربا الفضل" کی حرمت در حقیقت ایک انسدادی نوعیت کا حکم ہے ۔ اہل عرب میں چونکہ اشیاء کے ہم جنس تبادلے کا دستور تھا اور اس میں کمی بیشی رائج تھی اور خطرہ تھا کہ یہ چیز "ربا النّسیئۃ" کے ارتکاب کا پیش خیمہ بنے گی اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس سے منع فرمایا، چنانچہ بعض روایات میں حرمت "ربا الفضل" کے بیان کے ساتھ آپؐ کے یہ الفاظ بھی منقول ہیں : انّی اخاف علیکم الربا، یعنی مجھے تم پر ربا کا خوف ہے (علی المتقی : کنز العمال، دکن ۱۳۱۲ھ، ۲ : ۲۳۱) ۔ اس سے واضح ہے کہ "ربا النضل" کی حرمت در حقیقت "ربا النّسیئۃ" ہی کے مکمل سدّ باب کے پیش نظر کی گئی تھی (ابن القیّم: إعلام الموقّعِین، دمشق، ۲: ۱۰۰)، لیکن بعض صحابہؓ کو "ربا الفضل" والی حدیث نہیں پہنچی تھی، اس لیے وہ اسے حرام نہیں سمجھتے تھے، ان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ زیادہ مشہور ہیں، ان کا استدلال حضرت اسامہ بن زیدؓ کی اس روایت سے تھا کہ : "لَا رِبًا اِلَّا فِی النَّسیئۃ" یعنی "ربا صرف ادھار ہی میں ہوتا ہے") بخاری : الصحیح، دہلی ۱۳۷۰ھ، ۱ : ۲۹۱)، لیکن مستدرک حاکم میں ہے کہ جب حضرت ابو سعید خدریؓ نے انھیں "ربا الفضل" والی حدیث سنائی تو انھوں نے توبہ و استغفار کر کے اپنے مسلک سے رجوع کر لیا (العسقلانی: فتح الباری، مصر ۱۳۴۸ھ، ۴: ۳۰۳)۔ رہی "لَا رِبًا اِلَّا فِی النَّسیئَۃ" والی حدیث، تو اس کے بارے میں اکثر فقہا کا کہنا یہ ہے کہ یہ برابر سرابر بیع صَرف کے بارے میں ہے، یعنی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی کے مقابلے میں برابر سرابر بیچا جا رہا ہو تو اس کے بارے میں آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ یہ معاملہ صرف اس وقت ربا میں داخل ہوگا جب اس میں ادھار شامل ہو، اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں ربا سے مراد وہ ربا ہے جس پر قرآن کریم نے شدید وعید کا ذکر کیا ہے (حوالہ بالا)، گویا ان حضرات کے نزدیک "ربا النسیئۃ" کی حرمت شدید تر ہے، اور قرآن کریم کی سخت وعیدیں اسی پر عائد ہوتی ہیں "ربا الفضل" پر نہیں.

ربا اور انٹرسٹ" Interest : انٹرسٹ interest ایک معاشی اصطلاح ہے، اور بہ کثرت ربا کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے، لیکن دونوں اصطلاحوں میں ایک علمی فرق ہے، "انٹرسٹ" جس کا اردو ترجمہ "سود" اور عربی ترجمہ "فائدہ" ہے، معاشیات میں در اصل اس صلے کو کہا جاتا ہے جو کسی عمل پیدائش میں سرمایہ لگانے والے کو سرمایہ لگانے کے معاوضے میں ملتا ہے، خواہ وہ سرمایہ کسی شکل میں ہو، اس کے برخلاف ربا اس رقم کو کہتے ہیں جو قرض دینے والا قرض کے معاوضے میں طے کر کے وصول کرتا ہے، لہٰذا جو رقم کسی حاجت‌مند شخص کو ذاتی استعمال کے لیے قرض دی گئی ہو، اس پر کوئی زیادہ رقم وصول کی جائے تو وہ ربا ہے، مگر انٹرسٹ نہیں، اس کے برعکس اگر کوئی شخص کسی کارخانے کو مشینری کرایے پر دے

کر اس سے کرایہ وصول کرے تو یہ کرایہ معاشی اصطلاح کے مطابق ''انٹرسٹ'' میں داخل ہے، لیکن "ربا" نہیں نیز شرکت یا مضاربت میں سرمایہ لگانے والا جو متناسب منافع سرمایہ لگانے کی وجہ سے وصول کرے وہ معاشی اصطلاح کے مطابق "انٹرسٹ" میں داخل ہونا چاہیے، لیکن فقہی اصطلاح میں "ربا" نہیں - البتہ اگر کوئی شخص کسی کارخانے کو قرض دے کر اس پر معیّن شرح سے سود وصول کرے تو یہ "انٹرسٹ" بھی ہے اور "ربا" بھی - تاہم چونکہ سرمایہ دارانہ معاشی نظام میں عام چلن یہی ہے کہ کسی کاروبار کرنے والے فریق کو قرض دینے والا اس پر معین شرح ہی سے سود وصول کرتا ہے اس لیے عملاً "انٹرسٹ" کا لفظ "ربا" کے ہم معنی ہو گیا ہے، اور دونوں کے درمیان حقیقت و ماہیت کا جو منطقی فرق ہے وہ محض ایک نظری فرق بن کر رہ گیا ہے۔

اس تشریح سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جو ''انٹرسٹ'' بینک اپنے قرض داروں سے لیتا اور امانت داروں کو دیتا ہے وہ ربا میں داخل ہے، اسی لیے عہد حاضر کے علما میں یہ سوال زیر بحث رہا ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکنگ کا طریق کار کیا ہوگا ؟ جب کہ آج کل بینکوں کا سارا نظام انٹرسٹ پر قائم ہے۔

اس سوال کے جواب میں اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے - تفصیلی جزئیات سے قطع نظر، اصولی طور پر غیرسودی بینکاری کی جتنی تجویزیں اب تک سامنے آئی ہیں ان میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی نظام معیشت میں بینکاری ربا کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر قائم ہو گی، اس کی مختصر تشریح درج ذیل ہے :-

ابتدا میں سرمایہ لگا کر جو لوگ بینک قائم کریں گے وہ حصہ دار (Sharers) کہلائیں گے، پھر عوام کی جو امانتیں بینک میں جمع ہوں گی وہ دو قسموں پر مشتمل ہوں گی، ایک عندالطلب قرضے (Current Account) اور دوسرے مدّ مضاربت (Fixed deposit) - سیونگ اکاؤنٹ غیر سودی نظام بینکاری میں عندالطلب قرضوں کے اندر شامل ہو جائے گا۔

عندالطلب قرضوں میں تمام رقوم بینک کے پاس (فقہی نقطۂ نظر سے) قرض ہوں گی، کھاتہ‌دار ہر وقت بذریعہ چیک ان کی واپسی کا مطالبہ کر سکے گا اور ان پر کوئی منافع کھاتہ دار کو نہیں دیا جائے گا، موجودہ نظام بینکاری میں بھی اس مد پر کوئی خاص منافع نہیں دیا جاتا، البتہ مضاربت کے کھاتہ دار ایک معین مدت کے لیے، جو تین ماہ سے ایک سال تک ہو سکتی ہے، رقم رکھوائیں گے، پھر اس رقم سے بینک جو منافع حاصل کرے گا اس میں متناسب طور سے (Proportionately) شریک ہوں گے۔

سیونگ اکاؤنٹ کو عندالطلب قرضوں میں شامل کرنے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس سے بچتیں بینک میں جمع کرنے کا محرّک ختم ہو جائے گا، لیکن جدید تحقیقات کی رو سے سیونگ اکاؤنٹ کھلوانے کا اصل محرک بچت کا جذبہ ہوتا ہے، منافع کا جذبہ نہیں، اس لیے یہ تبدیلی کوئی عملی مشکل پیدا نہیں کرے گی۔

عندالطلب قرضوں اور مضاربت کھاتہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی رقوم میں سے ایک حصہ بینک مد محفوظ (Reserve) میں رکھ کر باقی سرمایہ کاروباری افراد کو شرکت یا مضاربت کے اصول پر دے گا - کاروباری افراد اس سرمایے کو صنعت یا تجارت میں لگا کر جو نفع حاصل کریں گے اس کا ایک طے شدہ متناسب حصہ، مثلاً پچیس فی صد یا

تینتیس فی صد بینک کو اصل رقم کے ساتھ ادا کریں گے اور بینک یہ منافع اپنے حصے داروں اور کھاتہ داروں کے درمیان طے شدہ متناسب حصوں کی صورت میں تقسیم کریں گے، فرانس اور جرمنی میں بعض بینک شرکت کے اصول پر سرمایہ لگاتے رہے ہیں، اسی اصول کو غیر سودی بینکاری میں اختیار کیا جا سکتا ہے .

موجودہ بینکوں کا ایک نہایت اہم عمل قصیر المیعاد (کم میعاد) قرضے جاری کرنا ہے، جس پر وہ مختصر شرح سے سود وصول کرتے ہیں، یہ قرضے چند ہفتوں، چند دنوں، بلکہ بعض صورتوں میں چند گھنٹوں کے لیے حاصل کیے جاتے ہیں، اور موجودہ صنعتی و تجارتی دور میں ان کا حصول بہت اہمیت رکھتا ہے، انہیں قصیر المیعاد قرضوں کی ایک شکل ہنڈی بھنانا بھی ہے .

ان قرضوں کی مدت اتنی مختصر ہوتی ہے کہ انھیں شرکت یا مضاربت کے اصول پر حاصل کرنا عملی پیچیدگیوں کا باعث بنے گا، اس لیے غیر سودی بینکاری میں یہ قرضے بلا سود جاری کیے جائیں گے، البتہ ان کے حساب و کتاب کے اخراجات کی تکمیل اس طرح کی جا سکتی ہے کہ ہر قرض کی درخواست کے لیے ایک فارم ہوگا جو قرض مانگنے والوں کو قیمۃً فراہم کیا جائے گا، اور قیمت میں قرض کی مقدار کی کمی زیادتی سے کوئی فرق نہ رکھا جائے گا، ہنڈیاں بھنانے والوں کی درخواستوں پر عام قرضوں کے مقابلے میں زیادہ فیس وصول کی جا سکتی ہے .

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ بینک کے لیے غیر سودی قرض دینے کا محرک کیا ہوگا ؟ اور وہ کس بنیاد پر یہ رقم ایک قطعی غیر نفع بخش کام میں لگائے گا ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غیر سودی نظام بینکاری میں ہر بینک کو اس کی امانتوں کا اکثر حصہ غیر سودی قرض کی صورت میں حاصل ہوگا، اس لیے کہ جدید بینکوں کا تجربہ یہ ہے کہ عندالطلب کھاتہ میں جمع کی جانے والی رقمیں بحیثیت مجموعی طویل المعیاد امانتوں (fixed deposits) کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہیں، عموماً اول الذکر رقمیں امانتوں کا ساٹھ فی صد اور موخر الذکر امانتوں کا چالیس فی صد ہوتی ہیں - ان ساٹھ فی صد رقوم کا ایک حصہ مد محفوظ (reserve) میں رکھ کر باقی تمام سرمائے کو بینک کے نفع بخش کاموں میں لگایا جا سکتا ہے، مرکزی بینک، عام بینکوں کو اس عظیم سہولت سے فائدہ اٹھانے کی اجازت اسی صورت میں دے گا جب وہ خود قصیر المیعاد قرضے بلا سود جاری کرنے پر رضامند ہوں.

مذکورہ طریق کار کے علاوہ غیر سودی نظام میں بینک اپنے وہ تمام وظائف بھی جاری رکھے گا جو وہ اجرت پر انجام دیتا ہے، مثلاً مُقَفّل صندوق (locker) رکھنا، سفری چیک، بنک ڈرافٹ اور لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنا، تجارتی اموال کو بلٹی کے ذریعے منگوانا، بیع و شراء کی دلالی کرنا اور کاروباری مشورہ دینا، وغیرہ - ان تمام خدمات کو بدستور جاری رکھ کر ان پر اجرت وصول کی جائے گی .

یہاں غیر سودی بینکاری کا انتہائی اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں مآخذ میں دی ہوئی کتابیں .

معیشت پر حرمت سود کے اثرات : سود کی حرمت اسلام کے ان احکام میں سے ہے جن کے ذریعے وہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام معیشت سے ممتاز ہوتا ہے، اور ارتکاز دولت کی، جو سرمایہ دارانہ نظام کی بدترین خرابی ہے، حرمت سود کے ذریعے مؤثر روک تھام ہو جاتی ہے -

حرمت سود کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے تقسیم دولت کے نظام میں توازن اور همواری پیدا ہو جاتی ہے - سودی نظام معیشت کا خاص لازمہ یہ ہے کہ اس میں ایک فریق (سرمایہ) کا نفع تو بہر صورت متعین رہتا ہے لیکن اس کے مقابل دوسرے فریق (محنت) کا نفع مشتبہ اور موہوم ہوتا ہے - وسیع پیمانے کی تجارتیں خواہ کتنی ہی نفع بخش کیوں نہ ہو جائیں انہیں ''خطرے'' سے خالی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ جہاں موجودہ وسائل معیشت کی فراوانی سے بڑے پیمانے کی تجارتوں کے خطرات کم ہوئے ہیں وہاں کچھ خارجی عوامل کی بنا پر ان میں اضافہ بھی ہوا ہے اور تجارت جتنے بڑے پیمانے کی ہوتی ہے یہ خطرات بھی اتنے ہی وسیع ہو جاتے ہیں - کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرض لینے والے کو سخت نقصان اٹھانا پڑا لیکن قرض دینے والے کی تجوری بھرتی ہی چلی گئی، اور کبھی اس کے برعکس یہ ہوتا ہے کہ آجر کو بے انتہا منافع ہوا اور قرض دینے والے کو اس میں سے بہت معمولی سا حصہ مل سکا .

چونکہ اسلام میں سود حرام ہے اس لیے قرض دینے والے کو پہلے یہ متعین کرنا پڑے گا کہ وہ یہ روپیہ کاروبار کے نفع میں خود حصہ دار بننے کے لیے دے رہا ہے اور اس روپیہ کی حفاظت کرنا یا اس کے ذریعے کسی کو امداد کرنا چاهتا ہے - اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ روپیہ دے کر کار و بار کے نفع سے مستفید ہو تو اسے ''شرکت'' یا ''مضاربت'' کے طریقوں پر عمل کرنا پڑے گا، یعنی اسے کاروبار کے نفع و نقصان کی ذمے داری بھی اٹھانی پڑے گی - کاروبار کو نفع ہوا تو وہ نفع میں شریک ہوگا، اور اگر خسارہ ہوا تو اسے خسارہ میں بھی حصے دار ہونا پڑے گا (مضاربت کی صورت میں خسارہ کا مطلب یہ ہے کہ تاجر کی محنت بیکار چلی جائے گی) .

اگر وہ محض روپیہ کی حفاظت چاهتا ہے یا اس کے ذریعے کسی کی امداد پیش نظر ہے تو پھر ضروری ہے کہ وہ اس امداد کو امدادی سمجھے اور نفع کے ہر مطالبے سے دست بردار ہو جائے - وہ صرف اتنے ہی روپے کی واپسی کا مستحق ہوگا جتنے اس نے قرض دیے تھے - اسلام کی نظر میں اس ناانصافی کی کوئی گنجائش نہیں کہ وہ اپنے ''سود'' کی ایک شرح معین کر کے نقصان کا سارا بوجھ مقروض پر ڈال دے، لہٰذا موجودہ دنیا میں اسلامی احکام کے تحت شغل سرمایہ کی عموماً دو صورتیں ہوں گی : شرکت اور مضاربت، اور یہ دونوں صورتیں تقسیم دولت کی اس غیر منصفانہ ناهمواری سے خالی ہیں - ان صورتوں میں نقصان ہوتا ہے تو فریقین کو ہوتا ہے اور نفع ہوتا ہے تو دونوں فریق متناسب طریقے سے اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں .

سرمایہ دارانہ معیشت میں ارتکاز دولت کی بہت بڑی وجہ "سود" ہے - اسی وجہ سے مٹھی بھر سرمایہ دار نہ صرف یہ کہ دولت کے بہت بڑے خزانے پر قابض ہو جاتے ہیں بلکہ اسی کے ذریعے وہ اپنی اجارہ داریاں قائم کرتے ہیں، اور پورا بازار ان کے رحم و کرم پر ہوتا ہے - اس کے نتیجے میں ''رسد اشیاء'' اور ''قیمتوں'' کا نظام بھی قدرتی رہنے کے بجائے مصنوعی ہو جاتا ہے اور معیشت و اخلاق سے لے کر ملکی سیاست تک زندگی کا کوئی گوشہ اس کے اثرات سے محفوظ نہیں رہتا .

اسلام نے سود کو ممنوع قرار دے کر ان تمام خرابیوں کی بنیاد منہدم کر دی ہے - اسلامی نظام میں ہر روپیہ لگانے والا کاروبار اور اس کی

پالیسی میں شریک ہوتا ہے، نفع و نقصان کی ذمےداریاں بھی اٹھاتا ہے، اور اس طرح کسی فرد واحد کی کاروباری مرضی بےلگام نہیں ہو پاتی ۔ نتیجہ یہ ہے کہ دولت چند ہاتھوں میں سمٹنے کے بجاے معاشرے کے افراد میں اس طرح پھیلتی ہے کہ اس سے کسی شخص پر ظلم نہیں ہوتا، اسی کی طرف قرآن کریم نے اشارہ فرمایا ہے کہ لَا تَظْلِمُوْنَ وَ لَا تُظْلَمُوْنَ (۲ [البقرة]: ۲۷۹)، یعنی ''نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے''۔

مآخذ: (۱) القرآن الکریم (۲ [البقرة]: ۲۷۵ تا ۲۷۸؛ ۳ [آل عمران]: ۱۳۰؛ ۴ [النساء]: ۱۵۹؛ ۳۰ [الروم]: ۳۹)؛ ربا النسیئہ سے متعلق جاہلی طرز عمل کے لیے ملاحظہ ہو: (۲) ابن جریر: تفسیر جامع البیان، المطبعة المیمنیة مصر، ۱: ۶۲ تا ۷۰؛ (۳) السیوطی: الدرالمنثور فی التفسیر المأثور، مطبوعہ مصر، طبع قدیم، ۱: ۳۶۳؛ (۴) ابن کثیر: تفسیر اسرار التاویل، ج ۱، المکتبة الکبرٰی ۱۳۵۶ھ ۔ ''ربا'' کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے ارشادات اور ''ربا'' کی مختلف صورتوں کے لیے: (۵) علی المتقی: کنز العمال، ج ۲، دائرة المعارف، حیدرآباد دکن ۱۳۱۲ھ؛ جاہلیت اور عہد اسلام میں قرضوں اور سود کے واقعات کے لیے: (۶) الهیثمی: مجمع الفوائد، ج ۴، دارالکتاب، بیروت ۱۹۶۷ء اور (۷) البیہقی: السنن الکبرٰی، ج ۵، دائرہ المعارف، حیدرآباد دکن ۱۳۵۲ھ: ''ربا النسیئہ'' کی حرمت کی حکمتوں کے لیے: (۸) الامام فخرالدین الرازی: تفسیر مفاتیح الغیب، المطبعة الحسینیہ مصر، ۲: ۳۵۲ تفسیر قولہ تعالٰی اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا، الایة: ربا الفضل کی حرمت کی حکمتوں اور اموال کی تعین کے اسباب پر بہترین بحث کے لیے ملاحظہ ہو: (۹) ابن القیم: اعلام الموقعین، ادارہ الطباعة المنیریة، دمشق، ۲: ۱۰۰؛ ربا الفضل کے بارے میں مختلف فقہی مکاتب فکر کے موقف کے لیے ملاحظہ ہو: (۱۰) ابن رشد: بدایة المجتہد و نہایة المقتصد، مصطفی البابی، مصر ۱۳۷۹ھ، ۲: ۱۲۸ اور (۱۱) ابن قدامہ: المغنی، دارالمنار، مصر ۱۳۶۷ھ، ۴: ۲؛ اس مسئلہ میں حنفی نقطۂ نظر کی ترجمانی کے لیے: (۱۲) الجصاص: احکام القرآن، المطبعة البھیة، مصر ۱۳۴۷ھ، ۱: ۵۵۲ اور تمام فقہی کتابیں، کتاب البیوع، باب الربا؛ (۱۳) عہد حاضر کے سودی نظام معیشت پر تبصرے اور تجارتی سود کی حرمت پر بحث کے لیے دیکھیے: (۱۴) انور اقبال قریشی: اسلام اور سود، ہانیہ پبلشنگ ہاوس، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۵) فضل الرحمٰن: تجارتی سود، شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱۹۶۷ء؛ (۱۶) ظفر احمد عثمانی: کشف الدجٰی؛ امداد الفتاوٰی، ۳: ۱۳۸، اشرف العلوم، کراچی ۱۳۷۳ھ؛ (۱۷) مفتی محمد شفیع و محمد تقی عثمانی: مسئلہ سود، ادارة المعارف، کراچی ۱۳۹۰ھ؛ (۱۸) مفتی محمد شفیع: اسلام کا نظام تقسیم دولت، مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۹۶۸ء، عہد حاضر کے سودی کاروبار کی مختلف صورتوں اور ان کے احکام کے لیے: (۱۹) اشرف علی تھانوی: امداد الفتاوی، اشرف العلوم، کراچی ۱۳۷۳ھ، ج ۳؛ غیر سودی بینکاری کے عملی صورت کے لیے سب سے مفصل بحث: (۲۰) نجات اللہ صدیقی: غیر سودی بینکاری، اسلامک پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۶۹ء میں ہے؛ نیز دیکھیے: (۲۱) سید ابوالاعلی مودودی: سود، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۲۲) ایس ۔ اے ۔ ارشاد: غیر سودی بنکاری، کراچی؛ ''انٹرسٹ'' پر عام بحث کے لیے دیکھیے: (۲۳) B. W. Dempsoy: *Interest and Usury*، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۲۴) Keirstead, Burton: *Capital, interest and profits*، آکسفرڈ ۱۹۵۹ء؛ (۲۵) Einzig, Paul: *The Euro-dollar system; practice and theory of international interest rates*، بار سوم، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۲۶) Lakshminarasimhan: *Theory of interest*، ۱۹۳۲ء؛ (۲۷) Wisksell: *Interest and prices*، ۱۹۳۶ء؛ (۲۸) غلام الثقلین: *The history of the law of interest*

with special reference to India، دہلی ۱۹۱۴ء؛ (۲۹) Don Patinkin : Money, interest and prices، an integration of monetary and value theory، نیویارک ۱۹۶۵ء؛ (۳۰) J. Robinson : Rate of interest and other essays، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۳۱) Wicksell, Johan Gustof Knut : Value, capital and rent، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۳۲) Malkiel, Burton Gordon : The term structure of interest rates، پرنسٹن ۱۹۶۶ء؛ (۳۳) Oxford studies in the price recnanism، طبع T. Wilson و P. W. S. Andrews، آکسفرڈ ۱۹۵۹ء؛ (۳۴) The theory of interest rates، International Economic Association کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی ایک کانفرنس کی روداد، طبع F. H. Hahn و F. P. R. Brechling، لنڈن ۱۹۶۵ء].

(مفتی محمد شفیع)

⊛ **ربوبیت** : رک بہ ربّ

* **رَبِیبُ الدَّولَہ**: ابو منصور بن ابی شجاع محمّد بن الحسین، ایک وزیر - جب وزیر ابو شجاع محمد الرُّوذراوَری [رکّ باں] ۴۸۱ھ/۱۰۸۹ء میں حج کرنے گیا تو وہ اپنے بیٹے ربیب الدّولہ اور نقیب النّقباء طِراد بن محمّد الزَّینبی کو اپنا قائم مقام بنا گیا - ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ - ۱۱۱۴ء میں ابوالقاسم علی ابن فخرالدولّۃ بن محمد جہیر (دیکھیے ابن جَہِیر) کی وفات پر ربیب الدّولہ کا خلیفہ المُستَظْہِر [رکّ باں] کے وزیر کے طور پر تقرر ہو گیا - ذوالحجّہ ۵۱۱ھ/اپریل ۱۱۱۸ء میں سلجوق سلطان کی حیثیت سے چودہ سالہ محمود بن محمّد اپنے والد کا جانشین ہوا - جب وہ کسی قابل وزیر کی تلاش میں ادھر ادھر نظر دوڑا رہا تھا تو اسے یہ مشورہ دیا گیا کہ اسے کوئی ایسا شخص منتخب کرنا چاہیے جو خلیفہ کی خدمت میں رہ کر ضروری تربیت حاصل کر چکا ہو (من تربیۃ دار الخلافۃ)، چونکہ نوجوان سلطان کے جلو میں کوئی موزوں آدمی موجود نہ تھا لہٰذا نظر انتخاب ربیب الدّولہ پر پڑی، جسے فورًا بغداد سے اصفہان طلب کیا گیا اور جیسا کہ ہمیں البُنداری کے بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے اس نے اپنے آپ کو اس کٹھن کام کے لیے ہر طرح موزوں ثابت کیا، لیکن اس منصب پر اس کے قیام کا زمانہ مختصر رہا - ربیع الاول ۵۱۳ھ/جون-جولائی ۱۱۱۹ء میں وہ فوت ہو گیا - ایک اور بیان کے مطابق اس نے اس سے پہلے ہی، یعنی ۵۱۲ھ/۱۱۱۸-۱۱۱۹ء میں وفات پائی.

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل (طبع Tornberg)، ۱۰ : iii، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۸۷، ۳۹۴؛ (۲) Houtsma : Recueil de textes relatifs à l'histoir des Seldjoucides، ۲ : ۱۱۵ تا ۱۲۶.

(K. V. Zettersteén)

⊛ **ربیرا، یولین** : رک بہ مُستَشرِقین.

* **رَبیع** : (ع)، اسلامی تقویم کے تیسرے [ربیع الاول] اور چوتھے [ربیع الثانی] مہینے کا نام - بہ نام انجیل (Bible) کے سریانی ترجمے میں لفظ ملقوش (تاخیر ہونے سے والی بارش) کا مرادف ہے - اس سے نیز اس امر واقع سے کہ ربیع الثانی کے بعد کے دو مہینے جمادی (پالے کا مہینہ) کہلاتے ہیں، Wellhausen کو یہ خیال آیا کہ یہ چاروں مہینے دراصل جاڑے میں آتے تھے اور قدیم عربی سال نصف سال سرما سے شروع ہوتا تھا (رکّ بہ المحرّم) - ربیع کا اصلی مفہوم ہے وہ موسم جس میں بارش کے سبب سے زمین سبزے سے ڈھک جاتی ہے - اسی وجہ سے بعد میں موسم بہار کو ربیع کے نام سے موسوم کر دیا گیا - البِیرونی خزاں (خریف) کی تعریف بالصّراحت اس طرح کرتا ہے کہ وہ ایسا موسم ہے جس پر ربیع دلالت کرتا ہے -

نسئی (intercalation) کی قرآنی ممانعت کی وجہ سے جو اسلامی سنہ (era) کے آغاز سے [بھی پہلے] ہو گئی تھی اب یہ دو مہینے بھی کسی مقررہ موسم میں نہیں پڑتے - [حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تقویم میں مہینوں کی تعیین قمری ہے اور قمری سال شمسی سال سے کوئی دس دن چھوٹا ہوتا ہے اس لیے اس کے مہینے موسم کے لحاظ سے متعین نہیں ہوتے]۔

مآخذ : Wellhausen : *Reste*، بار دوم، ص ۹۷؛ (۲) برا کلمان : *Lexicon Syriacum*، بار دوم، بذیل مادہ ؛ (۳) البیرونی : آثار، طبع Sachau، ص ۶۰، ۳۲۵.

(M. PLESSNER)

* **رَبیع بن یُونُس** : بن عبداللہ بن ابی فروہ (جو بھیڑ کی کھال پہن کر مدینے میں داخل ہونے کی وجہ سے اس نام سے موسوم ہوا) الحارث الحفّار (گورکن) کا آزاد کردہ غلام جو خود حضرت عثمان رض بن عفّان کا آزاد کردہ غلام تھا - وہ دراصل ایک مجہول النّسب شخص تھا - یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے اس کے مؤخّر دور زندگی میں اس کے حریف اس کے خلاف اکثر پیش کرتے رہتے تھے - ۱۱۲ھ/ ۷۳۰ء کے قریب وہ مدینے میں بحالت غلامی پیدا ہوا - زیاد بن عبداللہ الحارثی نے اسے خرید کر اپنے آقا ابوالعباس السفّاح کی نذر کر دیا جو پہلا عباسی خلیفہ تھا - وہ عمر بھر اچھے اور برے حالات میں تین دیگر عباسی خلفاء، المنصور، الہادی اور المہدی کی خدمت کرتا رہا۔

المنصور (۱۳۶ تا ۱۵۸ھ) کے عہد میں وہ اپنے اقتدار کی انتہائی منزل کو پہنچ گیا کیونکہ المنصور نے اسے ایک قابل اور کارآمد درباری دیکھ کر اپنا حاجب مقرر کر دیا اور بعد میں ابو ایوب الموریانی کے جانشین کے طور پر اپنا وزیر بنا لیا۔ اس کے بیٹے فضل بن الرّبیع نے، جسے قضا و قدر نے برمکی خاندان کے خلاف پیش آمدہ ریشہ دوانیوں میں ایک نمایاں حصہ لینے کے لیے انتخاب کر لیا تھا، حاجب کی حیثیت سے اپنے والد کے فرائض سنبھال لیے - بغداد کی تأسیس کے بعد اس شہر کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا، جن میں سے ایک کو المنصور نے بطور جاگیر الربیع کو عنایت کر دیا اور اس طرح یہ حصہ اس کے نام سے قَطِیعَۃُ الرّبیع کہلانے لگا۔

المہدی کے عہد (۱۵۸ تا ۱۶۹ھ) میں بظاہر اس کا اثر و رسوخ کچھ عرصے کے لیے رو بتنزّل ہو گیا۔ عبداللہ بن ابی عُبید اللہ (المعروف بہ ابو عُبیدۃ) نے وزارت کا عہدہ حاصل کر لیا - لہٰذا ۱۶۳ھ/۷۷۹-۷۸۰ء) میں الرّبیع نے ایک سازش میں شریک ہو کر اپنے حریف کو اس کے بیٹے پر الحاد کا الزام لگا کر معزول کرا دیا - اس کے باوجود الرّبیع صرف اپنے پرانے عہدے پر بہ حیثیت حاجب قائم رہ سکا اور پھر کبھی بھی المہدی کا وزیر نہ بن سکا - جو شخص معزول وزیر کا جانشین ہوا وہ عبداللہ بن یعقوب بن داؤد تھا - تاہم الہادی کی تخت‌نشینی پر (۱۶۹ھ/۷۸۵ء) الرّبیع کو اس جلیل القدر عہدے پر قلیل عرصے کے لیے دوبارہ ترقی دے دی گئی - جس کے بعد اسے خلیفہ کے دیوان (دیوان الازمہ) کا منصب کاتب تفویض کر دیا گیا - وہ اپنی وفات تک جو آٹھ روز کی مختصر علالت کے بعد واقع ہوئی، اسی خدمت پر مامور رہا - اس کا اچانک خاتمہ اس بدگمانی کا محرّک ہوا کہ الہادی نے اسے زہر دے دیا تھا، لیکن مستند ترین ذرائع سے اس بات کی تردید ہوتی ہے - اس کی وفات کی صحیح تاریخ غیر متعیّن ہے - بحالیکہ الجَہْشیاری اور الطّبری اس کا سنہ وفات ۱۶۹ھ بتاتے ہیں، الخطیب البغدادی اور ابن خلّکان وثوق

سے یہ کہتے ہیں کہ وہ ۱۷۰ھ/۷۸۶ء کے شروع میں فوت ہوا .

اس کی صلاحیت نظم و نسق کے متعلق تفصیلات کمیاب ہیں، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ سلکی معاملات میں وہ ایک قابل، محنتی، اعتدال پسند اور باتدبیر شخص تھا، یہاں تک کہ المہدی نے بھی، جو الرّبیع پر عنایات کرنے میں کبھی دریا دلی کا اظہار نہ کرتا تھا، ایک مرتبہ اس کی یوں تعریف کی تھی کہ وہ ایک اچھے حاکم کا نمونہ ہے (الیعقوبی، ۲ : ۴۸۶)؛ تاہم ادبی مآخذ اسے علم و فضل کے مربّی کے طور پر کوئی نمایاں حیثیت نہیں دیتے، حالانکہ یہ وصف اس کے عبّاسی آقاؤں اور برمکی جانشینوں میں خصوصیت سے موجود تھا.

مآخذ : دیکھیے مندرجہ ذیل تصانیف کے اشارے : (۱) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۸ : ۴۱۴، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۲) الجہشیاری : کتاب الوزراء، طبع H. v. Mžik، لائپزگ ۱۹۲۶ء؛ (۳) الطبری، طبع ڈ خویہ ج ۲ و ۳، لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء؛ (۴) ابن خلّکان : وفیات الاعیان، طبع de Slane، ۱۸۳۸ء وغیرہ؛ (۵) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، لائڈن ۱۸۸۳ء؛ (۶) ابن العبری : تاریخ مختصر الدول، بیروت ۱۸۹۰ء؛ (۷) ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ء؛ (۸) الاصفہانی: الاغانی، ج ۱ و ۳، قاہرہ ۱۹۲۷ء وغیرہ؛ (۹) الجاحظ : کتاب التاج، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۱۰) وہی مصنف : البیان والتبیین، ۳ جلدیں، قاہرہ ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ء؛ (۱۱) السیوطی : تاریخ الخلفاء؛ (۱۲) G. Weil : Geschichte der Chalifen، تین جلدیں، Mannheim ۱۸۴۶ تا ۱۸۵۱ء؛ (۱۳) W. Muir : Caliphate، طبع T. H. Weir، ایڈنبرا ۱۹۲۴ء؛ (۱۴) Cl. Huart : Histoire des Arabes، ۲ جلدیں، پیرس ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳ء؛ (۱۵) G. Le Strange : Baghdad during the Abbasid Caliphate، آکسفرڈ ۱۹۲۴ء؛ (۱۶) E. de Zambaur : Manuel de généalogie وغیرہ، ہینوور ۱۹۲۷ء؛ (۱۷) S. Lane-Poole : Mohammadan Dynasties، پیرس ۱۹۲۵ء.

(A. S. ATIYA)

* **رَبِیْعَۃ و مُضَر :** قدیم شمالی عرب کے دو سب سے بڑے اور طاقتور قبیلے، [جو نزار بن معد بن عدنان کی اولاد تھے].

ربیعة کا نام عربی قبائل کے ناموں کی فہرست میں بہت کثرت سے آتا ہے۔ مضر کے گروہ میں اس نام کے اور زیادہ مشہور قبائل یہ ہیں : ربیعة بن عامر بن صَعْصَعَة، جن میں سے کَعب، کِلاب اور کُلَیب نکلے؛ پھر ربیعة بن عبداللہ بن کَعب، ربیعة بن کِلاب، ربیعة بن اَضْبَط اور ربیعة بن مالک بن جعفر، نیز ربیعة بن عُقَیل اور ربیعة بن جَعْدة۔ عبد شمس کی تین شاخیں بھی ربیعة ہی کہلاتی ہیں۔ یمن کے بڑے بڑے قبائل میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے : ربیعة بن الخیار، ربیعة بن جَرْوَل اور ربیعة بن الحارث بن کَعْب (وسٹنفلٹ : Register، ص ۳۷۷ ببعد)۔ محض (بنو) رُبَیِّعة یا بنو ابی ربیعة شَیبان کی ایک شاخ ہے (العِقد : ۳ : ۶۰ س ۲۷ ببعد، ۶۵ س ۲۵ ببعد)۔ ربیعة الکُبْرٰی یا الوُسطٰی اور الصُّغْرٰی کے نام تمیم کی تین شاخوں کو دیے جاتے ہیں : ربیعة بن مالک بن زَیْد مَنات، جسے "ربیعة الجوع" (= بھوک کا ربیعة) بھی کہتے ہیں، ربیعة بن حنظلة بن مالک بن زَیْد منات اور ربیعة بن مالک بن حَنْظلة؛ جمع کے لفظ الرَّبائع میں یہ سب شامل ہیں (لسان العَرَب، ۹ : ۴۶۹ س ۹ ببعد؛ العِقد : ۲ : ۴۷ س ۲۶، ص ۴۳ س ۱)۔ ربیعة کے برعکس مضر کا نام کہیں شاذ ہی آتا ہے (شاید محض مَطَر بن شَریک کی دوسری صورت کے طور پر : العقد،

۳ : ۴۷ س ۲ ؛ Wustenfeld : کتاب مذکور، ص ۲۹۰).

سلسلہھائے نسب : نسّابوں کے بیان کے مطابق شمالی عربستان کے بیشتر قبائل کے مشترک جد نِزار بن مَعَد بن عَدنان [رک بآن] کے اپنی بیوی سَودة بنت عَکّ بن عَدنان کے بطن سے دو بیٹے مُضَر اور اِیاد [رک بآن] اور جَدَالة بنت وَعلان کے بطن سے دو بیٹے ربیعة اور اَنمار ہوئے؛ جدالة بنت وَعلان قبیلہ جُرہُم البائدہ سے تھی (الطبری، ۱ : ۱۱۰۸؛ البتنونی، دیکھیے مآخذ، ص ۲۵، پر قضاعة بھی دیا ہے، لیکن قب وسٹنفلٹ : کتاب مذکور، ص ۱۳۷ ببعد) - ان کے والد کی میراث کو تقسیم کرنے کے قصے کے علاوہ، جس پر ربیعة کو ربیعة الحمراء (سرخ خیمے کی وجہ سے، *Muh. Stud.* : Goldziher، ۱ : ۲۶۸؛ نیز دیکھیے لسان العرب، ۷ : ۲۶ س ۱۷) اور ربیعة الفَرَس (گھوڑے والا ربیعة) کا نام دیا گیا ہے، یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ربیعة کو نِزار کے پہلو میں دفن کیا گیا، لیکن مضر، جو مکّہ معظّمہ میں مقیم ہو گیا تھا، الرّوحاء میں دفن ہوا، جو مدینۂ منوّرہ سے دو دن کی مسافت پر واقع ہے - کہا جاتا ہے کہ اس کی قبر کی زیارت کے لیے لوگ آتے تھے (الدّیار بکری : تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۱۴۸ س ۶؛ الحلبی : السیرة، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱ : ۲۱ س ۱۷).

شجرۂ نسب کے مطابق مضر کے دو بیٹے تھے: اَلیَاس (یا اِلیَاس) اور عَیلان النّاس، جو بڑے اور مشہور قبائل کا جد تھا [رک بہ قیس عَیلان؛ وہاں مضر کی نسل کے سوال پر بھی بحث کی گئی ہے] - لیلٰی بنت حُلوان الملقّب بہ خِندِف سے اَلیاس کے تین بیٹے ہوئے (دیکھیے وسٹنفلٹ، : کتاب مذکور، ص ۱۳۳) - یہی وجہ ہے کہ اس کی نسل بنو خِندِف کے نام سے مشہور ہوئی - ان تینوں بیٹوں کے نام یہ تھے : مُدرِکة، طابخة اور قَمَعَة (ابن عبدالبرّ : الاَنْبَاہ، ص ۲۷ ببعد) - پھر ان میں سے پہلے دو بڑے اور مشہور قبیلوں کے جد بنے : مُدرِکة کے بیٹے ہُذَیل [رک بآن] اور خُزَیمة تھے، جن میں سے مؤخرالذکر پھر اسد [رک بآن] اور کنانة [رک بآن] کے جد ہیں، جن کی نسل سے جہاں اور قبیلے بنے وہاں قریش [رک بآن] بھی ہوئے - اُدّ بن طابخة کے یہ بیٹے تھے : ضَبّة [رک بآن]، عبد مَنات، عمرو (جس کی اولاد اس کی بیوی کے نام پر مُزَینَة کہلائی) مُرّ اور حُمَیس - اسیطرح تمیم بن مُرّ [رک بآن] بھی عربوں کے ایک بزرگ ترین قبیلے کا جد ہے [دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب].

رَبیعةالفَرَس کے تین بیٹے تھے : اَکلُب، ضُبَیعة اور اَسَد - مؤخرالذکر کے یہ بیٹے تھے : عُمَیرة، عنزة [رک بآن] اور جَدِیلة، جس سے عبدالقیس [رک بآن]، النّمِر اور وائل بن قاسِط اپنا نسب ملاتے ہیں - وائل عربوں کے نہایت طاقتور قبیلوں میں سے دو، یعنی بَکر [رک بآن] اور تَغلِب [رک بآن] کا مورث اعلٰی تھا، - حنیفه (رک بآن) شَیبان، ذُہل، قَیس بن ثَعلَبَة اور دیگر قبائل بکر کی نسل میں ہیں (دیکھیے ابن دُرَید : اشتقاق، ص ۱۸۹، ۲۱۶؛ [ابن حزم : جمهرة، بمدد اشاریه]).

البکری کی کتاب معجم کے مقدّمے سے ہمیں ان دو قبائل کی جائے سکونت کے متعلق مندرجہ ذیل تصور حاصل ہوتا ہے : مَعَدّ کی اولاد میں عربستان کی تقسیم کے وقت مُضَر کے حصّے میں ارض مقدس کی سرحدیں السَّرَوات تک اور وہ علاقہ جو الغَور کے اس طرف ہے مع اس علاقے کے جو اس سے متصل ہے، آیا؛ غَمرذی کِندة کی پہاڑیوں کا نشیبی علاقہ اور ذات عِرق کا وسطی علاقہ، جس کے ساتھ نجد کا وہ علاقہ بھی شامل تھا جو تِہامة کی

حدود میں الغور تک چلا جاتا ہے، ربیعة کے حصے میں آیا ۔ دونوں قبیلوں نے معدّ کے دوسرے بیٹوں کو مکے کے شہر اور نواح سے باہر دھکیل کر اپنا علاقہ اور بڑھا لیا ۔ جب عبدالقَیس بَحْرَین کی جانب ہٹ گئے تو متعدد ربیعة قبائل نے نجد اور حجاز کے کوهستانی علاقے اور تہامه کی سرحدوں پر قبضه کر لیا، جہاں الذّنائب، واردات، الاَحَصّ، شُبیث، بطن الجَرِیْب اور التَّغْلَمان کے ناموں سے انہوں نے اپنی بستیاں قائم کیں ۔ ایک جنگ کے بعد مختلف قبائل ایک دوسرے سے الگ ہو کر آگے بڑھے اور ان میں سے بیشتر عراق پہنچے جہاں انہوں نے ان علاقوں پر قبضه کر لیا جو بعد میں انہیں کے نام سے مشہور ہوئے، یعنی دیار رَبِیْعة اور دیار بَکْرْ [رکّ بآن] (وسٹنفلٹ: *Wohnzite*، ص ۱۰۷، ۱۳۶ بعد، ۱۶۱ بعد، ۱۶۸ ؛ Blau در *ZDMG.*، ج ۲۳ (۱۸۶۹ء)، ص ۵۷۹ بعد) .

تہامه سے ربیعة کی واپسی کے بعد مُضَر ان کی آبادیوں میں مقیم ہو گئے، یہاں تک که خِنْدف نے قیس کو شکست دی اور قیس نجد کے علاقے میں چلے گئے ۔ خِنْدِف میں پھوٹ پڑ جانے کی وجه سے طابخة هجرت کر کے نجد، حجاز اور پاس کے علاقوں میں هجرت کرگئے ۔ طابخة کی شاخیں یمامه، هَجَر، یَبْرِیْن اور عمان تک جا پہنچیں ۔ بعض گروه بَحْرَین اور بصرے میں آباد ہو گئے ۔ پھر مُدْرِکة کے بہت سے قبائل تہامة میں رہے، مثلاً نَضْر بن کِنَانة کی اولاد نواح مکۂ معظمه میں رہی (وسٹنفلٹ : *Wohnsitze*، ص ۱۶۹ بعد) ۔ مضر جو هجرت کر کے عراق (ارض الجزیرة) چلے گئے وہاں دیار مضر کا نام انہیں کے نام پر پڑا، جس کی شناخت Blau (کتاب مذکور، ص ۵۷۷) عرب قبیلۂ Μαυζανῖται سے کرتا ہے اور جس کا ذکر وہاں چوتھی صدی عیسوی میں آتا ہے .

تاریخ : ربیعة اور مضر یمن کے زیر اقتدار رہے، یہاں تک که حبشیوں نے حِمْیَری سلطنت کا خاتمه کر دیا ۔ ایک امیر کی قیادت کو تسلیم کر لینے کے بعد وه کئی مرتبه اس قابل ہوئے که یمن کا جوا اتار پھینکیں ۔ ان جنگوں کے حالات میں البَیْدَاء، السُّلّان اور خَزاز (یا خزازی) کا ذکر آتا ہے، جن میں قبائل مَعَدّ فتح مند ہوئے (Reiske : *Primae lineae hist. regn. Arab.*، طبع وسٹنفلٹ، ص ۱۸۰ بعد ؛ الیَعْقوبی، طبع هوتسما، ۱ : ۲۵۷ ؛ یاقوت، ۲ : ۴۳۲ بعد و ۳ : ۱۱۰ بعد) ۔ کچھ عرصے تک ان کا تعلق کِندة [رکّ بآن] کی سلطنت سے رہا، جن کے حکمران مَعد (یا مضر) اور ربیعة کے بادشاہ کہلاتے تھے (A. Sprenger : *Geegr.*، ص ۲۱۶) ۔ بکر اور تَغْلِب کی طرح ربیعة اور مُضر کے باقی قبائل الحارث بن عمرو المَقْصور الکندی کو بادشاہ تسلیم کرتے تھے، جس نے غسّانی لخمی بادشاہوں کے خلاف بڑی کامیابی سے ان کی قیادت کی، اگرچه وه اپنے مفتوحه علاقے پھر کھو بیٹھا (حمزةالاصفہانی، طبع Gottwaldt، ۱ : ۱۴۰)۔ اس کی وفات کے بعد جب ذُونُواس کی سلطنت حبشیوں سے مقابلے میں ختم ہو گئی اور کندیوں نے بھی یمن کے اقتدار کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تو بکر اور تَغْلِب کے درمیان حرب بَسُوس [رکّ بآن] چھڑ گئی ۔ الکُلاب کی پہلی جنگ [یوم] یا ربیعة کی جنگ کُلاب (اس لیے که دونوں قبیلے ربیعة بن نزار کی اولاد تھے) کا خاتمه تَغْلِب کے حق میں ہوا اور بنوبکر شاه حِیرہ المُنْذِر ثالث کی طرف رجوع ہوئے، جس نے اب اپنی حکومت کو وسیع کر کے ربیعة اور مضر اور وسطی عربستان کے دیگر قبائل کو بھی مسخّر کر لیا (الیعقوبی : کتاب مذکور ؛ یاقوت، ۴ : ۲۹۴ بعد) اسی زمانے میں بنوتغلب نے الجزیرة پر چڑھائی کی ۔ یه قبائل ربیعة میں سے غالباً

سب سے پہلے لوگ تھے جو وہاں آباد ہوے۔ ان کے بعد بنو نَمِرْ بن قاسط اور دیگر ربیعة قبائل وہاں آئے۔ بنو بکر اور بنو تغلب کی باہمی مناقشت جاری رہی اور ذُوقار [رکّ بآن] کی جنگ میں دونوں ایک دوسرے کے مدّ مقابل تھے۔ بنو بکر کی فتح نے، جسے ایرانیوں پر ربیعة کی بڑی فتح کے طور پر منایا جاتا ہے (دیکھیے Nöldeke : *Sasaniden*، ص ۳۱۰ ببعد ؛ اس سے قدیم‌تر ایک جنگ کے لیے دیکھیے (یاقوت، ۲ : ۳۵۷ ببعد) وسطی عربستان کے قبائل کو بیرونی حکومت سے نجات دلا کر اسلام کے لیے راستہ صاف کر دیا۔

روایت میں مضر کا مکۂ معظّمه کے عبادت خانے کے ساتھ بہت قدیم تعلق بتایا گیا ہے۔ جُرْہُم [رکّ بآن] کو، جو تہامة کے حکمران اور کعبے کے پاسبان تھے، إیاد [رکّ بآن] اور مضر نے مکے سے نکال دیا۔ کعبے پر قابض ہونے کے لیے جو جنگ ہوئی اس میں مُضَر فتح‌مند ہوے، لیکن انھیں کعبے اور مکے کا نظم و نسق بنو خُزَاعة [رکّ بآن] کے سپرد کر دینا پڑا۔ چنانچہ حج سے متعلق صرف تین خالص مذہبی عہدے ان کے پاس رہ گئے (عَرفَات کا إجازة، مزدَلفة کا إفاضة اور منٰی کا إجازة) اور یہ عہدے قُصَیّ [رکّ بآن] کی از سرنوتقسیم کے بعد بھی خاندان مضر ہی میں رہے (ابن خَلْدُون: العِبَر، ۲ : ۳۳۳ و ۳۳۵؛ الیعقوبی : کتاب مذکور، ۱ : ۲۴۷)۔ بنو کندة کے عہد میں توقیت کا با اثر عہدہ بھی ایک مُضَری کے حصے میں آیا (Sprenger : *Geogr*، ص ۲۲۵)۔ گو آنحضرت صلی اللہ علیه و آله و سلّم کے زمانے میں بنو ربیعة میں عیسائیت کا چرچا تھا، لیکن مضر قدیم مشرکانه طور طریقوں پر ہی عامل رہے اور سرحدی قبائل کے مقابلے میں وہ آرامی اثرات کو کچھ زیادہ قبول نہ کر سکے۔ (غالبًا یہی وجه تھی

که وہ ربیعة سے بیگانه ہی سے رہے (Wellhausen : *Reste*، بار دوم، ص۲۳۱)۔ بنو مضر ماہ رجب کو مقدّس مانتے تھے (بنابریں رَجَبَ مُضَر، دیکھیے Wellhausen : کتاب مذکور، ص۹۷؛ A Sprenger : *Mohammad*، ۳ : ۳۰۱ میں ابن المجاور نے اس کی ایک عجیب تشریح کی ہے) اور بنو ربیعة رمضان کو (دیکھیے الدمشقی: نُخْبَة الدَّهر، ترجمه Mehren، ص ۳۰۳)۔ احرام کے وقت ان مناسک کی بنا پر ربیعة کا پورا قبیله اور حلفا، بشمول رِباب، مضر کے بہت سے گروہ حلّة میں شامل تھے (الیَعقوبی : کتاب مذکور، ۱ : ۲۹۸)۔ الدّمشقی (کتاب مذکور، ص۳۸۵) کے ہاں ہمیں ایک عجیب نظریه ملتا ہے، یعنی یه که قبطی ربیعة کی اولاد ہیں یا تَغْلِب کی، جو خوراک کی تلاش میں اپنا وطن چھوڑ کر مصر میں داخل ہو گئے تھے۔

قبیله مُزَیْنَه اس بات پر فخر کرتا ہے که قبائل مضر میں سے سب سے پہلے وہ رسول اکرم صلّی اللہ علیه و آله و سلم پر ایمان لائے (کہا جاتا ہے که ۵ھ میں، سپرینگر : کتاب مذکور، ۳ : ۲۰۱)۔ ۸ھ میں خالد بن ولید نے نَخْلة میں عُزّی کا بت توڑا، جس کی قریش، کنانة اور تمام مضر تعظیم کرتے تھے (الطَّبری، ۱ : ۱۶۴۸)۔ سنة الوفود (۹ھ) میں بنو مضر اور بنو ربیعة کی کئی بڑی شاخیں، مثلاً تَمیم، ثَقیف، عبدالقیس اور بَکْر بن وائل مسلمان ہو گئیں، لیکن اس سے یه مراد نہیں ہے که تمام وسطیٰ عربستان نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ عبدالقَیس کے وفد کا آنحضرت (صلّی اللہ و آله و سلّم) کے پاس یوں فریاد کرنا معنی خیز ہے : ”آپ کے اور ہمارے درمیان قبائل مضر سکونت پذیر ہیں اور ہم آپ کی خدمت میں صرف اشہر حرم [مقدّس مہینوں] ہی میں آ سکتے ہیں۔ (سپرینگر : کتاب مذکور، ۳ : ۳۴۷؛ نیز

دیکھیے ص ۱۰۳، حاشیه ۱) - ۱۱ھ میں مُسَیلمة کذّاب کے [پیروکاروں میں قبیلۂ، ربیعه کے لوگ بھی شامل ھو گئے اور ان مرتد قبائل نے زمانۂ قبل اسلام والی قبائلی عصبیت کو ھوا دینے کی کوشش کی، مگر مسلم مجاهدین نے ان کی کوششوں کو ناکام بنا دیا] - اسی سال ربیعة نے بَحْرَین میں اپنے یک بادشاہ کے تقرر کا اعلان کردیا؛ لیکن یہاں ربیعة سے مراد صرف قیس بن ثَعْلَبة اور عبدالقَیْس کے قبائل ھی ھو سکتے ھیں (الطّبری، ۱ : ۱۹۶۰؛ البلاذری : فتوح، ص ۸۳ ببعد)- اس وقت سے ربیعة اور مضر کے قبائل کا ذکر اسلامی فوج میں اھم فوجی دستوں کے سلسلے میں آتا ھے، لیکن بعض اوقات ان کی جو بڑی تعداد بتائی جاتی ھے وہ مشکوک ھے (قب Caetani : *Annali*، بذیل ۱۲ھ، فصل ۱۸۸، حاشیه ۵) - ۱۳ھ میں المُثنّی نے ربیعة اور قُضاعة پر، جو اس وقت بھی ساسانی اقتدار کو تسلیم کرتے تھے (الطّبری، ۱ : ۲۲۰۲ ببعد) اور سُوقُ الخَنافس میں جمع ھوے تھے، السّواد کے علاقے میں اچانک حمله کیا - اس سے پانچ سال بعد الرّقة، نَصِیبِیْن اور خانه بدوش ربیعة اور تَنُوخ کے خلاف ایک بڑی فوج روانه کی گئی (ابن خَلْدُون : العِبَر، ۲ : ۱۰۷ ببعد) .

ربیعة اور مضر کی مزید تاریخ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ نسّابوں کے بیان کے مطابق یه بات واضح ھے که ان دونوں ناموں سے مراد ان تمام قبائل کا متحده گروه یا جمہرہ نہیں بلکه صرف چند چھوٹے قبیلے ھیں (بالعموم ربیعة سے مراد بَکْر اور تَغْلِب لی جاتی ھے یا ان میں سے صرف ایک) - بعض اوقات ھمیں مُضَر میں ربیعة کا تمام گروہ شامل دکھائی دیتا ھے (العِقد، ۲ : ۳۹ س ۳۰)، جس سے الجھن اور بڑھ جاتی ھے - مزید برآں ان دونوں قبیلوں کی ابتدا اس قدر قدیم بیان کی جاتی ھے که [بعض منتشرقین کو ان قبائل کی قدامت کی بنا پر ان کے وجود میں بھی شک ھونے لگتا ھے حالانکه کتب انساب و قبائل اور کتب تاریخ میں ان قبائل کے مفصل کوائف مندرج ھیں]- شمالی اور جنوبی عربستان کا عناد قریش اور انصار کی باھمی رقابت پرمبنی تھا اور وہ معدّ اور یمن کے درمیان ابتدائی جنگوں کو بعد کی ایجاد خیال کرتا ھے - اس کا بیان ھے که معدّ اور مُضَر کا نام در اصل ''انصار'' کی ضد ھے - جب سیاسی تغیرات کی وجه سے ان کا قبائلی عناد شدت اختیار کر گیا اور مرج راھط [رک بآن] کی جنگ (۶۵ھ/۶۸۴ء) کے بعد قبائلی اتحاد کے قیام کا میلان وسیع تر ھوگیا، تو بالآخر قیس، بشمول تمیم، مضر کے بڑے گروه سے جا ملے - دوسری طرف اَزْد [رک بآن] باقی ماندہ یمنی قبائل سے مل گئے، جن میں خراسان [رک بآن] میں ربیعة (بَکر) بھی شامل کیے جاتے تھے- آخرکار شام کا قبیله قُضاعة (کَلْب) بھی اس اتحاد میں شامل ھوگیا (Wellhausen : *Das arabische Reich.*، ص ۴۴ببعد) - مضر (تَمِیم اور قَیْس) اور یمن (ازد اور ربیعة) کے درمیان اس محاربت میں جس طرح سارے عالم عرب نے اپنے دیگر مناقشات کو بھلا کر شرکت کی، اس کے اثرات کے لیے رک به قیس عَیْلان .

مآخذ : عربی کی کتب لغات اور نسب نامے : (۱) وستنفلٹ F. Wustenfeld : *Register* اور *Tabellen*، A تا Z؛ (۲) ابن دُرید : کتاب الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن Göttingen ۱۸۵۴ء، بالخصوص ص ۱۸۹ تا ۲۱۶؛ (۳) القلقشندی : نهایةالأرب فی معرفة انساب العرب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۲۱۵ تا ۲۱۸، ۳۴۰، ۳۴۵ ببعد ؛ (۴) السویدی : سبائک الذهب فی معرفة قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ (چاپ سنگی)، ص ۲۰ ببعد ؛ (۵) ابن عبدالبرّ : الانباہ علی قبائل الرواة، قاهره ۱۳۵۰ھ، ص ۶۴، ۹۶ تا ۱۰۰ ؛ (۶) وستنفلٹ : Die Wohnsitze und Wander-

ungen der arabischen Stämme، در Abh. Ges. Wiss. Gött.، ۱۳ (۱۸۶۸ تا ۱۸۶۹ء) : ۱۰۷، ۱۳۶ ببعد، ۱۶۱ ببعد، ۱۶۷، ۱۶۹ ببعد بحوالۂ الطبری، البلاذری، المسعودی (مروج)، کتاب‌الاغانی، نقائض (طبع بیون (Bevan : (۷) Wensinck : Handbook، بذیل مادّہ Embassy ؛ (۸) ابن خلدون : العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۲۹۸ تا ۳۳۸ ؛ (۹) ابن عبد ربہ : العقدالفرید، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، بالخصوص ۲ : ۳۷ تا ۴۷، ۲۶۳ تا ۲۶۷ و ۳ : ۲۵۶ ببعد ؛ (۱۰) البتنونی : الرحلة الحجازیة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۲۵ ببعد : (۱۱) A. Sprenger : Die alte Geographie Arabiens، برلن ۱۸۶۵ء، ص ۲۱۶، ۲۲۵ : (۱۲) وہی مصنف : Des Leben und die Lehre des Mohammad، برلن ۱۸۶۵ء، ۳ : ۱۳۸ ببعد، ۲۰۱، ۳۰۱، ۳۷۳؛ (۱۳) J. Wellnausen، Reste arabischen Heidentums، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۹۷، ۲۳۱، ۲۴۵ : (۱۴) Th. Nöldeke : Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden، لائڈن ۱۸۷۹ء، ص ۳۶، ۳۰۳، ۳۱۰ ببعد، ۳۳۰ : (۱۵) وہی مصنف، در ZDMG، ۴۰ (۱۸۸۶ء) : ۱۷۸ : (۱۶) Caussin de Perceval : Essai sur l'histoire des Arabas، پیرس ۱۸۴۷ تا ۱۸۴۸ء، ۱ : ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۸۵ تا ۱۹۳، ۲۱۸ تا ۲۲۱، ۲۳۰، ۳۳۸ و ۲ : ۲۵۹ تا ۳۹۳ و بمواضع کثیرہ - بعد کے زمانے کے لیے (۱۷) I. Goldziher : Muhammedanische Studien، Halle ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۰ء، ۱ : ۸۰، ۸۳ ببعد، ۹۲ تا ۹۸، ۱۸۰، ۲۰۶، ۲۶۸ ؛ (۱۸) A. Müller : Der Islam im Morgan und Abendland، برلن ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۷ء، بالخصوص ۱ : ۳۱۶، ۳۴۶، ۳۷۷، ۴۳۵، ۱۵۱ ببعد : (۱۹) Wellhausen : Die religiöus politischen Oppositionsparteien، در Abh. Ges. Wiss. Gött.، سلسلۂ جدید، ۵ (۱۹۰۱ء) : ۶، ۲۳، ۵۸، ۸۳ : (۲۰) وہی مصنف : Das arabische Reich und sein Sturs، برلن ۱۹۰۲ء، بالخصوص ص ۴۳ ببعد، ۱۲۲، ۱۳۰ ببعد، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۴۲ و باب ۸ و ۹، بمواضع کثیرہ ؛ [(۲۱) ابن حزم : جمھرة انساب العرب، بذیل مادہ ؛ (۲۲) النویری : نہایة الأرب، ۲ : ۳۲۸ ؛ (۲۳) ابن خلدون : تاریخ اسلام (اردو ترجمہ از ڈاکٹر عنایت اللہ)، لاہور، ۱۹۶۰ء، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۳۸ ؛ (۲۴) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، دمشق ۱۹۴۹ء، ۲ : ۴۲۴ ببعد، ۳ : ۱۱۰۷ (مع مذکورہ مآخذ)]۔

[H. KINDERMANN]

* **رَپِک** : (جاوی ؛ عربی میں رَفع)، ایک اصطلاح، جو اہلِ جاوا کے یہاں صرف اس صورت میں مستعمل ہے کہ بیوی محکمۂ شرعیہ میں شوہر کے خلاف یہ دعوی کرے کہ شوہر نے ان واجبات کو پورا نہیں کیا ہے جو اس نے طلاق کی تعلیق پر اپنے ذمے عائد کیے تھے - یہ ذمّےداریاں مختلف حالات میں مختلف نوعیت کی ہوتی ہیں - ان شرائط میں ذیل کی شرط ضرور ہوتی ہے : ''اگر مرد کسی معیّنہ مدت کے لیے خشکی پر یا (طویل‌تر زمانے کے لیے) سمندر پار چلا جائے''، یعنی اپنی بیوی کے لیے نفقہ [رَک بآن] کا انتظام کیے بغیر غائب رہے؛ مگر اس شرط کے ساتھ یہ فقرہ ہمیشہ لگا دیا جاتا ہے کہ ''اگر بیوی اس پر مطمئن نہ ہو'' - اس طرح زوجہ کو اختیار ہے کہ شوہر کے عہد و پیمان پورا نہ کرنے کی صورت میں بھی مطمئن رہے اور طلاق حاصل کرنے کی کوئی کارروائی نہ کرے- عدالت کا کام صرف یہ معلوم کر لینا ہے کہ شرط کی تکمیل [یعنی شوہر کی طرف سے اقرار کی خلاف ورزی] ہوچکی ہے اور طلاق کا وقوع درست ہے - اس صورت میں بھی طلاق کا اندراج معمول کے مطابق رجسٹر میں کیا جاتا ہے - ظاہر ہے کہ اس طریق عمل سے (نکاح کے) قانون کی سلامتی کی ضمانت مقصود

ہے اور اس کے بغیر وہ خطرے میں پڑ جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) De : C. Snouck Hurgronje ‹Atjéhers، بٹاویا ۱۸۹۳ء، ۱ : ۳۸۲؛ (۲) Th.W.Juynboll : ‹Handleituing tot de kennis van de Moh. wet، لائڈن ۱۹۲۵ء، ص ۲۱۰۔

(R. A. KERN)

رتن (بابا)، حاجی ابو الرضا : ایک متنازع فیہ شخصیت، جس کے بارے میں متضاد بیانات ملتے ہیں، جن میں سے بعض افسانوی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں۔ بعض روایات کی رو سے وہ ایک معمر ہندی ولی تھا۔ قاموس (قاہرہ ۱۳۳۰ھ، ص ۲۲۶) میں اس کا نام رتن بن کربال بن رتن اَلْبِتْرَنْدی آیا ہے (اس نام کی املا کے بارے میں مختلف روایات کے لیے دیکھیے الاصابہ، مطبوعۂ کلکتہ، ۱ : ۱۰۸۲؛ لسان المیزان، ۲ : ۴۵۰ بعد)۔ اس کی نسبت لسان المیزان اور تاج العروس (۹ : ۲۱۲) میں اَلْبِتْرَنْدی مذکور ہے۔ بقول الزبیدی یہ البترندہ سے مشتق ہے، جو کہ "ہندوستان کا ایک شہر" ہے، جہاں آئین اکبری (طبع سید احمد خان، ۲:۷۰ = Jarret، ۳ : ۳۶۰) کے بیان کے مطابق رتن کی پیدائش اور وفات ہوئی تھی۔ اب یہ شہر بٹھنڈہ کے نام سے موسوم ہے، جو عرض البلد ۳۰ درجے ۱۳ دقیقے شمالی اور طول البلد ۷۵ درجے مشرقی پر واقع ہے۔

بٹھنڈہ، تحصیل گوبند گڑھ (نظامت اناھد گڑھ) کا صدر مقام ہے۔ یہ اہم ریلوے جنکشن بھی ہے۔ اس کا قدیمی نام غالباً تبرھند تھا (دیکھیے ‹Punjab States Gazetteers ج ۱۷ : ‹Phulkian States لاہور ۱۹۰۹ء، ص ۱۸۸ ببعد)۔ شہر سے تین میل دور حاجی رتن کا مزار ہے۔

حاجی رتن کون تھا ؟ اس سوال کے جواب کے لیے مسلم اور ہندو اور مقامی روایات کا جائزہ لینا ہوگا۔ عالم اسلام کے مختلف حصوں سے کوئی درجن بھر افراد نے رتن بابا سے ملاقات کی تھی۔ ان کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں بھٹنڈے میں ایک شخص رتن نامی سکونت پذیر تھا، جس کی نسبت یہ کہا جاتا تھا کہ وہ معمرین میں سے تھا؛ یہ بیانات کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے ملاقات کی تھی اور غزوہ خندق میں بھی حاضر تھا جب کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس کے لیے درازی عمر کی دعا کی تھی؛ نیز سیدہ فاطمة الزہراءؓ کی شادی حضرت علیؓ سے ہوئی تو وہ ان کی رخصتی کے وقت موجود تھا اور اس سے احادیث بھی مروی ہیں۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے بیانات حقیقت و صداقت سے بالکل خالی ہیں (تاج العروس، حوالۂ مذکور)۔

ایک روایت میں اس کا مجرّد رہنا مذکور ہے، لیکن اس کے برعکس دوسری روایت سے پتا چلتا ہے کہ وہ کثیر الاولاد تھا۔ ابن حجر نے رتن کے دو لڑکوں، محمود اور عبداللہ، کو اس کے راویان حدیث میں شمار کیا ہے۔

بعض روایات میں یہ بھی آیا ہے کہ رتن نے سب سے پہلے مسیحیت اختیار کی تھی اور بعد میں مسلمان ہوگیا تھا (الاصابہ، ۱ : ۱۰۹۷ ببعد)۔

رتن بابا کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے۔ مختلف روایات میں اس کی تاریخ وفات ۵۹۶ھ، ۶۰۸ھ، ۶۱۲ھ، ۶۳۲ھ (الاصابہ)، ۷۰۰ھ بلکہ ۷۰۹ھ بھی مرقوم ہے (آئین اکبری؛ فوات الوفیات)۔

وہ احادیث جو رتن بابا سے مروی ہیں "الرتنیات" کہلاتی ہیں۔ الزبیدی نے ان احادیث کو موضوع قرار دیا ہے (تاج العروس)۔ یہ احادیث کتابی صورت میں جمع کی گئی تھیں، جس کا ایک نسخہ ابن حجر نے بھی دیکھا تھا؛ اس میں تین سو احادیث تھیں اور وہ ۷۰۱ھ کا مکتوبہ

تھا - ان احادیث کا راوی ابوالفتح موسیٰ بن مجلی الصوفی تھا - الذھبی کی رائے تھی کہ ان احادیث کا وضع کرنے والا ابوالفتح ھے یا کسی دوسرے شخص نے ان احادیث کو وضع کرکے ابوالفتح موسیٰ سے منسوب کر دیا ھے اور وھی رتن بابا کے افسانے کا خالق ھے (الاصابہ، ۱ : ۱۰۹۰) - موسیٰ کے روایت کردہ ،جموعۂ احادیث سے تاج الدین محمد بن احمد الخراسانی نے سب سے پہلے چالیس احادیث کا ایک انتخاب کیا تھا - ان میں سے اٹھارہ احادیث، جو الاصابہ میں مذکور ھیں اور جن کے مخطوطات لائڈن، برلن اور لکھنؤ میں پائے جاتے ھیں، "شیعی (بلکہ علوی) اور صوفی رجحانات کی مظہر ھیں" (*Journal of the Panjab Historical Society*، ۲ : ۱۱۲) - الفیروز آبادی نے یہ احادیث رتن کے اصحاب سے سنی تھیں (قاموس، حوالۂ مذکور).

ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں میں رتن کے دعاوی کا زور شور سے تذکرہ رھنے لگا - مابعد کی صدیوں میں اس کی شخصیت اختلاف و نزاع کا باعث بن گئی - سب سے مقدم اس کا دعوی آنحضرت صَلّی اللہ علیہ وَ آلِہ و سلّم کے معمر صحابی ھونے کا تھا، جس کی بہت سے سرکردہ اھل علم نے تائید یا مخالفت کی ھے.

مقامی مسلمانوں کی قدیم روایت کے بموجب رتن، بٹھنڈے کے ھندو راجہ وینہ پال کا وزیر تھا - شہاب الدین غوری نے بٹھنڈے پر حملہ کیا تو اس نے وھاں کا قلعہ مسلمانوں کے حوالے کر دیا - اس نے اسلام قبول کرکے حج بھی کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے روضے کی زیارت بھی کی - اس کے بعد وہ ھندوستان چلا آیا اور اس جگہ قیام کیا جہاں آج کل اس کا مزار ھے - اس نے یہاں آکر حبس دم کا عمل جاری رکھا - بعد ازاں شہاب الدین غوری پرتھی راج سے جنگ کرنے بٹھنڈے آیا تو وہ حاجی رتن سے بھی ملنے آیا - رتن نے ایسی کرامت دکھائی کہ قلعہ تسخیر ھو گیا - اس واقعہ کے تھوڑی دیر بعد رتن نے [ان عجیب و غریب روایتوں کی رو سے] سات سو برس کی عمر میں وفات پائی (*Journal of the Panjab Historical Society*، ۲ : ۹۸؛ *Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab and N.F.W. Province*، ۱ : ۵۵۱).

اس سلسلے میں بٹھنڈے کے ھندو آج بھی یہ بیان کرتے ھیں کہ رتن جہاں گرد سیاح اور ناتھ گوت کا شعبدہ باز سادھو تھا - اس نے اپنی سیاحت کے دوران مکے میں کرامات دکھا کر مسلمانوں کا اعتماد حاصل کرلیا - اس کے بعد وہ بٹھنڈے چلا آیا اور بقیہ زندگی یہاں گزار کر فوت ھوا اور یہیں دفن ھوا - اس کی قبر پر سمادھ بنائی گئی، جسے مسلمانوں نے خانقاہ بنا لیا اور اس کے سفر مکہ کی وجہ سے اسے حاجی کہنے لگے (دیکھیے *Journal of the Panjab Historical Society*، ۲ : ۱۰۰ - اس میں ھندوؤں کی دوسری روایات بھی مذکور ھیں).

گوگا کی داستان سے رتن کا تعلق معلوم کرنے کے لیے دیکھیے *Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab and N. W. F. Province*، ۱ : ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۱.

ان مختلف روایات کو Horovitz نے مؤثر طور پر تطبیق دی ھے : "ھوسکتا ھے کہ رتن اصل میں جوگی ھو، جس کی نسبت لوگوں کا یہ اعتقاد ھو کہ وہ سیکڑوں برسوں سے زندہ ھے اور خود رتن نے مسلمانوں کے درازی عمر کے تصور سے واقف ھو کر اپنے مسلم مریدوں کی نظر میں اپنا اعتبار قائم کر لیا ھو . . . - اس ولی کے دو رخ تھے - وہ ھندوؤں کے سامنے معمر جوگی اور

مسلمانوں کے روبرو آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَ آلِہٖ و سلم کا صحابی بن جاتا تھا (Journal of the Panjab Historical Society، ۲ : ۱۱۳ ببعد). [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ رتن، در [ا]، لائڈن، بار اول، تکملہ، ص ۱۸ ببعد] .

مآخذ : (۱) J. Horovitz : Baba Ratan، the Saint of Bhatinda در Journal of the Panjab Historical Society، ۲ : ۹۷ ببعد، میں تفصیلی معلومات مع حوالہ جات ملتی ھیں - ان میں اضافے کے لیے دیکھیے : (۲) ابن حجر : لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۳۰ھ، ۲ : ۴۵۰ ببعد (اس میں الاصابہ والے مضامین کا تکرار ھے)؛ (۳) الزبیدی : تاج العروس، ۹ : ۲۱۲ ؛ (۴) A Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab and North-West Frontier Province، ۱ : ۱۵۲، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۸۱ ؛ (۵) کتاب الاربعین ، جس کی زبان عربی اور فارسی ھے (مخطوطۂ کتاب خانہ جامعۂ پنجاب، جو ابتدا میں ناقص ھے) میں Horovitz کی بیان کردہ کہانی بالتفصیل درج ہے (ص ۱۱۰، تعلیقہ ۱) - فرق صرف اتنا ھے کہ اس میں سلطان محمود کے بجاے ھارون کا نام آیا ھے .

(محمد شفیع لاھوری)

⊗ **رِٹّر** : (ہِلمُوٹ رِٹّر Hellmut Ritter)، عہد حاضر کا ایک مشہور جرمن مستشرق، جو عنفوان شباب ھی سے استانبول کے کتاب خانوں میں عربی اور فارسی مخطوطات کی تحقیق و جستجو میں مصروف ھو گیا اور اسلامی ثقافت کے بہت سے ادبی آثار کو دریافت کرنے میں حصہ لیا - اس کی پیدائش ۱۸۹۲ء اور وفات جون ۱۹۷۱ء میں ھوئی - عربی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کے بعد جرمن اوریئنٹل سوسائٹی نے اسے مشرقی مخطوطات کی تلاش میں استانبول بھیجا اور وھاں کے نوادر اور ادبی شہپاروں میں رٹّر کچھ اس طرح جذب ھو گیا کہ وھیں کا ھو رہا اور اپنی ساری عمر استانبول کے کتاب خانوں میں گزار دی - کچھ مدت اس نے ھمبُرگ کی یونیورسٹی میں درس بھی دیا.

مشرقی ادبیات کی اشاعت کے لیے ۱۹۲۹ء میں ایک سلسلہ Bibliotheca Islamica کے نام سے جاری کیا تھا جس میں ذیل کی کتابیں شائع کی گئیں : (۱) ابو الحسن الاشعری : مقالات اسلامیین؛ (۲) الصفدی : الوافی بالوفیات؛ (۳) النوبختی : فرق الشیعة ؛ (۴) فرید الدین عطّار : الٰھی نامہ ؛ ان کتابوں کی تصحیح و اشاعت کے علاوہ اس نے مختلف ادبی موضوعات پر متعدد علمی رسالوں مثلاً Der Islam، Islamica، Oriens اور ZDMG میں بہت سے تحقیقی مقالات لکھے - اس کے تحقیقی اور علمی کارناموں میں استانبول کے ذخائر حدیث کی کی فہارس اور اسرار البلاغة کا جرمن ترجمہ بھی قابل ذکر ھیں .

مآخذ : (۱) ابو القاسم سحاب : فرھنگ خاور شناسان (مطبوعۂ تہران)، صفحہ ۱۶۴؛ (۲) نجیب العقیقی : المستشرقون، ۲: ۴۹۶، قاھرہ ۱۹۶۵ء.

(شیخ عنایت اللہ)

* **رَجَب** : (ع) اسلامی تقویم کے ساتویں مہینے کا نام [رک بہ المحرّم و نسئی]؛ یہ مہینہ اشہر حرم میں سے ھے. اسی مہینے میں عمرہ [رک بآن] ادا کیا جاتا تھا جو ظہور اسلام سے پہلے حج کے ان لازمی ارکان میں سے تھا جو مکۂ معظّمہ سے متعلق تھے؛ اسی لیے اسے خدائی امن عام کا مہینہ سمجھا جاتا ھے اور اسی بنا پر ممنوع جنگ کو، جو رجب کے مہینے میں قریش اور ھوازن میں لڑی گئی تھی اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم نے باختلاف چودہ یا بیس برس کی عمر میں شرکت فرمائی تھی، حرب الفجار کہتے ھیں .

جیسا کہ مادہ المحرّم میں بیان کیا جا چکا ہے قرآن مجید میں صرف "حرمت والے مہینے" الشّہرُ الحَرَام (۲ [البقرة] : ۱۹۴؛ ۵ [المآئدة] : ۹۷) کا ذکر آیا ہے اور چار حرمت والے اَربعۃٌ حُرُمٌ (۹ [التوبة] : ۳۶) مہینوں کے نام نہیں آئے، جنھیں قرآن مجید کے اس تنہا حوالے سے روایتی حیثیت حاصل ہو گئی ہے ۔ اگر سورہ (۵ [المائدة] : ۲) میں عمرہ ہی کا ذکر ہے تو ہم بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ کیوں بعض مفسرین قرآن، الشہر الحرام سے جس کا ذکر اس آیت میں ہے. رجب کا مہینہ مراد لیتے ہیں ۔

اس مہینے نے اسلام میں شب معراج کی وجہ سے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم آسمانوں کی سیر کو تشریف لے گئے تھے اور جس کی تاریخ وقوع ۲۷ رجب قرار دی جاتی ہے، زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے (صحیح تاریخ کے لیے رکّ بہ معراج ۔ اسی وجہ سے رجب کی ستائیسویں شب کو لیلۃالمعراج کہتے ہیں ۔ مسلمان اس تقریب کو مناتے وقت معراج کے واقعات اور روایات کا ذکر کرتے ہیں ۔

مآخذ : Wellhausen : *Reste arab. Heiden-tums*، بار دوم، ص ۹۷ ببعد ؛ (۲) البیرونی : آثار، طبع زخاؤ Sachau، ص ۶۰ ببعد ؛ (۳) Juynboll : *Hand-buch des Islāmischen Gesetzes*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۱ ببعد ؛ (۴) وہ تصانیف جن کا ذکر ان مقالوں اور کتابوں میں ہے جن کا حوالہ اوپر دیا چکا ہے.

(M. PLESSNER)

* **رَجَز :** (ع) علم عروض میں ایک بحر کا نام؛ خلیل بن احمد اور الاخفش نے عربی علم العَروض کی جو سولہ بحور ایجاد کیں ان میں ترتیب کے لحاظ سے یہ ساتویں بحر ہے، اس کے اجزاء یا ارکان مُسْتَفْعِلُنْ (چھے بار) سے تکمیل پاتے ہیں، اس میں چار عروض آتی ہیں جن میں سے ایک تام، دوسری مَجْزُوْءِ صحیح، تیسری مَشْطُور (یعنی نصف بیت حذف اور نصف بیت باقی) اور چوتھی عروض منہوک (یعنی بیت کے دو تہائی کو حذف کرکے صرف ایک ثلث باقی رکھنا) ہے (الخفاجی : الشعر العربی، اوزانہ و قوافیہ، ص ۵۱ ببعد، قاہرہ ۱۹۴۸ء) ۔ ابن سیدہ سے منقول ہے کہ رجز شعر کی وہ قسم ہے جس کی بحر کے اجزا (ارکان) کا آغاز دو سببوں (یعنی ایک متحرک ایک ساکن، پھر ایک متحرک ایک ساکن) اور اس کے ایک وَتَدْ (دو متحرک حرفوں کے بعد ایک ساکن) سے ہوتا ہے، بحر رجز کا وزن چونکہ قوت سامعہ کے لیے ہلکا اور خوش گوار ہوتا ہے اور دل پر خوب اثر کرتا ہے اس لیے اس میں مزید سہولت پیدا کرنے کے لیے اس کے اجزا کا مشطور اور منہوک ہونا جائز قرار دیا گیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ رَجَز)؛ اس بارے میں علما میں اختلاف ہے کہ آیا رجز بھی شعر میں شامل ہے یا نہیں؛ بعض کے نزدیک یہ شعر کے بجائے ایک قسم کا مسجع و مقفٰی کلام ہے، یہی وجہ ہے کہ اس شخص کو جو رَجَز کہتا ہو شاعر کے بجائے راجز کہتے ہیں۔ اسی طرح رجزیہ نظم کو قصیدہ کے بجائے اُرْجُوْزَہ (جمع اَرَاجِیْز) کہتے ہیں ۔ خلیل کے نزدیک رَجَز بھی شعر ہے، چنانچہ شعر کی جو بحور اس نے ایجاد کیں ان میں سے ایک رجز بھی ہے (بحوالۂ سابق) ۔ رجز عربوں کے قول کے مطابق (دیکھیے مثلاً لسان العرب، ۷ : ۲۱۸؛ میاں صفحہ اور Freytag : *Darstellung der arabischen Verskunst*، ص ۱۳۵) اس لفظ کے معنی ارتعاد (یعنی تھرتھراہٹ اور لرزش کے ہیں اور یہ نام اس بحر کو اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اس میں سے عروض منہوکہ اور ضرب منہوکہ (یعنی مستفعلن مستفعلن دو بار) لاکر اس بحر کو چھوٹا کیا جا سکتا ہے اور اس طرح

یہ بحر رجزاء یعنی ایسی اونٹنی کی مانند بن جاتی ہے جو کمزوری کی وجہ سے اٹھتے وقت کانپتی ہے [و اذا کان (علی جزاءین) انما سمّی رَجَزًا لِاضطرابه تشبیها بالرجز فی ناقة و هو اضطرابها عند القیام فما کان علی جزاءین فالاضطراب فیه ابلغ و اوکد، لسان العرب، محل مذکور] ۔ عربوں کی بعض دیگر تشریحات اس لفظ کو رجازة کے ساتھ مربوط کرتی ہیں جس کے معنی وزنِ تعادل یا پاسنگ کے ہیں (السُّہیلی بر ابن ہشام : طبع وستنفلٹ، ۱ : ۱۷۱ س ۱۰؛ وہی مصنف، ۲ : ۵۸ صفحے کے حصہ زیریں میں) ۔ Nöldeke کا یہ خیال (*W Z K M*، ۱۰، ۱۸۹۶ء : ۳۴۲) کہ رجز کے معنی غرش اور گڑگڑاہٹ کے ہیں (یعنی وہ غرش جو ہجو میں اختیار کی جاتی ہے؛ پرانے وقتوں میں یہ بحر ہجو کے لیے اکثر استعمال کی جاتی تھی) ہمیں قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے، آلورد Ahlwardt نے اس لفظ کی تشریح قدرے مختلف طریقے سے کی ہے راجز شعراء، العجّاج اور الزّفیان کے دیوانوں کی طباعت (برلن ۱۹۰۳ء) کے دیباچے، ص xxxvi، حصۂ زیریں میں وہ رجز کو "جھٹکے والا بول" قرار دیتا ہے .

رجز کی ابتدا اور اس کا ارتقا : عرب بحر رجز کا استخراج (دوائر خلیل کے سلسلے میں دیکھیے مادّہ عروض) بحر ہزج سے کرتے ہیں، اسے کلاسیکی بحور کے سلسلے میں ساتواں مقام دیتے ہیں اور اس کا لازم عنصر مستفعلن دو بار سمجھتے ہیں، اس کا پہلا جزو (کم سے کم قاعدے کی رو سے) سبب خفیف ہوتا ہے ۔ مؤخر الذکر خیال کی عصر حاضر کی تحقیقات نے تصدیق کی ہے ۔ R. Geyer نے اپنی کتاب *Altarabische Dijamben* کی تمہید (ص ۷ تا ۱۰) میں اعداد و شمار کی مدد سے دکھایا ہے کہ بحر رجز کی نظموں (ارجوزوں) میں diiambus کی شکل مستفعلن (- - ٥ -) بمراتب زیادہ پائی جاتی ہے، گو اس کے ساتھ ساتھ مفاعلن (٥ - ٥ -)، مفتعلن (- ٥ ٥ -)، بلکہ فَعَلَتن (٥ ٥ ٥ -) کی صورتیں بھی آتی ۔ ہیں (یہ ایسی حقیقت ہے جس سے عرب بھی بخوبی آگاہ تھے) ۔ بدقسمتی سے عربوں نے اس بات کی کہیں تشریح نہیں کی کہ مستفعلن کے چار مقاطع ہجائی (Syllables) اجزا میں سے کس جز پر زور ہونا چاہیے (ص ۲۲) Metrumund Rythmus : M. Hartmann کے نزدیک اہم‌ترین نبرہ (تاکید صوتی، جسے Hartmann "Hauptton" کا نام دیتا ہے) آخری جز پر ہوتا ہے اور اس سے کمتر زور ماقبل آخر کے جز سببی پر پڑتا ہے .

بہر حال عربوں کے نزدیک بحر رجز کے بیت کی حقیقی صورت بنانے کے لیے ضروری ہے کہ مستفعلن (یا اس کا کوئی قائم مقام) چھے مرتبہ دہرایا جائے، ابو تمّام کی کتاب الحماسة کے، کم از کم متن میں ہمیں بحر رجز سالم میں شش رکنی بیت کہیں نظر نہیں آتا اور البحتری کے حماسة میں صرف ایک شعر درج ہے (طبع شیخو، قطعه ۹۹۸، از قعنب بن ضمرہ الغطفانی)۔ العقد الثمین میں بحر رجز کے شش رکنی اشعار کی مثالیں یا تو طرفه سے منسوب شده (قطعه عدد ۴، طبع Ahlwartd، ص ۱۸۴) اور امرؤ القیس کی نظم (عدد ۵۴ : کتاب مذکور، ص ۱۵۴ ببعد) کی طرح مقطوع (catalectie) ہیں (مؤخر الذکر نظم میں تو مصراع ثانی کے رکن آخر کو گھٹا کر صرف سبب خفیف ہی بنا لیا گیا ہے [هَلْ قد اتاک الخَبَر مالِ] ۔ یا امرؤ القیس کی اگلی نظم کی طرح مذیل ہے (Hypercatabetic)، یعنی اس میں مصرع کے آخری رکن میں ایک سبب خفیف بڑھا دیا گیا ہے .

زمانۂ مابعد کی شاعری میں بھی شش رکنی بحر رَجَز کی مُبیّنہ حقیقی شکل، یعنی رَجَز سالم کا عروض صحیحه اور ضرب صحیح والا لمبا شعر، بہت کمیاب ہے اور اس کی مقطوع یا مذّیل صورتیں کمیاب‌تر ہیں ۔ ''ابتدائی صورت'' (یعنی سالم شش رکنی شعر) مثال کے طور پر القالی کی الاَمالی میں دو جگہ ملتی ہے (قاہرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء، ۱ : ۱۸۰ و ۲ : ۱۲۷) ۔ دونوں صورتوں میں زیر بحث نظمیں تیسری صدی ہجری کی ہیں ۔ الوأواء الدّمشقی نے، جو شاعری کے مسائل میں ترقی پسند تھا اور جس کی وفات کی تاریخ کراچ کووسکی Kratchkovsky نے معقول وجوہ کی بنا پر چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں متعین کی ہے (دیوان، دیباچه، ص ۴۸ اوپر)، اپنے دیوان میں رَجَز کی اس شکل کو صرف ایک مرتبہ، یعنی نظم عدد ۱۰۷ میں، اختیار کیا ہے ۔ اسی طرح ابوالعلاء المعرّی نے، جو اَلْوَأْوَاء کے ایک پشت بعد (۳۶۳ھ/۹۷۳ء تا ۴۴۹ھ تا ۱۰۵۸ء) ہوا ہے، اپنے زمانۂ شباب کی نظموں میں سے ایک نظم میں بحر رَجَز کو اس شکل میں استعمال کیا ہے (سَقْط الزَّنْد، بولاق ۱۲۸۶ھ، ۱ : ۸۹) .

طویل شش رکنی شعر کے ساتھ ساتھ چار ارکان کا سالم شعر بھی موجود ہے، جسے عرب مَجزُوء الرَّجَز کہتے ہیں (Freytag : کتاب مذکور، ص ۲۳۱) ۔ الاَمالی میں ہمیں اس کی تین مثالیں ملتی ہیں ۔ ان میں سے ایک (۱ : ۶۳ بعد) شاید قدیم ہے اور باقی مانده (۲:۲۳۱ بعد و ۳:۱۴۳) بداهةً تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتی ہیں ۔ کراچ کووسکی Kratchkovsky (کتاب مذکور، ص ۱۲۱) کا خیال ہے کہ رَجَز کی صرف یہی شکل عمر بن ابی ربیعه نے، جو پہلی صدی ہجری کے اواخر میں فوت ہوا، استعمال کی تھی۔ حمّاد عَجْرد کے اشعار بنو امیّه کے عہد کے اواخر یا بنو عباس کے ابتدائی زمانے کے ہیں، جو الاغانی، بار اول، ۱۳ : ۸۳، میں محفوظ ہیں ۔ ابوالعتاهیه (دیوان، بار سوم، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۲۴۳، ۳۰۷) کے اشعار بنو عباس کے ابتدائی دور سے متعلق ہیں ۔ ایک مثال ابو نواس کی خمریات میں ملتی ہے ۔ تین مثالیں الوأواء (کتاب مذکور، عدد ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۴۷) میں پائی جاتی ہیں .

رَجَز کے چار رکنی شعر کی یه مثالیں سب کی سب بحر سالم کی ہیں ۔ اس کی مقطوع ضرب والی مثالوں کے لیے سَلْم الخاسر کے دو اشعار پیش کیے جا سکتے ہیں، جو اس نے عاصم بن عُتبه پر لکھے (الاغانی، بار اول، ۲۱ : ۱۱۵)، یا مسلم بن الولید (دیوان، طبع د خویه، عدد ۲۶، ۳۷) کے اشعار لیے جا سکتے ہیں (ان سب اشعار کا وزن مستفعلن (یا فعولن) (- - ٥ - / ٥ - -) ہے ۔ لیکن عرب عروضیوں کے نزدیک یه بحر مُنْسَرِح مقطوع ہے (قب Freytag: *Darstellung*، ص ۲۵۵ بعد) ۔ فی الحال ہمیں اس توضیح سے مطمئن ہو جانا چاہیے، کیونکہ ہم نہیں جان سکتے که یه عروضی (بلا شبہه غیرشعوری طور پر) حرف متحرک (short) سبب خفیف (long) کے علاوہ کسی اور عنصر (نَبْرة ؟) سے تو متأثر نه تھے ۔ اگر ہم عرب عروضیوں کی رائے کے خلاف ان اشعار کے بحر رجز میں ہونے کا دعوٰی کریں تو اس ضرب میں بھی چہار رکنی بحر رَجَز سالم کی مثالیں بہت کم تعداد میں‌دستیاب ہوسکیں گی [دیکھیے محیط‌الدائرة].

رَجَز کی جو صورتیں سطور بالا میں زیر بحث آئی ہیں ان میں (مطلع کےعلاوہ) ہر بیت کے مصرع ثانی میں قافیه جاری ہوتا ہے، مگر عام دستور یه ہے، اور یه دستور جاهلیت کی شاعری میں بھی پایا جاتا ہے، که تمام مصرعے ہم قافیه ہوں اور اس طرح ہر

مصرع ایک مستقل وحدت ہو ۔ رَجَز کی اس صورت کو اکثر عروضیوں نے رَجَز .καт'ε'ξοχη'ν قرار دیا ہے، قب لسان العرب، ۷ : ۲۱۷، س ۱۰-۱۱ تحت ۔''رَجَز ایک مشہور بحر ہے اور شعر کی قسموں میں سے ایک قسم جس میں ہر مصرع 'فرد' یعنی الگ اور مستقل ہوتا ہے'' ۔ اوپر ذکر ہوا ہے رَجَز کا اشتقاق 'رجازة' (بمعنی پاسنگ) سے بھی آتا ہے ۔ یہ اشتقاق بھی بظاہر اس تصوّر کی بنیاد پر مبنی ہے کہ رَجَز کے مصرعوں کے لیے اصولاً تین ارکان کا حامل ہونا ضروری ہے، لیکن یہ کبھی دو ارکان پر یا صرف ایک رکن پر بھی مشتمل ہوتے ہیں، آخری صورت بہرحال فنی مہارت شعر کا مظاہرہ ہے، جو بعض شعراء نے کیا ہے ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سلم الخاسر پہلا شاعر تھا جس نے موسی الہادی پر اپنا ایک قصیدہ جو موجود ہے، یک رکنی رَجَز میں لکھا (Goldziher : Abhandlungen zur arab. philologie، ۱ : ۱۲۱) ۔ رَجَز میں یک رکنی شعر غالبًا ہمیشہ سالم ہوتا ہے ، لیکن عرب عروضیوں کے قواعد کے مطابق دو اور تین ارکان کے شعر کے لیے بھی ضروری ہے کہ ہمیشہ حرِ سالم میں ہو ۔ کم از کم یہ عروضی بظاہر قطوع رکن والے رَجَز کے ایسے اشعار کو تسلیم کرنے سے منکر ہیں (قب محمد بن شَنَب : تحفة الادب، ص ۶۳ ببعد ؛ التبریزی: شرح بر حماسۂ بوتمّام،ص۸۹ قصیدہ بقافیۂ ن؛ کتاب مذکور،ص ۱۰۸، صیدہ بقافیۂ بّ؛ ص ۲۰۸؛ قصیدہ بقافیۂ ش؛ ص ۸۰۸؛ صیدہ بقافیۂ یرہ؛ ص ۸۰۹؛ قصیدہ بقافیۂ ہ، یہ سب یات سہ رکنی ہیں، جنھیں التبریزی نے بحر سریع کی یات قرار دیا ہے) ۔ با ایں ہمہ کلاسیکی دوّر کے اجزوں کے ہاں ایسی نظموں کی کافی تعداد ملتی ہں جو تین ارکان کی مقطوع ضرب والی بحر میں ہں اور جو ظاہر ہے کہ بحر رَجَز میں ہیں اور جب ہم ایک ہی نظم میں کچھ مصرعے مقطوع ضرب والے اور کچھ سالم دیکھتے ہیں تو ان کا بحر رَجَز میں ہونا بلاشک و شبہہ مسلّم ہو جاتا ہے ۔ ایسی نظموں کی مثال ابو نواس کا مخمسہ ہے (جس پر ہم نے حل کر بحث کریں گے) یا بعد کے زمانے کی وہ پند آموز نظمیں ہیں جو ال[illegible] کی طرز پر لکھی گئیں ۔ ہند بنت عتبة کے ابیات کی قسم کے دو رکنی ابیات جن کی بحر کو محمد بن شَنَب (کتاب مذکور، ص ۹۹) نے منہوک المنسرح لکھا ہے اور Rückert (ترجمۂ حماسہ، ۱۹۶؛ ضمیمہ، عدد ۱۶۱) نے اس کے خلاف مشطورالسّریع (اس کی مراد لازمًا منہوک السّریع ہوگی) قرار دیا ہے، در حقیقت مقطوع ضرب والے رَجَز کے شعر ہی لازم ہوتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح ابو نواس کی نظم، جو ضرب الامثال پر مشتمل ہے اور جس کا ذکر آگے آئے گا (اس نظم میں دوسرے مصرعے کے دوسرے رکن کو گھٹا کر دو مقاطع ہجائی، یعنی فعلن پر مشتمل کر دیا گیا ہے یعنی بعینہ و بحر جیسے قدیم مرثیے میں Goldziher (Abhandlungen، ص ۶۷ ببعد، نے الاغانی (طبع اول، ۱ : ۲۹) سے نقل کیا ہے اور جیسے جوابی مرثیے میں، جو ابو العتاہیہ نے (ہر مصرعے کے آخر میں ایک مقطع ہجائی کے اضافے کے ساتھ) لکھا ہے، استعمال کیا ہے ۔

عرب عروضیوں کا رجحان یہ ہے کہ رَجَز کے اشعار کی ان تمام مجزوء، مشطور اور منہوک صورتوں کو بعد میں شش رکنی شعر سے نکلی ہوئی قرار دیں (لیکن ضربیات کے لحاظ پر ان کی آراء میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی تفصیل Freytog : کتاب مذکور، ص ۲۳۳ تا ۲۳۶، میں دی ہیں) ۔ اس وجہ سے حسب ذیل اصطلاحات پیدا ہوئیں : (۱) مشطور الرَّجَز (آدھا بحر رَجَز) تین

رکنی شعر کے لیے؛ (۲) منہوک الرَّجَز (درماندہ رَجَز) دو رکنی شعر کے لیے؛ (۳) مقطّع الرَّجَز (کاٹا ھوا رَجَز) یک رکنی شعر کے لیے (یہ آخری اصطلاح الجوھری کی وضع کردہ بیان کی جاتی ھے (قب ابن رشیق : العمدۃ، در Goldziher : کتاب مذکور، ص ۱۲۱)؛ مگر در حقیقت یہ مختصر صورتیں، بہ استثنائے مقطع، دور قدیم میں نسبةً زیادہ کثرت سے اختیار کی جاتی تھیں اور ظاھر ھے کہ طویل اور سالم بیت کے مقابلے میں قدیم‌تر ھیں - اس رَجزیہ گیت کے اشعار جسے عَنترہ سے منسوب کیا جاتا ھے (العقدالثمین، ص ۱۸۰، عدد ۱۲ = ابن قُتَیْبۃ : کتاب‌الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۱۳۱ اوپر: دو رکنی) یا وہ نظم جسے طرفۃ کی پہلی نظم کہا جاتا ھے (وھی کتاب، ص ۱۸۵، عدد ۱۱: سہ رکنی ؛ قب ابن قُتَیبہ : کتاب مذکور، ص ۹۰ اور ان ابیات کے قائل کے مسئلے کے متعلق (دیکھیے Rückert : الحماسہ، ۱ : ۳۴۳) - ان ھجویہ اشعار کے دو مجموعوں سے قطع نظر کرتے ھوے جن کے ساتھ فند کی دو بیٹیوں نے بنو بکر کو تغلب کے خلاف اُکسایا (شرح التّبریزی بر ابو تمّام، طبع Freytag، ص ۲۵۴ ؛ Nöldeke : *Delectus*، ص ۷۴، س ۱ تا ۳ ؛ قب نیز ابن ھشام، طبع وستنفلٹ، ۱ : ۵۶۲، جہاں ان اشعار کو ھند بن عتبہ سے منسوب کیا گیا ھے)، بلا شبہہ تکمیل یافتہ طویل اور سالم ابیات کی بہ نسبت قدیم‌تر ھیں - ھجویہ اشعار کے ان دو مجموعوں میں سے پہلے مجموعے کے اشعار بالخصوص اس امر واقعہ کی وجہ سے قاری کے دل میں اپنے قدیم و عمیق ھونے کا اثر پیدا کرتے ھیں کہ پہلے تین مصرعے دو رکنی ھیں اور اس کے خلاف آخری مصرع سہ‌رکنی ھے، یہ بات بعد کے ادوار میں سراسر نا ممکن ھوتی - عرب عروضیوں سے اختلاف کرتے ھوے یہ فرض کیا جا سکتا ھے کہ اس بحر کی طویل اور سالم شکلیں چھوٹی اور مختصر شکلوں سے پیدا ھوئیں نہ کہ بالعکس - اگر ھم عربوں کے نظریے کو مان لیں تو سب سے پہلے اس بات کی تشریح کرنا ھوگی کہ پھر دوسری بحروں میں بھی نصف اور ثلث ابیات کو مستقل ابیات کی حیثیت کیوں نہ دی گئی - یہ بات جو استثنائی طور پر العقدالثَّمین، ص ۱۳۳، عدد ۲۸ میں (جو امرؤالقیس کی بستر مرگ پر آخری نظم بتائی جاتی ھے) بحر کامل میں یا جیسے کتاب مذکور، ص ۲۰۶، عدد ۳۱ = الآمالی (قاھرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء، ۱ : ۴۲) میں (یہ بھی امرؤ القیس سے منسوب ھے) بحرھزج میں (قب Wright : *Arabic Grammar*، بار سوم، ج ۲، پیرا ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۰ : بحور مضارع، رمل اور مدید) آئی ھے، بلا شبہہ کسی بات کو ثابت نہیں کرتی یا زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کرتی ھے کہ ان بحروں کی چھوٹی بحر کے ابیات ترقی کر کے بحر رَجَز کی چھوٹی بحر کے ابیات کی بہ نسبت بہت پہلے طویل اور سالم شعر کی شکل اختیار کر چکے تھے - مبینہ مشطور السریع اور منہوک المُنسرح کی جو مثالیں اوپر بیان ھوئی ھیں ان کے متعلق بھی یہ مشکوک ھی ھے کہ آیا یہ فی‌الواقعہ بحر رَجز ھی کی مثالیں تو نہیں ھیں - آخری بات یہ ھے کہ چہار رکنی طویل، جو الوأواء (دیوان، عدد ۳۴) میں ایک دفعہ پایا گیا ھے، وہ اس شاعر ھی کی ایجاد معلوم ھوتا ھے.

بہر حال چھوٹے اور سالم اور طویل ابیات کے باھم موجود ھونے کے ذکر پر بحر رَجَز کے ارتقاء کی داستان ختم نہیں ھو جاتی - عباسی دور کے آغاز کے قریب (غالباً اس سے پہلے نہیں) دو نئی تبدیلیاں وجود میں آ گئیں - اس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ لوگوں کے طبائع رَجَز کے چھوٹے شعر کے

آخرمیں آنے والے قافیے کی کثرت تکرار سے اُکتا گئے تھے یا یہ تبدیلی کسی خارجی اثر کے ماتحت رونما ہوئی - ایک تبدیلی یہ تھی کہ قافیہ ہر دو دو مصرعوں میں ہو - دوسری اخلاقی شکل یہ اختیار کی گئی تھی کہ ہر پانچ ہم قافیہ مصرعوں کے بعد قافیہ تبدیل کر دیا جاتا تھا - یہ صورت شاذ ھی اختیار کی گئی - اس طرح دو دو یا پانچ پانچ شعروں کے بند (*Strobes*) پیدا ہو گئے - دو مصرعی قافیہ دار نظم کا اصطلاحی نام 'مُزْدَوَجہ' ھے (یہ اصطلاح حمزۃ الاصبہانی اور کتاب الاغانی کے عہد تک پرانی ھے). پنج مصرعی بند کا اصطلاحی نام 'مُخَمَّسَہ' ھے (حمزہ) [قبّ مادّہ مَزدوج] .

الاغانی، بار اوّل، ۳ : ۱۰۷ (وسط صفحہ)، میں ایک کہانی دی گئی ھے جس کا راوی ابو نواس ھے - اس کے مطابق شعر مَزْدَوِج (متن میں مزاوج) بیتینی بیتینی کا موجد حماد عَجْرِد (م ۱۶۷ھ/۷۸۳ء) [رک باں] ھے - اس روایت کی رو سے زنادقہ [رک بہ زندیق] اپنے امام حمّاد کے مُزْدَوِجات کو اپنی صلوٰۃ میں پڑھا کرتے تھے - افسوس ھے کہ یہ 'مزدوجات' جو غالباً باعتبار وجود اوّلین تھے بظاہر ضائع ہو چکے ھیں - مُزدوجات کی قدیم‌ترین مثالیں جو ہم تک پہنچی ھیں بظاہر وہ ھیں جو ابوالعتاھیہ [رکّ باں] اور ابونواس [رکّ باں] نے لکھیں - ابوالعتاھیہ کے مطبوعہ دیوان (بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۳۶۱ تا ۳۶۴) میں ایک مُزدوِجہ ھے جو سہ رکنی بحر کی چھوٹی ابیات پر مشتمل ھے - ابو نواس کے غیر مطبوعہ دیوان بروایت حمزہ کے آخری حصے میں ہم دو رکنی بحر کے دو مزدوجات یکجا پاتے ھیں - ان میں ایک ابونواس کا بیان کیا جاتا ھے اور دوسرا اس کی مثال (نَظِیرہ) ھے جو ابوالعتاھیہ نے کہا (دیکھیے اوپر).

Freygat : *Darstellung*، ص ۴۱۱ کے بیان کے مطابق بشّار بن بُرد [رک باں] پہلا شاعر ھے جس نے تخمیس کو استعمال کیا، لیکن خالدیَّین کے انتخاب میں (طبع محمد بدرالدین، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء) کوئی تخمیس موجود نہیں اور نہ الاغانی میں موجود ھے، البتہ ہمیں دیوان ابو نواس کے مذکورہ بالا نسخے میں جو حمزہ نے تیار کیا ھے، ایک نظم طویل مخمسّہ کی شکل میں ملتی ھے جو ابونواس کی طرف منسوب ھے اور شاید اسی کی لکھی ہوئی ھے - اس کا ہر بند سہ رکنی بحر رَجَز کے پانچ مصرعوں پر مشتمل ھے جو بعض بندوں میں تو مسلسلاً مقطوع ھیں اور بعض میں سالم ھیں - رجز کی ہمہ گیری اس پر بھی ختم نہیں ہوتی - Ewald نے اپنے کتابچہ *De metris Carminum arabicorum* میں جو یہ لکھا ھے کہ عربوں کے جملہ کلاسیکی اوزان و بحور کے اشتقاق کا سراغ رجز میں لگایا جا سکتا ھے (دیکھیے مادّۂ عروض)، اگرچہ صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا، تاہم M. Hartmann نے کلاسیکی دور کے بعد کی پچیس ایسی بحروں کی شناخت کی ھے جن کی اصل صاف طور پر رجز ھے (قبّ *Actes du 10ème congrés des Orientalistes*، حصہ ۳، فصل ۳، ص ۵۶ ببعد) .

رجز کا استعمال : ابن قتیبہ اپنی کتاب الشعر والشعراء (طبع دُخویہ، ص۳۸۹) میں بذیل الاَغْلَب (بن جُشَم) الراجِز، رقم طراز ھے کہ اغلب سے پہلے رجزیہ نظم میں صرف دو تین بیت ہوتے تھے جو مخاصمت یا مشاتمت یا مفاخرت کے موقع پر کہے جاتے تھے - امر واقعہ یہ ھے کہ قدیم‌ترین رجزیہ نظمیں جو زمانے کی دست بُرد سے محفوظ رھی ھیں ، فِنْد کی بیٹیوں کے مذکورہ بالا ابیات یا عَنترہ کے جنگی نعرے کی قبیل کے مختصر جنگی ترانے ھیں جن کا ذکر اُوپر آ چکا ھے - ان کا دوسرا مصرف یہ تھا کہ مراثی میں رجز نے، جیسا کہ

Goldziher نے (*Abhandlungen*، ۱ : ۷۷) میں بیان کیا ہے، سجع کی جگہ لے لی، بلکہ Goldziher یہاں تک کہہ گیا ہے کہ رجز کا بحر وزن سجع کو موزوں کرنے (metrische Disciplinierung) سے پیدا ہوا تھا ۔ ممکن ہے کہ بات اسی طرح ہو لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سجع سے جس قسم کی بحر چاہیں نکال سکتے ہیں کیونکہ سجع وزن کے ہر گونہ انضباط سے آزاد ہوتا ہے ۔ بہر حال رجز زیادہ مدت تک صرف جنگی نغموں وغیرہ کے لیے مخصوص نہ رہی، بلکہ اتفاقی اور گاہ بگاہ نظموں، مثلاً طرفہ کی چھوٹی سی ہجویہ نظم کی طرح کی نظموں اور جنگوں کے بیان، مرثیوں، خاص کر قصیدوں اور مفاخرہ کی نظموں، نیز پر مغز اقوال کے لیے بھی مستعمل ہونے لگی (دیکھیے اراجیز، در البحتری: حماسہ) ۔ دوسری طرف رجز کا حصّہ ادبی ہجو میں نمایاں طور پر بہت کم ہے، مثال کے طور پر حماسہ ابو تمّام باب الہجاء کی نظموں میں ایک بھی بحر رجز میں نہیں ۔ جریر اور الفَرَزْدق نے اس جنگی بحر کو اتنا زیادہ استعمال نہیں کیا جس قدر کہ توقع کی جا سکتی تھی ۔

عہد جاہلیت کے مقابلے میں اسلامی دور میں رجز کے استعمال کا ملکہ نسبةً وسیع‌تر ہو گیا : لیکن راجز عام طور پر معدودے چند فی‌البدیہہ اشعار ہی پر اکتفا کرتا تھا ۔ اس میں شک نہیں کہ بحر رَجَز میں ارتجالاً شعر کہنے کے اس رواج ہی کی وجہ سے ہم اس بحر میں کبھی کبھی نحوی اغلاط پاتے ہیں، مثلاً حماسہ ابوتمّام (ص ۸۰۱) میں نَبا حَنظلِ [بجائے حنظلان] آیا ہے، کبھی غیر معمولی مجمعات بھی دیکھنے میں آتے ہیں مثلا ''العقدالثمین'' میں، [illegible] کی جگہ رُبّ، ص ۱۳۳، عدد ۲۰۸ (از امرؤ القیس) ۔ اسی طرح التقاء السّاکنین جو دوسری جگہوں پر ممنوع ہے

ان اشعار کے آخر میں واقع ہوا ہے جو لسان‌العرب، ۱۱ : ۳۴۸ میں درج ہیں ۔

ابن قُتیبة نے لکھا ہے (دیکھیے کتاب الشعر و الشعراء، ص ۳۸۹، بحوالۂ Ahlwardt : *Bemer Kunger*، ص ۱۹) کہ الْاَغلب بن جُشَم جو جاہلی اسلامی تھا (یعنی زمانۂ جاہلیّت کے بعد اسلام کے دَور آغاز تک زندہ رہا) پہلا شاعر تھا جس نے رجز کو قصیدے کے مشابہ بنا کر طویل کر دیا اور اس طرح اس صنف کو ایک پست درجے سے اُٹھا کر اوپر لے جانے کی کوشش کی ۔ مشہور ہے کہ وہ پہلا شاعر ہے جس نے بحر رجز میں باقاعدہ قصیدے لکھے ۔ ازاں بعد اس کی عمداً تقلید کرنے والوں میں ہم پہلی صدی ہجری کے آخر میں العجّاج تمیمی اور اس کے بعد اس کے بیٹے رُؤبۃ کو پاتے ہیں جو بنو عباس کے ابتدائی دَور تک زندہ تھا (اس نے ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں وفات پائی) ۔ ان دونوں اور بعض دیگر شاعروں نے بحر رجز میں ایسی نظمیں کثیر تعداد میں لکھیں جو طولانی ہونے کے لحاظ سے دوسری بحروں کے طویل قصائد سے کم نہیں (پہلے عباسی خلیفہ السّفاح کی شان میں رُؤْبَة کا قصیدہ کوئی چار سو مصرعوں پر مشتمل ہے) ۔ ظاہری صورت میں یہ قصائد دوسرے قصائد سے صرف اسی لحاظ سے ممتاز ہیں کہ ان کی بحر رَجَز ہوتی ہے (اسی لیے بحر رَجَز کا قصیدہ ''اُرْجُوزہ'' کہلاتا ہے) اور ان میں شاذ لغات کی بھرمار ہوتی ہے (غالبًا علاقائی مصطلحات)، اور حقیقت یہ ہے کہ ارجوزے کے ہر بیت کے دونوں مصرعے ہم قافیہ ہوتے ہیں اور نفس مضمون بھی دوسرے قصائد کا سا ہوتا ہے [دیکھیے الاصمعیات] ۔

لیکن وہ مقبولیت عامہ جو عجّاج، رُؤبَہ اور رجز کے دیگر شعرا نے اپنی دل پسند بحر کے لیے

حاصل کی، زیادہ دیر تک قائم نہ رہی ۔ عباسی دَور کے آغاز میں ہمیں اس بحر کے استعمال میں مہارت خصوصی حاصل کرنے کا رجحان نظر آتا ہے ۔ دورِ جاہلیت اور اسلام کے ابتدائی زمانے میں اس بحر میں جوش بڑھانے کے لیے شعر کہے جاتے تھے ۔ عباسی دَور کے آغاز کے بعد یہ بحر روایت، توصیف اور موعظت کے مطالب کے لیے استعمال ہونے لگی ۔ حماسۂ البحتری کی نظم عدد ۱۴۳۳ میں شاعر رُدَینی بن عَبْس القَقْعسی نے ایک سوداگر کے ساتھ اپنے تجربے کا حال بیان کیا ہے اور ابو نواس کی مخمّسہ جس کا ذکر اوپر آیا ہے ایک قسم کا مزاحیہ رزمیہ (ballad) ہے ۔ اس میں شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ کس طرح ایک دلّال نے اسے نکاح پر راغب کیا اور وہ ایک خوفناک شدید غلطی کا مرتکب ہو گیا ۔ ابو نواس بحر رَجَز کو یعنی رجز کی چھوٹی بحر کو (جس کے تمام 'مصرعے' ہم قافیہ چلے جاتے ہیں اور جن میں سے بعض مصرعے مقطوع ہوتے ہیں اور بعض سالم)، اپنی طردیات میں بھی بہت استعمال کرتا ہے جو کچھ بیانیہ ہوتی ہیں اور کچھ وصفیہ ۔ شاعری کے ان اسالیب کے علاوہ ہر طرح کی چھوٹی چھوٹی ہنگامی نظموں کے لیے بھی بحر رجز کو برابر استعمال کیا جاتا رہا، چنانچہ الوأواء کی اکثر رجزیہ نظمیں اسی نوعیت کی ہیں (اقتباسات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۳۰ ببعد) .

اس کے بعد بحر رَجَز کے ایسے مصرعوں کا رواج چلا، جن میں سے دو دو مصرعے ہم قافیہ ہوں (مُزدوجہ) ۔ اس رجحان نے بعض دوسری بحروں کے تتبّع میں، اور ان کے ساتھ ساتھ بڑے پیمانے پر رزمیہ نظمیں لکھنے کے لیے عروضی بنیاد مہیا کی، یا یوں کہیے کہ اس میدان میں عربوں سے جو کچھ بن آیا، اس کے لیے اساس بہم پہنچائی ۔ اگر یہ کوششیں محض اوسط درجے کی کامیابی حاصل کر سکیں تو اس میں بحر کا کوئی قصور نہیں ۔ اس طرح کی قابلِ ذکر مزدوجات حسب ذیل ہیں : ابن المعتز (م ۲۹۶ھ/۹۰۸ء) کی وہ نظم (۴۱۹ بیت) جو اس نے خلیفہ المعتضد کے نام معنون کی (ZDMG، ۴۰ : ۵۶۴ ببعد اور ۴۱ : ۲۳۲ ببعد)؛ ابن عبدربّہ (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کا ارجوزہ (۴۴۶ بیت) جس میں اندلس کے اموی حکمران عبدالرحمٰن ثالث کے جنگی کارناموں کو سراہا گیا ہے (العقد، کتابُ العَسْجَدَۃ الثانیہ کے آخر میں) ۔ یہ دونوں مزدوجے مقفّی وقائع نگاری اور مدیح کے بین بین مختلف طرزوں کے حامل ہیں ۔ ابن عبد ربہ کا مزدوجہ شاعری کے اعلٰی معیار پر پورا نہیں اترتا .

یہ بات ان لا تعداد اخلاقی نظموں پر بدرجۂ اولٰی صادق آتی ہے جو بحر رَجَز میں لکھی جانے لگیں ۔ رَجَز کی ابتدائی شاعری میں بھی عام طور پر اس بحر میں پر مغز ایجاز کی طرف کافی رجحان پایا جاتا ہے ۔ ابو نواس اور ابوالعتاھیہ کے جن دو رکنی اور سہ رکنی مزدوجات کا ذکر اوپر آ چکا ہے، وہ بھی در حقیقت ضرب الامثال کی مرصّع کاری ہی ہیں ۔ اس بحر کی اھمیت اس وقت اور بھی گھٹ گئی جب مکاتب کے اساتذہ نے مختلف اور متنوع مضامین کو بآسانی حفظ کرانے کے لیے رجز میں مطالب بیان کرنا شروع کر دیے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس مقصد کے لیے دوسری بحروں کو بکُلّی ترک نہیں کیا گیا، لیکن عام طور پر جب کوئی کسی تعلیمی موضوع کو منظوم کرنے کی ضرورت سمجھتا تو وہ رجز کی بحر ھی میں، خصوصًا چھوٹے چھوٹے باقافیہ بیتوں میں طبع آزمائی کرتا تھا ۔ اس کی مشہورترین مثالیں نحو عربی پر الفیۂ ابن مالک [رک بہ ابن مالک]، تجوید [رک بآن] پر الجزری کا مقدمہ و براکلمان،

GAL، ۲ : ۲۰۲ وسط [و تکملہ، ۲ : ۲۷۵ تحت] اور فقہ مالکی پر ابن عاصم [رک بآں] کی تحفۃ الحکّام ہیں ۔ دیگر مثالیں در (۱) براکلمان : کتاب مذکور، ۲ : ۹۶، عدد ۱/۲۹ [و تکملہ، ۲ : ۱۱۸، عدد ۱/۲۹] (توحید، فقہ اور تصوّف)؛ (۲) براکلمان : کتاب مذکور، ص ۱۳۱، ۵/۲ تا ۵ و تکملہ، ۲ : ۱۷۷، ۵/۲-۵ ۔ (تصوّف، اصول فقہ احکام و فرائض) و ص ۱۴۲، عدد ۱۱/۵ [تکملہ، ۲ : ۱۷۷، ۱۱/۵] (بلاغت) و ص ۱۷۹، پیرا ۵-۲/۸ [و تکملہ، ۲ : ۲۳۱، ۲/۸ تا ۵] (بحریّات، علم تعیین قبلہ اور جغرافیہ) وغیرہ اور متون کے مجموعے (بتعداد کثیر) جنھیں مصطفٰی البابی الحلبی نے قاہرہ (۱۳۲۳ھ) میں طبع کیا ۔

ایک سوال پھر بھی جواب طلب رھتا ھے ۔ وہ یہ ھے کہ بحر رَجَز جس کے ابتدائی استعمال سے پتا چلتا ھے کہ وہ جوش دلانے اور جذبات کو ابھارنے کے لیے مطلوب و موزوں تھی کس طرح بالآخر روایت و حکایت، توصیف اور تعلیم کے لیے استعمال ھونے والی بحر بلکہ درس رٹنے والوں کی تُک بندی بن کر رہ گئی ۔ اس کی تشریح یوں کی گئی ھے کہ اگرچہ اس بحر میں ضروریات شعری کی بہت سی پابندیاں نہ تھیں اس لیے اس میں طبع آزمائی کرنا دوسری بحروں کی نسبت آسان‌تر تھا، لیکن ہم دیکھتے ھیں کہ یہ سہولتیں دوسری بحروں میں بھی موجود ھیں (قب Wright : *Arabic Grammar*، طبع سوم، ۲ : ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۱۶ : بحور سریع، بسیط اور منسرح)؛ دوسرے جن ارباب علم و سخن نے رجز کو "پر امن" موضوعات کے لیے استعمال کیا کسی طرح بھی اناڑی اور عطائی نہ تھے، بلکہ ایسے ماھرین فن تھے جو مشکل‌تر بحروں اور سنگلاخ زمینوں میں بھی کامیابی سے شعر کہہ سکتے تھے ۔ انھوں نے اگر بحر رجز کو ترجیح دی تو اس کی وجہ کہیں اور تلاش کرنا چاھیے، لیکن کہاں؟ ہم یہ رائے پیش کرتے ھیں کہ ان بزرگوں نے رجز کو جو جوش دلانے والی اور جذبات کو ابھارنے والی ھے، موضوعات مذکورہ کے لیے اس لیے استعمال کیا کہ یہ بحر بے جان اور غیر دلچسپ موضوعات میں جان ڈالنے کے لیے موزوں تھی ۔

مآخذ : مقالہ میں مذکور ھیں جن کتابوں کا ذکر وھاں آیا ھے ان کے علاوہ (۱) Goldziher کا مقالہ *Bemerkungen zur Arabischen Trauerpoesia*، در *W Z K M*، ج ۱۲ (۱۹۰۲ء)، ص ۳۰۷ تا ۳۳۹ اور (۲) سب سے بڑھ کر الوأواء کے دیوان کی طباعت پر Kratchkovsky نے جو دیباچہ لکھا ھے اس کا باب چہارم، بالخصوص ص ۱۰۹ تا ۱۱۳، ۱۱۶ تا ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۱ خاص طور پر قابل ذکر ھے (میں H. A. R. Gibb کا شکر گزار ھوں جس نے مجھے مؤخرالذکر کتاب کی طرف توجہ دلائی) .

(A. SCHAADE)

(۲) [فارسی] : بحر رجز فارسی میں اپنی اصل ھیئت کے ساتھ مقبول نہ ھو سکی، چنانچہ نہ صرف اسے بلکہ اس کے دائرے ھی کو مسدّس سے مثمّن کر لیا گیا، یعنی ھزج اور رمل بھی، جو عربی میں مسدس تھیں، مثمن کر لی گئیں ۔ فارسی میں بحر رجز کے بیالیس اوزان ھیں : انیس وافی (= مثمن)، چودہ مجزو (= مسدس)؛ چھے مشطور (= مربع)، ایک منہوک (= مثلث)، ایک مثنّٰی اور ایک واحد .

بحور وافی حسب ذیل ھیں : (۱) سالم (مستفعلن، آٹھ بار)؛ (۲) عروض و ضرب مذال، بشرط نون غنّہ، باقی سالم (مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلان، دو بار)؛ (۳) تمام ارکان سالم، صرف ضرب اعرج (مفعولان)؛ (۴) صرف عروض

و ضرب مقطوع (مفعولن)؛ (۵) سب ارکان مخبون (مفاعلن، آٹھ بار)؛ (۶) تمام ارکان مطوی (مفتعلن، آٹھ بار)؛ (۷) تمام ارکان مطوی، عروض و ضرب مطوی مذال (مفتعلان)؛ (۸) سوم و ہفتم مخبون، باقی ارکان مطوی (مفاعلن) - یہ وزن نامطبوع ہے؛ (۹) کچھ ارکان غیر معین طور پر مطوی، کچھ مخبون - یہ سابق الذکر وزن سے بھی زیادہ نامطبوع ہے؛ (۱۰) ایک رکن مخبون، ایک مطوی (مفاعلن مفتعلن، چار بار)؛ (۱۱) عروض و ضرب مطوی مذال (مفتعلان)، دیگر ارکان مثل وزن سابق الذکر؛ (۱۲) علی الترتیب ایک رکن مطوی ایک مخبون (مفتعلن مفاعلن، چار بار)؛ (۱۳) عروض و ضرب مخبون مذال (مفاعلان)، باقی مثل سابق؛ (۱۴) حشو اول و سوم بھی مذال با نون غنّہ و بغیر نون غنہ بھی (مفاعلان یا مفاعلات)، باقی مثل وزن سیزدھم؛ (۱۵) سب ارکان مثل دوازدھم، لیکن کسی ایک میں تسکین اوسط (مفعولن)؛ (۱۶) عروض و ضرب مقطوع صدر و ابتدا و حشو دوم مطوی و حشوہائے اول مخبون (مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفعولن، دو بار)؛ (۱۷) صدر و ابتدا و حشو دوم و چہارم مطوی و حشو اول و سوم مطوی مسکّن و عروض و ضرب مقطوع (مفتعلن مفعولن، چار بار)؛ (۱۸) عروض ضرب اعرج (مفعولان) باقی مثل ماقبل؛ (۱۹) تکرار زحاف کے سبب سے مطوی و مخبون کے التزام میں بے ترتیبی.

بحور مَجزو یہ ھیں: (۱) سالم (مستفعلن، چھے بار)؛ (۲) عروض ضرب مذال (مستفعلان)، باقی سالم؛ (۳) صرف ضرب اعرج (مفعولات)، باقی سالم؛ (۴) صرف ضرب مقطوع (مفعولن)، باقی سالم؛ (۵) عروض و ضرب مقطوع، باقی سالم؛ (۶) عروض و ضرب مقطوع مخبون (فعولن) باقی سالم؛ (۷) عروض و ضرب مرفّل (مستفعلاتن)، باقی سالم؛ (۸) ہر رکن مطوی (مفتعلن، چھے بار)؛ (۹) عروض و ضرب مطوی مذال باقی مطوی (مفتعلن مفتعلن مفتعلان، دو بار)؛ (۱۰) صدر و ابتدا سالم حشو مطوی، عروض و ضرب مخبون مذال (مفتعلن مفتعلن مفاعلان، دو بار)؛ (۱۱) اول مطوی، دوم مخبون علی الترتیب (مفتعلن مفاعلن مفتعلن، دو بار)؛ (۱۲) عروض و ضرب مطوی مذال، باقی مثل سابق (مفتعلن مفاعلن مفتعلان، دو بار)؛ (۱۳) صدر و ابتدا مطوی باقی مخبون (مفتعلن مفاعلن مفاعلن، دو بار)؛ (۱۴) عروض و ضرب اخذ مقصور، باقی چار رکن سالم (مستفعلن مستفعلن فاع، دو بار).

بحور مشطور مندرجہ ذیل ھیں: (۱) سالم (مستفعلن، چار بار)؛ (۲) صرف ضرب مرفّل (مستفعلاتن)؛ (۳) عروض و ضرب مرفل (مستفعلن مستفعلاتن، دو بار)؛ (۴) صرف ضرب اعرج (مفعولات)؛ (۵) عروض و ضرب مقطوع (مستفعلن مفعولن، دو بار)؛ (۶) ہر رکن مطوی (مفتعلن مفتعلن، دو بار).

علاوہ ازیں بحر مثلث معقد سالم (تین ارکان کا پورا شعر، مستفعلن تین بار)، بحر مثنّی (دو ارکان کا ایک شعر سالم) اور بحر موحّد (دو ارکان کا ایک شعر) بھی ھیں.

اردو: اردو میں بحر رجز کے بارہ اوزان مستعمل ھیں.

نو بحور وافی (= مثمن) ھیں: (۱) سالم؛ (۲) عروض و ضرب مذال با نون غنّہ، باقی سالم؛ (۳) عروض و ضرب مذال بغیر نون غنہ، باقی سالم (سالم و مذال کا خلط جائز ھے)؛ (۴) سالم مضاعف (مستفعلن، سولہ بار)؛ (۵) مطوی؛ (۶) مطوی مرفّل (مفتعلاتن، آٹھ بار)؛ (۷) مطوی مخبون؛ (۸) مخبون مطوی (یہ بحر نادر ھے)؛ (۹) مخبون.

دو بحر مجزو (=مسدس) ھیں : (۱) سالم ؛ (۲) مطوی ۔ ایک بحر مشطور (=مربّع) ھے (مستفعلن چار بار).

مآخذ : (۱) میر شمس الدین فقیر : حدائق البلاغت؛ (۲) طوسی : معیار الاشعار؛ (۳) میرزا محمد جعفر اوج : مقیاس الاشعار؛ (۴) قدر بلگرامی : قواعد العروض ؛ (۵) نجم الغنی : بحر الفصاحت] .

(ھادی علی بیگ وامق)

⊗ **رَجْعَہ** : رک بہ دفتر .

* **رَجْعَہ** : رک بہ رجوع .

⊗ **الرجعہ الجامعہ** : رک بہ دفتر .

⊗ **رَجْم :** (ع)، لغت عرب میں اس کے لفظی معنی ھیں [سنگسار کرنا]؛ پتھر مارنا، ابن سیدہ سے منقول ھے کہ رجم اصل میں رَجْمَةٌ کی جمع ھے جس کے معنی موٹے اور بھاری پتھر کے ھیں، لیکن اس کے علاوہ یہ لفظ جب مصدر کے طور پر استعمال ھو تو اس کے اصلی معنی پتھر پھینکنا (اَلرَّجْمُ اَلرَّمْیُ بِالْحِجَارَۃ)، مگر مجازاً قتل کرنے کو بھی رجم کہتے ھیں، کیونکہ قدیم عرب جب کسی کو قتل کرنا چاھتے تو اسے پتھر مارتے چلے جاتے، حتّٰی کہ وہ مر جاتا ۔ پھر استعارے کے طور پر رَجْم کا لفظ گمان، ظَنّ، توھم کے معنی میں بھی استعمال ھوتا ھے، جیسے رَجْمًا بِالْغَیْبِ [(۱۸ [الکہف]: ۲۲)] (یعنی دیکھے بغیر وھم و گمان کی بنیاد پر بات کرنا، [غیب کی باتوں میں اٹکل کے تکّے چلانا]) ؛ سَبّ و شتم یا گالی دینا جیسے لَاَرْجُمَنَّکَ (میں تجھے سب و شتم کروں گا یا چھوڑ دوں گا)، دھتکارنا اور لعنت بھیجنا، اسی سے شیطان رجیم مشتق ھے یعنی دھتکارا ھوا ملعون، کیونکہ اسے خیرات، اعمال صالحہ اور ملأ اعلٰی کی بلند منازل سے دور کیا گیا ھے (لسان العرب؛ بذیل مادّہ رَجَمَ؛ مفردات القرآن، ۲ : ۵۸؛ النہایۃ، ۲ : ۴۷)۔

شرعی حدود کے سلسلے میں رجم سے مراد سنگساری (پتھر مار مار کر جان نکال دینا) کی وہ سزا (حَدّ) ھے جو کسی مُحْصَنَۃٌ (شادی شدہ عورت) اور مُحْصَن (شادی شدہ مرد) کو زنا [رک بآں] کے ارتکاب پر دی جاتی ھے ۔ اِحْصان یا مُحْصَن اور مُحْصَنَۃ ھونے کی شرط یہ ھے کہ بالغ ھونے پر اور نکاح صحیح انجام پانے کے بعد جب زنا شوئی کے تعلقات قائم ھو گئے ھوں تو اس کے بعد عورت یا مرد (بشرطیکہ وہ آزاد ھوں، مسلمان یا اھل الذمّہ سے ھوں) غلام اور لونڈی پر رجم کی سزا لاگو نہیں ھوتی کیونکہ اللہ کے ارشاد کی رو سے ان پر نصف سزا ھے اور رجم کا نصف ھو نہیں سکتا البتہ کوڑے مارنے کی سزا کا نصف ھو سکتا ھے ۔ اگر زنا کا ارتکاب کریں تو ان پر رجم کی حد لاگو ھوگی اور انہیں سنگسار کیا جائے گا ۔ مرنے کے بعد غسل، تکفین، جنازہ اور تدفین کی رسوم ادا ھوں گی (الام، ۶ : ۱۴۲ ببعد؛ مختصر المزنی، ۵ : ۱۶۶ ببعد) ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے ثابت ھے کہ آپؐ نے ایک شادی شدہ یہودی اور شادی شدہ یہودن کو زنا کا مرتکب ھونے پر رجم کی سزا دی ۔ [احادیث میں ایک مسلمان عورت کا قصہ بھی مذکور ھے کہ اسے سنگسار کیا گیا] ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے عہد خلافت میں ایک شادی شدہ زانیہ کو سنگساری کی سزا دی تھی (حوالۂ سابق) ۔ امام شافعیؒ (الام، ۶ : ۱۴۲) نے ایک اور روایت بھی نقل کی ھے جس سے اس مسئلہ پر مزید روشنی پڑتی ھے، انہوں نے لکھا ھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی خدمت میں دو شخص مقدمہ لے کر آئے اور آپؐ سے کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ چاھا، ان میں سے ایک نے کہا کہ میرا بیٹا فلاں شخص کے ھاں

خدمت پر مأمور تھا، اس نے اپنے آقا کی بیوی کی عصمت پر حملہ کیا ہے۔ مجھے پتا چلا ہے کہ میرے بیٹے کو سنگساری کی سزا ملے گی۔ میں نے فدیہ کے طور پر ایک سو بکریاں اور ایک لونڈی مہیا کی تو مجھے بعض اہل علم نے بتایا ہے کہ میرے بیٹے کو رجم کے بجائے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کی سزا ملے گی۔ اب میں آپ کی خدمت میں آیا ہوں تا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ ہو۔ آپؐ نے فرمایا: مجھے اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ جہاں تک سو بکریوں اور ایک لونڈی کا تعلق ہے تو وہ تیرا مال ہے، تجھے واپس ملےگا اور تیرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کی سزا ہوگی۔ پھر آپؐ نے اس شخص کی بیوی کو طلب فرمایا اور جب اس نے اپنے گناہ کا اعتراف کیا تو آپؐ نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ فقہا نے زنا کی حد ثابت ہونے کے لیے دو شرائط (علاوہ بلوغ اور احصان کے) بیان کی ہیں: یا تو چار معتبر گواہ اس بات کی شہادت دیں؛ یا زانی یا زانیہ خود بقائمی ہوش و حواس اس بات کا اقرار و اعتراف کریں۔ گواہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ زانی اور زانیہ کا نام لے کر بتائیں کہ ہم نے فلاں مرد کو فلاں عورت کے ساتھ بدکاری کرتے ہوے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے (اِنَّھُمْ رَأَوْا ذٰلِکَ مِنْهُ یَدْخُلُ فِی ذٰلِکَ مِنْھَا دُخُوْلَ الْمِرْوَدِ فِی الْمُکْحُلَةِ، الام، ۶ : ۱۴۳)۔ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ایک قول نقل کیا ہے جس میں انھوں نے فرمایا رجم یا سنگساری کی سزا از روے کتاب اللہ برحق ہے۔ محصن اور محصنہ جب زنا کا ارتکاب کریں اور گواہ اس بات کی شہادت دیں یا زانی اور زانیہ کی جانب سے اعتراف ہو تو ان پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (حوالۂ سابق)۔

اعتراف کے سلسلے میں اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ زانی یا زانیہ میں سے ایک تو ارتکاب زنا کا اعتراف کرے، مگر دوسرا اس سے انکار کرے تو اعتراف کرنے والے پر حد زنا قائم ہوگی، لیکن انکار کرنے والے پر قائم نہیں ہوگی حتّٰی کہ گواہ میسر آ جائیں یا وہ خود اعتراف کر لے (کتاب الام، ۶ : ۱۴۳ ببعد)۔ اس کے برعکس اگر ایک عورت یہ کہے کہ فلاں مرد یہ کہتا ہے کہ اس نے مجھ سے زنا کیا ہے، یا کوئی مرد یہ کہے کہ فلاں عورت یہ کہتی ہے کہ اس نے مجھ سے برا کام کروایا ہے تو اس صورت میں یہ اعتراف نہیں سمجھا جائےگا اور دونوں میں سے کسی پر بھی زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی (حوالۂ سابق)۔ امام شافعیؒ نے لکھا ہے کہ اگر مرتکب زنا اعتراف کرے، پھر انکار کر دے تو اس کا انکار قابل قبول ہوگا اور حد لاگو نہیں ہوگی حتّٰی کہ اگر کوئی زانی یا زانیہ کوڑے برسانے یا سنگسار کرنے کے دوران میں بھی انکار کر دے تو یہ انکار بھی قابل قبول ہوگا اور حد فوراً موقوف کر دی جائے گی (کتاب الام، ۶ : ۱۴۴)۔

شہادت کے سلسلے میں یہ بات خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ چاروں گواہوں کی شہادت میں زمان و مکان، یعنی وقت اور جگہ میں موافقت اور مطابقت پائی جائے؛ اختلاف کی صورت میں شہادت مشکوک ہو جائے گی اور حد قائم نہیں ہوگی۔ اسی طرح اِحْصَان (نکاح صحیح کے ساتھ شادی شدہ ہونے) کے سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگر کوئی زانی احصان سے انکار کرے اور اس کی بیوی اور اولاد ہو تو حد لاگو ہوگی، ورنہ نہیں۔ احناف کے نزدیک اگر ایک مرد اور دو عورتیں کسی مرتکب زنا کے بارے میں اس بات

کی شہادت دیں کہ وہ محصن یا محصنہ ہے تو قابل قبول ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں (کتاب الام، ۶ : ۱۴۴) - رجم کی سزا کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سنگساری کے وقت چار گواہوں اور امام وقت کا حاضر ہونا ضروری نہیں، تاہم مسلمانوں کا ایک گروہ مشاہدے کی غرض سے موجود ہونا چاہیے (۲۴ [النور] : ۲؛ کتاب الام، ۶ : ۱۴۴؛ مختصر المزنی، ۵ : ۱۶۶؛ ھدایۃ اَخیرَین، ص ۱۹۴ ببعد).

[بعض اوقات بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے کچھ سزائیں زیادہ سخت تجویز کی ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے - شریعت کے پیش نظر تو اجتماعی فوائد اور معاشرتی امن و سکون ہے - ان سزاؤں سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ چند بدکردار اور معاشرے میں بگاڑ اور فساد پیدا کرنے والوں کو ایسی عبرتناک سزا دی جائے کہ عوام خوف و ہراس اور دہشت کے احساس کو ختم کرکے امن و سکون اور اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں - معاشرے کی اجتماعی عزت و عصمت اور خاندانی نجابت و وقار کو برقرار رکھنے کے لیے زنا جیسے فواحش کا سدّ باب مقصود ہے - ایسی سزاؤں کا مقصد انتقامی نہیں، بلکہ اصلاحی و تعمیری ہے - جس طرح ایک ڈاکٹر مریض کی زندگی بچانے کے لیے اس کا بازو یا ٹانگ کاٹ دیتا ہے، بالکل اسی طرح معاشرے کے ناموس اور عزت کی حفاظت کے لیے، نیز معاشرے میں بلند اقدار کو برقرار رکھنے اور ان کو فروغ دینے کے لیے شریعت نے سنگساری کا "عمل جراحی" نافذ کیا ہے - ہم دیکھتے ہیں کہ جن ملکوں میں یہ "عمل جراحی" نافذالعمل ہے وہاں یہ فواحش اور برائیاں موجود نہیں ہیں اور جہاں برائی اور بدکاری کو کھلی چھٹی ہے، وہاں معاشرے میں اختلال و انتشار پیدا ہو گیا ہے - شریعت اسلامی نے سنگساری پر اتنی کڑی شرائط عائد کر دی ہیں کہ کوئی بےگناہ اس سزا کا شکار نہ ہونے پائے اور اس پر طرّہ یہ کہ اگر گواہ جھوٹے نکلیں یا یہ الزام محض بہتان ثابت ہو تو پھر قَذف [رکّ بآن] کے تحت اسّی کوڑوں کی سزا قرآن مجید نے مقرر کر دی ہے - زنا جیسے خوفناک اور خطرناک جرم سے معاشرے کو پاک و صاف کرنے کے لیے شریعت نے سخت اقدام ضرور کیا ہے، لیکن اس میں معاشرے کے لیے رحمت، راحت و سکون اور اطمینان کا پہلو نمایاں ہے (نیز دیکھیے شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ)] .

مآخذ : (۱) المرغینانیؒ : الھدایۃ اَخیرَین، لکھنؤ ۱۳۱۴ء؛ (۲) امام شافعیؒ : الرسالۃ، قاھرہ ۱۳۵۸ء؛ (۳) وھی مصنف : کتاب الام، قاھرہ ۱۳۲۴ء؛ (۴) ابن حجر الھیثمی : الفتاوی الکبرٰی، ۴ : ۲۴۲، قاھرہ ۱۳۰۶؛ (۵) شمس الدین ابن حمزہ : فتاوی الرملی، قاھرہ بلا تاریخ؛ (۶) اسمٰعیل بن یحیٰی المزنی : مختصر المزنی، قاھرہ ۱۳۲۴ء؛ (۷) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۸) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۹) امام راغب : مفردات، قاھرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۰) ابن الاثیر : النھایۃ فی غریب الحدیث و الاثر، قاھرہ، ۱۳۰۶ھ؛ [تفاسیر قرآن بذیل سورۃ النور، بالخصوص (۱۱) ابن جریر الطبری؛ (۱۲) القرطبی؛ (۱۳) ابن کثیر؛ (۱۴) جمال الدین القاسمی؛ (۱۵) امیر علی : مواھب الرحمٰن (و دیگر اردو تفاسیر)].

(ظہور احمد اظہر)

۲ - [لغوی بحث پہلے آ چکی ہے] - قرآن کریم میں یہ لفظ متعدد معنوں میں استعمال ہوا ہے : پتھر مارنے : وَلَوْ لَا رَھْطُکَ لَرَجَمْنٰکَ (۱۱ : ۹۱)؛ لَاَرْجُمَنَّکَ (۱۹ : ۴۶)، یَرْجُمُوْکُمْ (۱۸ : ۲۰، مزید دیکھیے ۳۶ : ۱۸ و ۴۴ : ۲۰ و ۶۷ : ۵ و ۲۶ : ۱۱۶) اور لعنت

کرنا، دھتکارنا (دیکھیے ۱۰ : ۳۴ و ۸۱ : ۲۵ و ۳ : ۳۶)، اٹکل پچوں تخمینہ لگانا (۱۸ : ۲۲) اور تہمت لگانا (۱۹ : ۴۶) .

فقہی اصطلاح میں "رجم" اس حدّ (شرعی سزا) کو کہا جاتا ہے جو مُحصَن (تشریح آگے آئے گی) زانی کے لیے مقرر کی گئی ہے اور جس میں مجرم کو پتھر مار مار کر ہلاک کر دیا جاتا ہے، ذیل میں اسی سزا کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی جائے گی .

شرعی سزا کے طور پر "رجم" کا تذکرہ سب سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں ملتا ہے؛ موجودہ بائبل سے معلوم ہوتا ہے کہ موسوی شریعت میں "رجم"، یعنی سنگسار کرکے ہلاک کر دینا متعدد جرائم کی سزا تھی: (۱) زنا کی (احبار، ۲۰ : ۱۰ و استثنا، ۲۲ : ۲۱ تا ۲۷)؛ (۲) شرک اور بت پرستی کی دعوت دینے کی (استثنا، ۱۳ : ۱۰ و ۱۷ : ۶)؛ (۳) بتوں کے نام پر نذر کرنے کی (احبار، ۲۰ : ۲)؛ (۴) ماں باپ کی نافرمانی کرنے کی (استثنا، ۲۱ : ۲۱)؛ (۵) خدا کے نام پر لعنت کرنے کی (احبار، ۲۴ : ۱۶ و ۱۔سلاطین، باب ۲۱)؛ (۶) حضرت یوشع علیہ السلام، جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے نائب تھے، کے بارے میں منقول ہے کہ انھوں نے ایک شخص کو مال غنیمت میں خیانت کرنے کی بنا پر بھی سنگسار کیا تھا (یشوع، ۷ : ۱۶ تا ۲۶) .

حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی شریعت میں "رجم" کی سزا صرف اس زنا کار کے لیے مخصوص کر دی گئی جو شادی شدہ ہو اور جس میں "مُحصَن" کی وہ شرائط پائی جاتی ہوں جن کا بیان آگے آ رہا ہے۔ اور اس سزا کا اصل ثبوت ان احادیث سے ہوا ہے جو معنًی متواتر ہیں (الآلوسی : روح المعانی، ۱۸ : ۹۷، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر) .

قرآن مجید میں صراحۃً اس سزا کا ذکر نہیں ہے، البتہ سورۃ المآئدۃ کی آیات یٰاَیُّھَا الرَّسُوْلُ لَا یَحْزُنْکَ الَّذِیْنَ یُسَارِعُوْنَ فِی الْکُفْرِ (تا) وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ (۵ : ۴۱ تا ۴۴) میں اس کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، کیونکہ ان آیات کے مستند شان نزول کے مطابق ان آیات میں "حُکْمُ اللہِ" اور "مَآ اَنْزَلَ اللہُ" سے مراد زانی کو رجم کی سزا دینے کا حکم ہے۔ صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ یہ آیات ایک ایسے یہودی کے بارے میں نازل ہوئی تھیں جس نے زنا کر لیا تھا اور یہودی اس کا فیصلہ اس خیال سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے پاس لائے تھے کہ اگر آپ نے رجم کے علاوہ کوئی اور فیصلہ کیا تو اسے مان لیں گے اور اگر رجم کا فیصلہ کیا تو اس سے انکار کر دیں گے۔ آیات مذکورہ میں اِنْ اُوْتِیْتُمْ ھٰذَا فَخُذُوْہُ وَ اِنْ لَّمْ تُؤْتَوْہُ فَاحْذَرُوْا سے یہی مراد ہے۔ پھر آپ نے رجم کا فیصلہ فرمایا اور ان پر یہ بھی ثابت کر دیا کہ خود تورات میں بھی رجم ہی کا حکم مذکور ہے۔ اس موقع پر علمائے یہود نے یہ اعتراف بھی کیا کہ تورات میں زنا کی اصل سزا رجم ہی تھی؛ پھر جب یہودی شرفا میں زنا کا رواج عام ہوا تو ہم نے شرفا کو اس سزا سے مستثنیٰ کرنا شروع کر دیا؛ بعد میں اس تفریق کو ختم کرنے کے لیے ہم نے رجم کی سزا کو بالکل ہی موقوف کر دیا اور اس کی جگہ منہ کالا کرنے اور کوڑے مارنے کی سزا مقرر کر دی (دیکھیے مسلم : الصحیح، کتاب الحدود، ۲ : ۷۰، مطبوعہ کراچی و ابن کثیر : تفسیر، ۲ : ۵۷ تا ۶۰، مطبعۃ مصطفی محمد، مصر ۱۳۵۶ھ) .

لٰہذا صاف بات یہ ہے کہ رجم کا ثبوت ان احادیث سے ہوا ہے جو معنًی متواتر ہیں اور

قرآن مجید میں اس حکم کا مذکور نہ ہونا اس کے عدم ثبوت کی دلیل نہیں، جس طرح نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تعداد قرآن مجید میں موجود نہیں، لیکن متواتر احادیث اور مسلسل تعامل کی وجہ سے ان کا ثبوت ناقابل انکار ہے، اسی طرح رجم کا ثبوت بھی متواتر احادیث اور اجماعی تعامل کی بنا پر ہوا ہے اور اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا - حضرت عمرؓ فرماتے ہیں : "مجھے ڈر ہے کہ لوگوں پر زمانہ دراز گزر جائے تو کوئی کہنے والا یہ نہ کہنے لگے کہ ہم رجم کا حکم اللہ کی کتاب میں نہیں پاتے؛ پھر کہیں لوگ ایسے فریضہ کو چھوڑ کر گمراہ نہ ہو جائیں جو اللہ نے نازل کیا تھا؛ خوب سن لو کہ رجم کا حکم اس شخص کے لیے حق ہے جو محصن ہونے کی حالت میں زنا کرے جب کہ اس پر گواہیاں قائم ہو جائیں، یا حمل ثابت ہو جائے یا ملزم خود اعتراف کر لے (البخاری : الصحیح، ۲ : ۱۰۰۷، اصح المطابع، دھلی ۱۳۵۷ھ) - حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے کہ انھوں نے ایک عورت کو رجم کرنے کے بعد فرمایا : "میں نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سنت کے مطابق رجم کیا" (البخاری : الصحیح، ۲ : ۱۰۰۶، باب رجم المحصن) .

جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے زانی محصن کو رجم کرنے کا حکم یا عمل روایت کیا ہے ان کے اسماے گرامی یہ ہیں : حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت علیؓ ابن ابی طالب، عبداللہؓ بن ابی اوفٰی، جابرؓ بن عبداللہ، ابو ہریرہؓ، عائشہؓ، عبداللہؓ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، زید بن خالدؓ (ان سب کی روایات البخاری: الصحیح، ۲: ۱۰۰۶ تا ۱۰۱۱ میں موجود ہیں)، عبادہؓ بن صامت، سلمۃؓ بن المحبّق، ابو برزہؓ، ھزالؓ، جابرؓ بن سمرہ، لجلاجؓ، ابوبکر صدیقؓ، بریدہؓ، ابو ذر غفاریؓ، نصرؓ ابن دھر اسلمی، عمرانؓ بن حصین، ابوبکرہؓ، ابوسعید خدریؓ، نعمانؓ بن بشیر، براءؓ بن عازب (ان کی روایات مسند احمد میں مروی ہیں، دیکھیے الفتح الربّانی، ۱۶ : ۸۱ تا ۱۰۵، مصر ۱۳۷۱ھ)، ابیؓ بن کعب، زیدؓ بن ثابت، عبداللہؓ بن مسعود، (البیہقی: السّنن الکبرٰی، ۸ : ۲۱۱ و ۲۱۳، دائرۃ المعارف، دکن ۱۳۵۴ھ)؛ قبیصہؓ بن حریث، انسؓ بن مالک، عجماءؓ، سہلؓ بن سعد، عبداللہؓ بن الحارث بن الجزء (الہیثمی : مجمع الزوائد، ۶ : ۲۶۴ و ۲۶۵ و ۲۶۸ و ۲۷۱، دارالکتاب بیروت ۱۹۶۷ء)؛ وائلؓ بن حجر (محمد بن محمد : جمع الفوائد ۱ : ۵۲۷، المدینۃ المنورہ ۱۳۸۱ھ)، عثمانؓ بن عفان اور ابو امامۃؓ بن سہل بن حنیف (مشکوۃ المصابیح، ص ۳۰۱، اصح المطابع کراچی) رضی اللہ عنہم اجمعین .

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے زمانے میں شادی شدہ زنا کرنے والوں پر رجم کی سزا عائد کرنے کے متعدد واقعات پیش آئے جن میں زیادہ مشہور واقعات چار ہیں : ایک حضرت ماعزؓ ابن مالک اسلمی کا، دوسرے بنو غامد کی ایک عورت کا، تیسرے ایک اعرابی کی بیوی کا جس کے رجم کے لیے آپؐ نے حضرت انیس اسلمیؓ کو بھیجا تھا، اور چوتھے دو یہودیوں کا جس کا ذکر اوپر آچکا ہے - یہ تمام واقعات صحیح بخاری میں موجود ہیں - پہلے تینوں واقعات میں مجرموں نے خود زنا کا واضح اعتراف کیا تھا - گواہوں کے ذریعے رجم کا کوئی واقعہ عہد رسالت میں مسلمانوں کے درمیان پیش نہیں آیا - البتہ یہودیوں کا رجم گواہوں کی بنا پر ہوا تھا (ابو داوٗد : السّنن، ۲ : ۲۶۱، اصح المطابع، کراچی) .

قرآن مجید کی آیت اَلزَّانِیَةُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (۲۴ [النور] : ۲؛ یعنی زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) میں جو حکم مذکور ہے وہ مذکورہ احادیث متواترہ کی بنا پر باجماع صرف غیر شادی شدہ زانی کا حکم ہے اور یہ خیال درست نہیں ہے کہ رجم کے واقعات اس آیت کے نزول سے پہلے کے ہیں اور اس آیت نے رجم کے حکم کو منسوخ کرکے ہر قسم کے زانی کے لیے کوڑوں کی سزا مقرر کر دی ہے، اس لیے کہ مضبوط دلائل سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے اس آیت کے نزول کے بعد رجم پر عمل فرمایا ہے، یہ آیت سورۃ النور کی ہے جو واقعۂ افک (۴ھ یا ۵ھ یا ۶ھ) میں نازل ہوئی تھی، لہٰذا اس کا نزول زیادہ سے زیادہ ۶ھ میں ہوا ہے (ابن حجر : فتح الباری، ۱۲ : ۱۰۰، مصر ۱۳۴۸ھ) اور رجم کے تقریباً تمام واقعات ۶ھ کے بعد کے ہیں، اس لیے کہ متعدد ایسے صحابہ نے رجم کے واقعات کا مشاہدہ کیا ہے جو ۶ھ کے بعد اسلام لائے تھے، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ ۔ صحیح بخاری میں تصریح ہے کہ عسیف والے واقعہ میں وہ خود موجود تھے، چنانچہ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں : كُنَّا عِنْدَ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم (البخاری: الصحیح، باب الاعتراف بالزنا، ۲:۸ ، ۱۰۰، اصح المطابع، دہلی ۱۳۵۷ھ)، حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ خیبر کے موقعہ پر (۷ھ میں) اسلام لائے ہیں ۔ اسی طرح البزّارؒ اور الطبرانیؒ کی روایت کے مطابق حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء یہودیوں کے رجم میں شریک تھے، فرماتے ہیں : فَكُنْتُ فِیْ مَنْ رَجَمَهُمَا (الہیثمی : مجمع الزوائد، ۶ : ۲۷۱، دارالکتاب، بیروت ۱۹۶۷ء)؛ اور وہ اپنے والد کے ساتھ فتح مکّہ (۸ھ) کے بعد اسلام لائے تھے (دیکھیے فتح الباری، ۱۲ : ۱۴۴، باب احکام اھل الذّمة و اِحْصَانِهِمْ اِذَا زَنَوْا، المطبعة البهيّة، مصر ۱۳۴۸ھ)۔ ادھر احمد : مسند اور الطبرانی: معجم میں حضرت ابن عباس انہیں یہودیوں کا واقعہ روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں فَكَانَ مِمَّا صَنَعَ اللّٰهُ لِرَسُوْلِهٖ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم فِیْ تَحْقِیْقِ الزِّنَا مِنْهُمَا (مجمع الزوائد، ۶ : ۲۷۱)، یعنی اللہ نے اپنے رسولؐ کے لیے زنا کے حکم کی تحقیق ان یہودیوں کے ذریعہ کرائی ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کا واقعہ رجم کا سب سے پہلا واقعہ تھا؛ باقی تمام واقعات اس کے بعد ہوئے ۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رجم کے تمام واقعات فتح مکہ کے بعد ہوئے ہیں، یعنی سورۃ النور نازل ہونے کے کم از کم دو سال بعد، لہٰذا اگر سورۃ النور کا حکم ہر قسم کے زانی کے لیے ہوتا تو آپؐ اس کے نزول کے بعد کسی کو رجم نہ فرماتے ۔ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد آپ کا رجم فرمانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سورۃ النور کا حکم صرف غیر مُحصَن زانی کے لیے تھا اور محصن زانی کی شرعی سزا رجم ہی تھی ۔ اسی وجہ سے زانی محصن کو رجم کرنے کا حکم مسلمانوں میں اجماعی اور غیر مختلف فیہ رہا ہے، علّامہ الآلوسی لکھتے ہیں : ”صحابۂ کرام، اسلاف، علماے امت اور ائمۂ مسلمین کا اس پر اجماع ہے کہ زانی محصن کو سنگسار کیا جائے گا اور خوارج کا رجم سے انکار کرنا باطل ہے“ (روح المعانی، ۱۸ : ۷۸ و ۷۹، ادارة الطباعة المنیریة، مصر)؛ علّامہ کمال الدین ابن الہمام لکھتے ہیں : ”رجم پر صحابہؓ اور تمام پچھلے علماے اسلام کا اجماع ہے اور خوارج کا رجم سے انکار کرنا باطل ہے، اس لیے کہ اگر وہ اجماع صحابہ کی حجیّت کا انکار کریں تو یہ جہل

مرکب ہے، اور اگر وہ خبر واحد کی حجیت سے انکار کرتے ہوے یہ کہیں کہ رجم آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے ثابت نہیں تو، علاوہ اِس کے کہ خبر واحد کی حجیت سے انکار دلائل کی رو سے باطل ہے یہ مسئلہ خبر واحد سے متعلق ہی نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ و سلّم سے رجم کا ثبوت معنًی ایسا ہی متواتر ہے جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت ۔ رہیں اخبار آحاد، سو وہ صرف رجم کی صورتوں اور خصوصیات کی تفصیل سے متعلق ہیں ۔ جہاں تک رجم کے اصل حکم کا تعلق ہے، اس کے ثبوت میں کوئی شک نہیں . . . اور خوارج بھی عام مسلمانوں کی طرح متواترِ معنوی پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن چونکہ وہ صحابہ کرامؓ اور عام مسلمانوں سے ہمیشہ الگ تھلگ رہے اور مسلمان اھل علم اور راویوں سے انھوں نے تعلق نہیں رکھا، اس لیے وہ بہت سی جہالتوں میں مبتلا ہوگئے، یہی وجہ ہے کہ جب انھوں نے حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کے سامنے رجم پر یہ اعتراض کیا کہ اس کا ذکر کتاب اللہ میں نہیں ہے تو حضرت عمرؒ نے ان سے کہا کہ پھر رکعات نماز کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقداریں کہاں سے ثابت ہوئیں ؟ انھوں نے کہا کہ حضور اور مسلمانوں کے عمل سے ۔ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے فرمایا : "رجم بھی اسی طرح ثابت ہوا ہے" (ابن الھمام : فتح القدیر، ۴ : ۱۲۱ و ۱۲۲، بولاق ۱۳۱۶ھ) .

پھر اس بات پر تو تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ رجم کی سزا صرف اس زانی کے لیے ہے جس میں احصان کی شرائط پائی جاتی ہوں، لیکن ان شرائط کی تفصیل میں تھوڑا سا اختلاف ہے : امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رجم کے حکم میں مُحْصَن اس شخص کو کہیں گے جو مسلمان ہو، آزاد ہو، عاقل و بالغ ہو اور کسی مسلمان، عاقل، بالغ اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح صحیح کے ذریعے تعلقات زناشوئی قائم کر چکا ہو ۔ ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو اسے محصن نہیں کہا جائے گا اور اگر وہ زنا کرلے تو اس کی سزا رجم کے بجاے سو کوڑے ہوگی (ابن نجیم : البحر الرائق، ۵ : ۱۱، المطبعة العلمية، مصر) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی احصان کی یہی شرائط ھیں، البتہ ان کے نزدیک ایک شرط اور ہے، اور وہ یہ کہ اس نے اپنی منکوحہ سے خلوت صحیحہ کی ہو، لہٰذا حیض یا روزے کی حالت میں خلوت سے احصان متحقق نہیں ہوگا (ابن رُشد : بداية المجتهد، ۲ : ۴۷۰، المطبعة الازهرية، مصر ۱۳۸۹ھ) ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک احصان کے لیے نہ مجرم کا مسلمان ہونا شرط ہے اور نہ اس کی منکوحہ کا مسلمان یا آزاد ہونا (الشافعی : کتاب الاُمّ، ۶ : ۱۵۴، المطبعة الازهرية، مصر ۱۳۸۱ھ) ۔ امام احمدؒ کے نزدیک مسلمان ہونا تو شرط نہیں، لیکن اس کی منکوحہ کا آزاد ہونا ضروری ہے (ابن قدامہ : المقنع، ۳ : ۴۵۲ و ۴۵۳، المطبعة السّلفية، الرّوضة ۱۳۸۲ھ) .

یہ بھی اجماعی مسئلہ ہے کہ ایسے محصن شخص کا صرف وہی زنا رجم کا مستوجب ہے جس میں حلال ہونے کا کوئی شبہہ نہ ہو، لہٰذا جہاں نکاح کا شبہہ بھی پایا جاتا ہو وہاں رجم نہیں ہوگا (ابن رشد : بداية المجتهد، ۲ : ۴۶۷) ۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ زنا کا ثبوت دو طریقوں سے ہو سکتا ہے، ایک مجرم کے اعتراف و اقرار سے، دوسرے گواہوں سے ۔ جہاں تک اعتراف کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں یہ ضروری ہے کہ یہ اقرار چار مرتبہ ہو، اور اقرار کرنے والا ہر مرتبہ اپنی جگہ بدل کر اقرار کرے،

امام احمدؒ کے نزدیک چار مرتبہ ہونا تو ضروری ہے مگر جگہ بدلنا ضروری نہیں (ابن الہمام : فتح القدیر، ۴ : ۱۱۷) - امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف ایک مرتبہ اعتراف کر لینا بھی کافی ہے (بدایۃ المجتہد، ۲ : ۴۷۳) - گواہوں کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ کم از کم چار گواہ ہونے ضروری ہیں جنہوں نے اپنی آنکھ سے مجرم کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہو اور صریح الفاظ میں بغیر کسی کنایہ کے اس کی گواہی دی ہو (حوالۂ سابق) - اس کے بعد ضروری ہے کہ قاضی ان پر جرح کرے اور ان کی عدالت و صداقت کی مکمل تحقیق ہو جانے پر رجم کا حکم دے (فتح القدیر، ۴ : ۱۱۵ و ۱۱۶)۔

رجم کا طریقہ یہ ہے کہ مجرم کو کسی کھلی جگہ میں لے جایا جائے جہاں عام لوگ بھی موجود ہوں - اگر مجرم عورت ہو تو اس کے لیے گڑھا کھود کر اس کو اس میں کھڑا کر دینا مناسب ہے، پھر اگر زنا کا ثبوت گواہوں سے ہوا ہے تو پتھر مارنے کی ابتدا گواہ کریں گے، اور اگر اعتراف سے ہوا ہے تو ابتدا امام المسلمین کرے گا، پھر تمام حاضرین رجم میں حصہ لیں گے یہاں تک کہ مجرم کی موت واقع ہو جائے (فتح القدیر، ۴ : ۱۲۳ و ۱۲۴) .

اسلام کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ رجم کی سزا کم سے کم جاری ہو، لیکن جب جاری ہو تو سالہا سال کے لیے سامان عبرت بن جائے اور اس کی دہشت جرم کی لذت پر غالب آ جائے - چنانچہ اول تو معاشرہ میں عفت و عصمت عام کرنے کے لیے ایسے احکام وضع کیے گئے ہیں جن کی موجودگی میں زنا کا صدور مشکل سے مشکل تر ہو جائے، پھر قابل رجم زنا کے ثبوت کے لیے شرائط انتہائی سخت رکھی گئی ہیں، چار قابل اعتماد گواہوں کا بغیر کسی کنایہ کے صریح الفاظ میں چشم دید واقعہ کی گواہی دینا اسی وقت ممکن ہے جب کہ مجرم نے جرم کا ارتکاب کھلم کھلا کیا ہو، پھر اگر سزا جاری ہونے سے پہلے ان میں سے کوئی ایک گواہ بھی رجوع کر لے یا گواہی دیتے وقت ان میں کوئی معمولی اختلاف ہو جائے یا اقرار کی صورت میں مجرم کسی بھی وقت، یہاں تک کہ سزا جاری ہونے کے دوران میں بھی، اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے تو سزا ساقط ہو جاتی ہے (فتح القدیر، حوالۂ سابق) - اس کے علاوہ دوسرے معمولی معمولی شبہات کی بنا پر سزا کو ساقط کر دیا گیا ہے جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے - دوسری طرف اگر کسی پر زنا کا الزام لگانے کے بعد کوئی شخص قانونی شرائط کے مطابق اسے ثابت نہ کر سکے تو اس کے لیے اسّی کوڑوں کی سخت سزا مقرر کی گئی ہے - ان کڑی شرائط کے باوجود اگر کسی شخص سے قابل رجم زنا کا صدور ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے کا یہ عضو سڑ چکا ہے جسے کاٹے بغیر جسم کی اصلاح ممکن نہیں، پھر اس عضو پر رحم کرنا پورے جسم پر ظلم کے مرادف ہے .

استاذ عبدالقادر عودہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں : "بعض لوگ آج زانی محصن کے لیے رجم کی سزا کو بہت زیادہ سمجھتے ہیں، لیکن یہ محض ان کے منہ سے نکلی ہوئی بات ہے جس پر خود ان کے دلوں کو یقین نہیں - [اگر ان میں سے کسی شخص کو اپنے بہت قریبی حلقوں میں یہ واقعہ پیش آ جائے تو اس کا ردّ عمل شاید اس سے بھی سخت ہوگا] - اسلامی شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اپنے دوسرے احکام کی طرح باریک بینی اور انصاف کی روش اختیار کی ہے . . . جو لوگ زانی کو قتل کرنے کے تصور سے گھبرا اٹھتے ہیں، اگر وہ واقعات کی

دنیا کو دیکھیں تو ان پر حقیقت واضح ہو جائے اور انہیں پتہ چل جائے کہ اسلام نے زانی محصن کو سنگسار کرنے کا حکم دے کر کوئی ایسا اقدام نہیں کیا جس سے انسانی طبیعت مانوس نہ ہو۔ آج کے مروجہ قانون ہی کو دیکھ لیجیے، اگر زنا کے مجرموں میں سے کوئی ایک شادی شدہ ہو تو اس قانون کی رو سے اس کی سزا صرف قید ہے، اور اگر کوئی شادی شدہ نہ ہو تو جب تک جبر و اکراہ نہ ہو، کوئی سزا نہیں؛ یہ موجودہ قانون کا فیصلہ ہے، لیکن کیا لوگ قانون کے اس فیصلے پر راضی ہوگئے ہیں ؟ حقیقت یہ ہے کہ لوگ نہ اس پر راضی ہوے ہیں اور نہ کبھی ہو سکتے ہیں۔ اس کے بجاے وہ مروجہ قانون کو توڑتے ہیں اور زانی کو قتل کر کے اس سے انتقام لے کر رہتے ہیں، اور بعض مرتبہ یہ انتقامی قتل رجم سے بھی زیادہ شدید طریقوں سے کیے جاتے ہیں، سمندر میں ڈبو دینا، آگ میں جلا دینا، عضو عضو کاٹ ڈالنا اور ہڈیاں توڑ دینا۔ [بعض اوقات یہ سلسلۂ قتل نسلوں تک جاری رہتا ہے]۔ اس قسم کے واقعات روزمرہ دیکھنے میں آتے ہیں۔ جب واقعہ یہ ہے تو ہم رجم کی سزا سے کیوں ڈریں ؟ اس سزا کو اختیار کرنا ایک حقیقت کو تسلیم کرنا ہے اور حقیقت کو تسلیم کرنا شجاعت اور فضیلت کی بات ہے" (عبدالقادر عوده: التشریع الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ و ۶۴۲، مکتبة دارالعروبة، قاهره ۱۳۷۸ھ) .

مآخذ : (۱) القرآن المجید : (۴ [النسآء] : ۱۵)، (۵ [المائده] : ۴۲ تا ۴۴)، (۲۴ [النور] : ۲) اور آیات کے تحت تمام تفاسیر، خصوصاً ؛ (۲) ابن کثیر : تفسیر، المکتبة التجاریة الکبرٰی ۱۳۵۶ھ؛ (۳) محمود الآلوسی : روح المعانی، ادارة الطباعة المنیریّة، مصر؛ (۴) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، دارالکاتب العربی ۱۳۸۷ھ؛ (۵) قاضی ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری، ندوة المصنفین دھلی ؛ [(۶) نیز اردو تفاسیر بالخصوص امیر علی : مواہب الرحمٰن، بذیل آیات متعلقه] ؛ نیز قرآن مجید میں رجم کا ذکر نہ ہونے پر لطیف و دقیق بحث کے لیے دیکھیے (۷) علامه انور شاہ کشمیری : مشکلات القرآن، ص ۲۱۳، مطبوعه مجلس علمی، دھلی ۱۳۵۷ھ؛ رجم سے متعلق احادیث کا بڑا ذخیرہ صحاح ستّه کے علاوہ (۸) الفتح الربّانی (تبویب مسند احمد)، جلد ۱۶ مطبوعه مصر ۱۳۷۱ھ؛ (۹) البیہقی : السنن الکبرٰی، جلد ۸، دائرة المعارف، دکن ۱۳۵۴ھ؛ (۱۰) الہیثمی : مجمع الزوائد، جلد ۶، دارالکتاب، بیروت ۱۹۶۷ء ؛ احادیث رجم کی مفصّل تشریح کے لیے (۱۱) ابن حجر : فتح الباری، جلد ۱۲ مطبوعه المطبعة البهیة مصر بہترین ہے ؛ (۱۲) السیوطی : الاتقان ۲ : ۲۶ المطبعة الازهریة، مصر ۱۳۱۸ھ؛ (۱۳) ابن امیرالحاج : التقریر و التعبیر ۳ : ۶۶ بولاق ۱۳۱۷ھ ؛ نیز اصول فقه اور علوم القرآن کی کتب میں نسخ کی بحث دیکھیے ؛ رجم کی فقہی تفصیلات کے لیے (۱۳) ابن رشد : بدایة المجتہد، جلد ۲، المطبعة الازهریة، مصر ۱۳۸۹ھ ؛ (۱۴) ابن نجیم : البحر الرائق، جلد ۵، المطبعة العلمیّة مصر ؛ (۱۵) ابن الہمام : فتح القدیر، جلد ۴، بولاق ۱۳۱۶ھ ناگزیر ہیں۔ زنا کی مختلف صورتوں، ان کے احکام اور ان کی عقلی حکمتوں کے لیے دیکھیے : (۱۶) عبدالقادر عوده : التّشریع الجنائی الاسلامی، جلد اول، مکتبة دار العروبة، قاهره ۱۳۷۸ھ ؛ (۱۷) عبدالعزیز عامر : التعزیر فی الشّریعة الاسلامیة، مطبعة مصطفٰی البابی الحلبی، مصر ۱۳۷۷ھ ؛ (۱۸) احمد فتحی بہنسی : الجرائم فی الفقه الاسلامی، مطبوعه الشرکة العربیة للطباعة والنشر، قاهره ۱۹۵۹ء .

(مفتی محمد شفیع)

* **رُجُوع :** (ع) نوافلاطونی فلسفه میں رجوع کا موضوع اثولوجیا (عربی ترجمه : کتاب اثولوجیا ارسطاطالیس (القول علی الربوبیة)، برلن ۱۸۸۲ء) کا مرکزی مبحث ہے، جس کی تصنیف ارسطو سے

منسوب کی جاتی ہے اور اس کا ذکر بعض حکماے اسلام کی تصانیف میں بھی کہیں کہیں آیا ہے ۔ ارسطو کا فلسفہ یہ ہے کہ انسانی نفوس خالص عقلی جوہر ہیں اور خالص عقلی جوہر پر موت نہیں آتی ۔ انھیں بقاے دوام حاصل ہے اور وہ فساد و فنا سے مبرّا ہیں ۔ ان کا حقیقی مقام عالم عقلی میں ہے ۔ ان کا عالم عقلی سے اس ارضی دنیا، یعنی عالم حسی و جسمانی اور سفلی میں عارضی طور پر انحدار، ہبوط یا نزول ہوتا ہے، جہاں انھیں ایک بدن یا جسد خاکی دیا جاتا ہے؛ لیکن اس جسد خاکی کے اندر انھیں سکون و اطمینان نہیں ملتا اور اس دنیا میں رہتے ہوے وہ یہ محسوس نہیں کرتے کہ اپنے وطن میں رہ رہے ہیں ۔ مادی کثافتوں اور دنیاوی آلائشوں میں پڑے وہ اپنے اصل مبدأ، یعنی عالم عقلی کی طرف واپسی (رجوع) کے لیے مضطرب و بے چین رہتے ہیں ۔ دراصل ان کا عالم عقلی سے عالم حسی و جسمانی کی طرف سقوط و ہبوط عارضی طور پر ہوتا ہے ۔ وہ اپنے اشرف و اعلٰی نفس کلی کا جز ہی رہتے ہیں، جسے اللہ تعالٰی نے عقل کے توسّط سے پیدا کیا تھا اور وجود عقلی اور ابدی زندگی سے اس کا تعلق منقطع نہیں ہوتا؛ اس لیے وہ ہبوط بھی ہبوط کامل نہیں ہوتا اور عالم عقلی سے اس کا تعلق کسی نہ کسی حیثیت سے قائم رہتا ہے ۔ ارسطو یہ بھی بتاتا ہے کہ عالم عقلی دراصل عالم حسی و مادّی کا مُحدِث ہے اور عالم حسی عالم عقلی سے اکتساب فیض کرتا ہے؛ چونکہ نفوس کا ایک حصہ اس مادی دنیا میں رہتے ہوے بھی عالم عقلی میں اپنے مبدأ سے ملا رہتا ہے اس لیے نفوس انسانی کی توجہ صعود و عروج کی طرف لگی رہتی ہے اور بالآخر عشق و معرفت کے ذریعے دنیوی اور بدنی آلائشوں سے پاک و صاف ہو کر حالت وجد میں یا اس دنیا میں آخری سانس لینے کے بعد، جسے مرنا کہتے ہیں، اپنے اصل اعلٰی و ارفع اور پاک مقام، یعنی عالم عقلی، کی طرف لوٹ جاتے ہیں، جہاں وہ عقل اور عقل کے ذریعے ذات الٰہی کے نور و جمال کا مشاہدہ کر سکتے ہیں ۔ پاک و صاف حالت میں بدن سے جدا ہونے والے نفوس تو فوراً اپنے اصلی اور پاکیزہ مقام کی طرف لوٹ جاتے ہیں، لیکن جن نفوس نے دنیوی اور بدنی آلائشوں سے خود کو ملوث کر لیا ہوتا ہے وہ سخت مجاہدات اور تعب شدید، اور تزکیۂ نفس کے بعد عالم عقلی میں پہنچ سکتے ہیں ۔ یہی وہ صعود، نہوض، ارتفاع اور ترقی (κάθοδος) ہے جسے 'رجوع' کا نام بھی دیا جاتا ہے ۔ یہ رجوع نفس کا فعل ہے، نہ کہ عقل کلی کا ۔

ارسطو کا خیال ہے کہ عالم عقلی میں پہنچ کر نفوس انسانی کا عقل کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے،گو ان کی انفرادیت اور ذات ختم نہیں ہو جاتی، تاہم اگر انھیں نفوس عقلی کے ساتھ متحد ہونا پسند نہ ہو یا وہ اپنی انفرادیت قائم رکھنا چاہیں تو ان کا دوبارہ عالم عقلی سے انحطاط و ہبوط ہو جاتا ہے ۔ یہ انحطاط یا تو اجرامِ سماویہ کی طرف ہوتا ہے یا پھر عالم سفلی و مادی کی طرف ۔ اس ضمن میں ارسطو نے یہ بحث بھی اٹھائی ہے کہ جب نفوس عالمِ عقلی میں ہوتے ہیں تو وہ خیر محض کے شائق ہوتے ہیں، پھر دوبارہ انحطاط کی طرف ان کا میلان کیوں ہو جاتا ہے ؟

نفوس کے اس ارتفاع، عروج اور صعود (= رجوع) کی بحث کو افلاطون نے بھی اٹھایا ہے اور بتایا ہے کہ کن وجوہ سے نفوس انسان کا ہبوط و انحدار عالم مادی کی طرف ہوتا ہے اور پھر وہ کس طرح عالم الحق الاول کی طرف لوٹ جاتے ہیں (*Republic*، ۷ : ۵۱۷ ب) .

نفوس انسانی کا عالم مادی کی طرف آنا موجب خیر ہے یا موجب شر؟ ارسطو نے بعض جہتوں سے اسے موجب خیر اور بطور تفاؤل قرار دیا ہے اور بعض جہتوں سے موجب شر اور بطور تشأوم (اثولوجیا، عربی ترجمہ، ص ۱۰) ۔ دبستان رجائیت نے رجوع سے پہلے نزول کو اس جہت سے موجب خیر قرار دیا ہے کہ یہ نزول دراصل اپنی ذات کا شعور حاصل کرنا ہے اور انھیں اس لیے عالم مادی میں بھیجا جاتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے مقصد حیات کو جان لیں اور ان کی خوابیدہ قوتیں بیدار ہو جائیں؛ گویا عالم مادی کی طرف ان کا سفر ان کی تعلیم و تربیت کا ایک مرحلہ ہے ۔

انباذوقلیس Empedocles، ہرقلیطس Hera-kleiton، فیثاغورث اور بطلمیوس نے بھی صعود نفس پر زور دیا ۔

یاد رکھنا چاہیے کہ اسلامی ادبیات میں رجوع کا لفظ صحیح معنوں میں کوئی علمی اصطلاح نہیں بن سکا، چنانچہ رجوع اور مرجع کی جگہ ہمیں اکثر معاد اور عود کے الفاظ ملتے ہیں اور رجوع کا لفظ عموماً وہیں ملتا ہے جہاں سیاق عبارت میں نوافلاطونی اثرات کا ذکر ہو ۔ پرانے فلسفی حقیقی عارفوں اور صوفیہ کے مقام وجد و فنا اور ان کے روحانی احوال سے پورے طور پر آگاہ نہ تھے اور حشر و نشر، عالم برزخ اور قیامت ہی کی حقیقتوں پر ان کی نگاہ تھی ۔ اسی وجہ سے ہبوط و رجوع کی اصل کیفیات سے وہ بیگانہ رہے ۔ اسلام نے ان مسائل پر خوب اچھی طرح روشنی ڈالی ہے ۔

ایک فقہی اصطلاح کے طور پر رجوع سے مراد اپنی سابقہ رائے سے دستبردار ہونا ہے ۔ قرآن مجید میں رجعت (رجوع) روح کا اپنے رب کی طرف لوٹ آنا ہے، یٰاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً (۸۹[الفجر]: ۲۷، ۲۸)۔ لغت میں (اور محدود اصطلاحی معنوں میں) رجعت سے مراد رجعت قہقری بھی ہے، جسے دوسرے الفاظ میں روحانی و تہذیبی مراتب میں تنزل کی ایک صورت کہا جا سکتا ہے ۔

[رجوع علم بدیع کی ایک صنعت کا نام بھی ہے اور اہل بدیع کے نزدیک اس کا شمار محسنات معنویہ میں ہوتا ہے ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نکتہ آفرینی یا تحسین معنوی کے لیے کلام سابق کا ابطال کرتے ہوئے اس سے رجوع کر لیا جائے، مثلاً زہیر کا یہ شعر:

قف بالدیار التی لم یعفها القدم
بلی و غیرها الارواح و الدیم

پہلے مصرعے سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ قدامت زمانہ نے منازل محبوب کو بے نشان نہیں کیا، لیکن شاعر نے تردید کرتے ہوئے فوراً ہی یہ کہہ دیا کہ ہاں دیار یار کو تو قدامت زمانہ، آندھیوں اور بارشوں نے ملیامیٹ کر دیا ہے ۔ اس سے کمال رنج و غم اور حیرت و حزن کا اظہار ہوتا ہے ۔ مندرجۂ ذیل اشعار میں بھی یہی صنعت پائی جاتی ہے:

دلم رفت، آنکہ با صبر آشنا بود
خطا گفتم مرا دل خود کجا بود

ماہ ہے تو پر کہاں ہے ماہ کی یہ چشم و زلف
سرو ہے تو پر کہاں اس میں یہ رفتار و ادا]۔

مآخذ: جو حوالے متن میں آ گئے ہیں ان کے علاوہ (۱) Asin Palacious: *Aberma sarra y su escuela*، میڈرڈ ۱۹۱۴ء، خصوصاً ص ۴۰ ببعد؛ (۲) وہی مصنف: *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*، میڈرڈ، ص ۵۸ ببعد؛ (۳) I. Madkour: *La place d'al-Farabi dans l'ecele philosophique musulmane*، پیرس ۱۹۳۴ء، خصوصاً ص ۱۲۲ ببعد،

۱۸۱ بعد ؛ نیز رکّ بہ تصوف ؛ (۴) عبداللہ بن المعتز : کتاب البدیع، طبع کراتشقوفسکی، لنڈن ۱۹۳۵ء، ص ۶۰ ؛ (۵) التفتازانی : المطول، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ ؛ (۳) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ بیروت، ۳ : ۵۶۷ ؛ (۶) ذوالفقار علی : تذکرۃ البلاغۃ، دہلی ۱۹۰۹ء، ص ۱۴۴.

(Tj. de Boer [و ادارہ])

⊗ **اَلرَّجِیْع** : جزیرہ عرب میں اس نام کے دو مقام ہیں، ایک خیبر کے قرب و جوار میں ہے جہاں غزوہ خیبر کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے پڑاؤ کیا تھا اور خواتین، زخمی مجاہدین اور بھاری سامان یہیں چھوڑ گئے تھے - یہ جگہ مدینہ سے چار روز کی مسافت پر واقع ہے - اسی نام کا دوسرا مقام مکہ اور طائف کے درمیان اَلْھَدْاَۃ نام کے ایک مقام کے قریب ہے - اسی مقام پر بنو ھُذَیْل کا ایک نخلستان تھا جسے بئرِ معاویہ (بئر معونہ کے علاوہ) کہتے تھے، [بقول امام بخاری مکہ مکرمہ اور عُسفان کے درمیان بنو ھذیل کے کنویں ہیں اور الرجیع عسفان سے آٹھ میل کے فاصلے پر ہے (ابن کثیر)]- یاقوت کے قول کے مطابق الرّجیع نامی ان دو مقامات کا درمیانی فاصلہ پندرہ دن کے پیدل سفر سے زیادہ ہے (معجم البلدان، بذیل مادّہ ؛ تاج العروس، بذیل مادّہ رَجَع) - اس مضمون میں الرجیع سے مراد بھی مؤخرالذکر مقام ہے جہاں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہٖ و آلہٖ و سلّم کو غزوۃ الرجیع پیش آیا (الواقدی : کتاب المغازی، ۱ : ۳۵۴ بعد، اوکسفرڈ ۱۹۶۶ء ؛ الطبری : تاریخ، ۲ : ۵۳۸ بعد، قاہرہ ۱۹۶۱ء ؛ ابن ہشام: سیرۃ، ۳ : ۱۶۹ بعد، قاہرہ ۱۹۵۵ء) - اس واقعہ کی تفصیل یوں ہے کہ غزوہ احد کے بعد وسط ماہ صفر، ۴ھ میں قبیلہ عَضَل و القَارَۃ (جو عَضَل بن الدِّیْش بن مُحَلِّم بن غالب بن عائذہ بن یَثَیع بن مُلَیح بن الھُون بن خُزَیْمہ بن مُدْرِکہ کی اولاد تھے) کے کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ و سلّم کی خدمت میں حاضر ہوے اور اسلام کا اقرار کرتے ہوے آپؐ کی خدمت میں عرض کیا کہ ہمارے قبیلے کے لوگ اسلام سے بڑی رغبت رکھتے ہیں، اگر آپؐ اپنے صحابہؓ میں سے چند مبلّغ ہمارے ساتھ کر دیں تو ہمارا قبیلہ ان سے دین اسلام کی تعلیم حاصل کرنے کے قابل ہو جائے گا - چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے سات [بعض روایات میں چھے اور دس بھی ہے] صحابہ پر مشتمل ایک ایک تبلیغی وفد ان لوگوں کے ہمراہ کر دیا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۹۰ ببعد، طبع قاہرہ ۱۹۶۲ء ؛ کتاب المغازی، ص ۳۵۴) ؛ جو بزرگ صحابہ اس تبلیغی وفد میں شامل تھے ان کے اسماے گرامی یہ ہیں : مَرْثَدؓ بن ابی مرثد الغَنَوی، خالدؓ بن البُکَیْر [اللَّیثی]، عبداللہؓ بن طارق البلوی، ان کے بھائی مُعتّب بن عُبَیْد، خُبَیْبؓ بن عدی، زیدؓ بن الدَّثِنَۃ البیاضی اور عاصمؓ بن ثابت ابی الاَقْلَح [الاوسی] ؛ وفد کی قیادت حضرت مرثدؓ اور بعض روایات میں عاصمؓ بن ثابت کے سپرد تھی (کتاب المغازی، ۱ : ۳۵۵ ؛ سیرۃ ابن ہشام، ۳ : ۱۶۹ ؛ تاریخ الطبری، ۲ : ۵۳۸ ؛ [البخاری، ۵ : ۱۰۳]) .

الواقدی (کتاب المغازی، ۱ : ۳۵۴ ببعد) نے بیان کیا ہے کہ بنو عَضَل و القَارَۃ کی یہ چال تھی مگر تبلیغ اسلام کے نام پر کی جانے والی درخواست کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ و سلّم نے قبول فرما لیا تھا اور مبلّغین کو پوری طرح تیار کر کے بھیجا تھا - اس مکاری کا پس منظر یہ کہ سفیان بن خالد الھُذَلِی جنگ احد میں مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا تھا - اس کا انتقام لینے کے لیے اس کی قوم کے کچھ لوگ قبیلہ عَضَل والقَارَۃ

کے پاس گئے اور انھیں انعام و اکرام کا لالچ دے کر اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ تبلیغ اسلام کے نام پر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم میں سے کچھ لوگوں کو ساتھ لے آئیں تا کہ وہ اپنے مقتول کا بدلہ بھی لے سکیں اور باقی ماندہ کو قریش کے حوالے کر کے ان سے منہ مانگی رقم وصول کر سکیں، چنانچہ جب ارکانِ وفد مذکورہ بالا الرجیع نامی نخلستان بنی ھُذَیل کے قریب پہنچے تو بنو ھذیل کے لوگوں کو ان پر حملہ کے لیے پکارا ۔ اس پر سو آدمیوں نے تلواروں سے مسلح ہو کر مسلمانوں پر حملہ کر دیا ۔ صحابہ کرام رض نے بھی اپنی تلواریں بے نیام کر لیں ۔ اس پر وہ لوگ کہنے لگے ہم تم سے عہد کرتے ھیں کہ تمھیں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ ہم تمھیں قریش کے سپرد کر کے رقم وصول کرنا چاھتے ھیں ۔ اس پر حضرت خُبَیب رض بن عدی، زید رض بن الدثنہ اور عبداللہ رض بن طارق قیدی بن گئے۔ عاصم رض بن ثابت، مرثد رض، خالد رض اور مُعَتّب رض نے ان کی پیشکش کو ٹھکرا دیا اور حضرت عاصم رض نے یہ کہہ کر تلوار چلانا شروع کر دی کہ میں کسی بد دیانت مشرک کی پناہ میں آنے کے لیے تیار نہیں ہوں (کتاب المغازی، ۱ : ۳۵۵ ببعد؛ الطبری : تاریخ ۲ : ۵۳۹؛ ابن ھشام : سیرۃ، ۳ : ۱۷۱ ببعد) .

حضرت عاصم رض بن ثابت اور ان کے ساتھی تو الرجیع کے موقع پر لڑتے لڑتے شہید ہو گئے [بنو ھذیل نے حضرت عاصم رض بن ثابت کا سر اس خیال سے کاٹ لینا چاھا تھا کہ اسے سلافہ بنت سعد کے ہاتھ بیچیں گے، کیونکہ سُلافہ کے دو جوان بیٹے حضرت عاصم رض کے ہاتھوں جنگ احد میں مارے گئے تھے ۔ سلافہ نے اپنے بیٹوں کا انتقام لینے کے لیے منّت مانی تھی کہ وہ حضرت عاصم رض کی کھوپڑی میں شراب پیے گی، مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت دیکھیے کہ اس نے شہد کی مکھیاں بھیج کر حضرت عاصم رض کی لاش کی حفاظت کی، پھر رات کو اچانک سیلاب آیا جو حضرت عاصم رض کی لاش کو بہا لے گیا ۔ اس طرح کفار ان کی لاش تک نہ پہنچ سکے (ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۱۷۷؛ ابن خلدون : تاریخ اسلام، حصہ اول، (اردو ترجمہ از شیخ عنایت اللہ)، ص ۳۴۲) ۔ چونکہ شہد کی مکھیوں نے ان کی لاش کی حفاظت کی تھی، اس لیے انھیں حَمِیّ الدَّبْر کے لقب سے یاد کیا جاتا ھے ۔ اس سے کچھ دن بعد بئر معونہ [رک باں] کا واقعہ پیش آیا ۔ ان دونوں واقعات میں بہت سے قاری اور مبلّغ شہید ہو گئے ۔ کفار کی سازش اور مشرکین کی غداری کے باعث بزرگ اور حفّاظ صحابہ کرام رض کی شہادت کا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور صحابہ کرام رض کو بے حد صدمہ ہوا ۔ چنانچہ آپ ص تقریباً ایک ماہ تک ہر نماز میں شہدائے الرجیع اور بئر معونہ کے قاتلوں کے لیے بددعا کرتے رہے ۔ حضرت حسّان بن ثابت [رک باں] نے بنو ھُذَیل اور بنو لحیان کی غداری کی وجہ سے ان کی ھجو کی اور اصحاب الرجیع کی مدح کی] ۔ جب پناہ میں آنے والوں (حضرت خبیب رض، زید رض اور عبداللہ رض) کو پابجولان مکہ لے جانے لگے تو مَرُّ الظَّهْران کے مقام پر حضرت عبداللہ بن طارق رض [نے ہتھکڑی سے ہاتھ نکال کر تلوار تھام لی، مگر بالآخر] شہید ہوگئے، ان کی قبو بھی وھیں ھے، حضرت خبیب اور زید کو مکے لے جا کر قریش کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا، جہاں کفار مکہ نے انھیں اسلام چھوڑنے کے لیے بے پناہ اذیتیں دیں، لیکن ان کے ایمان اور پائے استقلال میں لغزش نہ آئی اور بالآخر انھیں سولی پر چڑھا دیا گیا (حوالۂ سابق) .

مآخذ : (۱) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ رَجَع ؛ (۲) یاقوت : معجم البلدان ؛ (۳) البکری : مُعْجَم مَا اسْتَعْجَم، قاہرہ ۱۹۶۶ء ؛ (۴) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء ؛ (۵) ابن ہشام : السیرۃ، قاہرہ ۱۹۵۵ء ؛ (۶) الواقدی : کتاب المغازی، آوکسفرڈ ۱۹۶۶ء ؛ (۷) الطبری : تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۱ ؛ [(۸) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۷۵ بعد ؛ (۹) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۱۷۳ ؛ (۱۰) ابن حبیب : المُحَبَّر، ۱۱۸، ۴۰۰، ۴۵۹، ۴۷۹ ؛ (۱۱) ابن سعد : الطبقات، ۲/۱ : ۳۹ ؛ (۱۲) ابن سید الناس : عیون الاثر، ۲ : ۴۰ ؛ (۱۳) القسطلانی : المواہب اللدنیة، ۱ : ۱۳۰ ؛ (۱۴) ابن القیم : زاد المعاد ؛ (۱۵) المقریزی : امتاع الاسماع، ۱۷۴ ؛ (۱۶) ابن کثیر : البدایة و النہایة، ۴ : ۶۲ تا ۶۹ ؛ (۱۷) ابو داؤد الطیالسی : المسند (تبویب جدید از احمد البنا الساعاتی)، مصر ۱۳۷۲ھ ؛ (۱۸) البخاری : الصحیح، کتاب المغازی، کتاب الجہاد، کتاب التوحید ؛ (۱۹) ابن حزم : جوامع السیرۃ، ۱۷۶ تا ۱۷۸ ؛ (۲۰) ابن خلدون : تاریخ اسلام (اردو ترجمہ از ڈاکٹر عنایت اللہ)، ۱ : ۳۴۲ بعد، لاہور ۱۹۶۰ء ؛ (۲۱) الدیار بکری : تاریخ الخمیس، ۱ : ۴۵۴] .

(ظہور احمد اظہر [و ادارہ])

رَحْبَة : رحبة مالک بن طَوق یا رَحْبَةُ الشّام، فرات کے دائیں کنارے پر ایک شہر جس کا موجودہ نام المیادِین ہے .

مسلمانوں کے دور سے پہلے کی کوئی قطعی بات اس شہر کی تاریخ سے متعلق معلوم نہیں ۔ قرون وسطٰی میں عموماً اسے رحوبوت ہن ۔ ناہار Rehōbōt ban-Nāhār ہی سمجھا جاتا تھا، جو التوراۃ میں مذکور ہے (سفر التکوین، الاصحاح، ۳۶ : ۳۷)، یعنی دریاے فرات پر واقع رحوبوت Rehōbōt ۔ تالمود میں اور سریانی مصنفین کی کتابوں میں (مثلاً قب *Mich. Syr.*، اشاریہ، ص ۶۳؛ Barhebraeus : *Chron. Syr.*، طبع Bedjan، ص ۲۷۳، و مواضع کثیرہ میں) اسے Rehabōt یا Rehabat لکھا گیا ہے (M. Hartmann، در *ZDPV*، ۲۳ : ۳۴، حاشیہ ۱)؛ A. Musil (*The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۴۰۳) اسے بطلمیوس کا تپساکوس Thapsakos خیال کرتا ہے جسے وہ یقیناً غلطی سے . . . اسی نام کے اس معروف شہر سے ممیّز کرنا چاہتا ہے جو دریاے فرات کے موڑ پر واقع ہے (کتاب مذکور، ص ۳۱۸ تا ۳۲۰) بجاے اس کے کہ وہ اسے محض اسکندریہ کے جغرافیہ نویسوں کی غلط بیانی سمجھے (قب مقالہ Thapsakos در Pauly-Wissowa : *R. E.*، ج ۵، الف، عمود ۱۲۷۲ تا ۱۲۸۰) ۔ یاقوت نے الرّحبة کے نام کی تشریح (دیکھیے معجم، طبع وستنفلٹ، ۲ : ۷۶۴، بہ تتبع النَّضر بن شُمَیل نحوی) یہ کی ہے کہ وہ کسی وادی کا سپاٹ حصہ ہے جہاں پانی جمع ہوتا ہے (E. Herzfeld : *Archäolog. Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiet*، ۲ : ۳۸۲؛ قب A. Socin در *ZDPV*، ۲۲ : ۴۵) .

عربی روایات کے مطابق یہ مقام ایک زمانے میں فُرْضَةُ نُعم (الطّبری، طبع ڈ خویہ، ۱ : ۹۱۷) یا محض الفُرْضَة (ابن مسکویہ : تجارب، طبع Caetani، ص ۸۷) کہلاتا تھا، اس کے پاس ہی ایک خانقاہ بھی تھی جس کا نام دَیْر نُعْم تھا (یاقوت، ۲ : ۷۰۴؛ ۴ : ۷۹۷) .

البلاذری (طبع ڈ خویہ، ص ۱۸۰) کے بیان کے مطابق اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ قَرقیسیة کے تلے الرَّحْبَة کوئی پرانا شہر ہے، بلکہ اس کے برعکس، اس کی بنیاد مالک بن طَوْق بن عتّاب التَّغْلِبی نے المأمون (۸۱۳ تا ۸۳۳) کے عہد خلافت میں رکھی تھی (قب ابوالمحاسن، طبع Popper، ۲: ۳۴) ۔ عمر البسطامی کے ہاتھوں اس کی تأسیس کے

قصے میں مزید روایتی رنگ آمیزی کے لیے دیکھیے (یاقوت، ۲ : ۷۶۴) - نیا شہر ایک لمبے مستطیل طَیلسان کی شکل میں تھا (۲۶۰ھ/۸۷۳ تا ۸۷۴ء میں) - اس کے بانی کے انتقال کے بعد (ابن الاثیر، طبع ٹورن برگ، ۷ : ۱۸۸) اس کا بیٹا احمد اس کا جانشین ہوا، جسے ۸۸۳ء میں الأنبار، طریقُ الفرات اور رَحبۃ الطّوق کے حاکم ابن ابی السّاج نے نکال باہر کیا (الطّبری، ۳ : ۲۰۳۹) .

ابو طاہر قرمطی نے ۳ مارچ ۹۲۸ء کو اس شہر پر قبضہ کر لیا اور اس کے بہت سے باشندوں کو قتل کردیا (ابن مِسْکویہ: تجارب، طبع Amedroz، ۱ : ۱۸۲ ببعد ؛ المسعودی، در المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ، ۸ : ۳۸۴ ببعد ؛ ابن الاثیر، ۸ : ۱۳۲ ؛ عریب، طبع ڈ خویہ، ص ۱۳۴) - اس کے بعد کے ادوار میں یہ شہر خانہ جنگیوں کی وجہ سے بہت سے مصائب میں مبتلا رہا، یہاں تک کہ عادل نےجسے بَجْکَم نے بغداد سے بھیجا تھا، ۳۳۰ھ/۹۴۱-۹۴۲ء میں اس پر، طریق الفرات کے پورے صوبے اور الخابور کے ایک حصہ پر قبضہ کر لیا (ابن الاثیر، ۱۳ : ۲۶۶ ببعد ۲۹۵) - ناصر الدولۃ حمدانی کے عہد حکومت میں جمّان التَّغْلبی نے الرّحبۃ میں بغاوت کی اور شہر کو بہت نقصان پہنچایا۔ انجام کار جَمان نکال دیا گیا اور دریاے فرات میں غرق ہوگیا (کتاب مذکور، ص ۷۵۳ ببعد) - ناصرالدولۃ کی وفات (۳۵۸ھ/۹۶۹ء) کے بعد اس کے بیٹے حَمْدان ابوالبرکات اور ابو تغْلب اس شہر پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے آپس میں لڑ پڑے - آخرکار یہ شہر ابو تغْلب کے قبضہ میں آ گیا جس نے اس کی دیواریں دوبارہ بنوائیں (ابن الاثیر، ۸ : ۴۷۳ ببعد)، مگر ۳۶۸ھ/۹۷۸-۹۷۹ء میں یہ اس کے ہاتھ سے دوبارہ نکل گیا - اس کے بعد یہ شہر عَضُدالدّولۃ البویہی کے ہاتھ آیا (ابن الاثیر، ۸ : ۵۱۱ ببعد) -

بہاء الدولہ نے (۳۸۱ھ/۹۹۱-۹۹۲ء) میں باشندوں کی خواہش پر الرَّحبۃ میں ایک والی مقرر کر دیا (ابن الاثیر، ۹ : ۶۴) - اس کے بعد جلد ہی یہ شہر ابوعلی بن ثمال الخَفاجی کے قبضے میں آ گیا جسے عیسی بن خَلاط العُقَیلی نے ۳۹۹ھ/۱۰۰۸-۱۰۰۹ء میں قتل کر دیا - پھر عقیلی کی باری آئی - اسے مصر سے الحاکم کی بھیجی ہوئی ایک فوج نے شکست دے کر مار ڈالا - یہ درست ہے کہ بَدْران بن مُقَلَّد عُقَیلی نے مصری فوج کو نکال باہر کیا، مگر اللُّولؤ الدمشقی پھر بہت جلد الرقّۃ اور الرَّحبۃ کو مصری اقتدار کے تحت لے آیا .

اس کے بعد ایک مقامی شخص، ابن مُحْکان اس کا خود مختار حاکم بن گیا اور عانۃ پر قبضہ کر لیا - پہلے تو اسے صلاح بن مرداس الکلابی الحلّی نے مدد دی، لیکن اس کے بعد خود الرّحبۃ کا مالک بن جانے کی غرض سے اسے قتل کر دیا (ابن الاثیر ۹ : ۸۴ ؛ ابن خَلْدون : العِبَر، طبع بولاق، ۴ : ۲۷۱) - ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء اور ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء کے درمیان اَرْسَلان البَساسیری (رکَ بآن) بھاگ کر الرَّحبَۃ چلا آیا تاکہ وہاں سے مصری خلیفہ المُسْتَنْصِر سے جا ملے (یاقوت، ۱ : ۶۰۸) - ثِمال بن صالح جو آگے چل کر حلب کا مالک ہوا، ارسلان کے بعد اس شہر پر قابض ہوا (ابن الاثیر، ۹ : ۱۶۳)، پھر ۱۰۶۰ء کے موسم بہار میں اس کے بھائی عطیّہ (ابن الاثیر، ۱۰ : ۸) نے الرحبۃ فتح کر لیا - ۱۰۶۵ء میں اس کے بھتیجے محمود نے اسے حلب سے نکال باہر کیا، مگر وہ الرَّحبۃ، اَعْزاز، مَنْبج اور بالِسْ پر قابض رہا (کمال الدّین : *Historia Merdasidaram*، ترجمہ J. J. Muller، ص ۵۹) - اس زمانے (۱۰۶۳ء) میں الرّحبۃ کے ضلع سے الخَانُوقہ، قَرْقیسیۃ اور دُوَیْرۃ بھی تعلق رکھتے تھے (ابن القَلانسی، طبع Amedroz، ص ۱۱۶) - ۴۷۹ھ/

۱۰۸٦-۱۰۸۷ء میں ملک شاہ نے الرّحبة اس کے آس پاس کے علاقوں مثلاً حرّان، سروج، الرّقہ اور الخابور سمیت محمد بن شرف الدّولة کو عطا کر دیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۱۰۵) - ۴۸۹ھ/۱۰۹٦ء میں کَربُوقا الحلّی نے اس شہر پر قبضہ کر کے اسے تاراج کیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۱۷۷)۔ اس کی وفات (۳۰۱-۱۱۰۲ء) کے بعد الرّحبة قایماز کے قبضے میں آگیا جو پہلے الپ ارسلان کا سپہ سالار رہ چکا تھا، پھر حسن ترک کے ہاتھ آیا - اس سے دمشق کے سلطان نے چھین کر محمد بن السبّاق الشّیبانی کو والی بنا کر بھیجا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۴۹) - ۱۹ مئی ۱۱۰۷ء کو عمادالدّین زنگی کے سپہ سالار جاولی نے دغا بازی سے اس شہر پر قبضہ کر لیا (ابن الاثیر، ۱۰ : ۲۹۷؛ ابن القلانسی طبع Amedroz، ص ۱۵٦ ببعد ؛ Michael Syrus، ترجمہ Chabot، ۲ : ۱۹۳؛ ۴ : ۵۹۲ ؛ ابن العبری : *Chron. Syr.*، طبع Bedjan، ص ۲۷۳) - ۱۱۲۷ء میں عزالدین مسعود بن البرسقی نے اپنی موت سے کچھ پہلے اس پر قبضہ کر لیا، (ابن الاثیر، ۱۰ : ۳٦۰ ببعد، Mich. Syr. [ترجمہ Chabot] ۳ : ۲۲۸ = ۴ : ٦۱۰؛ ابن العبری : *Chron. Syr.* ص ۲۸۷) - اس کے جانشینوں نے الرّحبة پر قبضے کے لیے لڑ جھگڑ کر ایک دوسرے کو مار ڈالا اور الرّحبة عزالدین کے چھوٹے بھائی کے ہاتھ آ گیا جس پر جاولی نے زنگی کے باجگزار کی حیثیت سے حکومت کی (ابن الاثیر، ۱۰ : ۴۵۳ ببعد) - زنگی کے بیٹے قطب الدین نے ۴۴۵ھ/ ۱۱۴۹-۱۱۵۰ء میں اس شہر کو لے لیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۹۳) - ۱۲ اگست ۱۱۵۷ء کو زلزلے نے الرّحبة، حماۃ، شَیْزَر، سالمیة اور دوسرے قصبوں میں تباہی مچا دی (ابن القلانسی، طبع Amedroz، ص ۳۴۴؛ *Mich. Syr.*، ۳ : ۳۱٦؛ ابن العبری : *Chron. Syr.*، ص ۳۲۵ ببعد) - قبیلہ خفاجہ جس نے ۱۱٦۱ء میں الکوفہ اور الحلّة کے ضلع کو لوٹا تھا رحبة الشام واپس چلا آیا اور اس کے پیچھے حکومت کی فوجیں بھی آ گئیں جنھیں وہاں دوسرے خانہ بدوشوں سے کمک مل گئی - انھوں نے اس قبیلے کو منتشر کر دیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۸۲ ببعد) - ۵۵۹ھ/۱۱٦۴ء میں نورالدّین نے اسدالدین شیر کوہ بن احمد بن شادی الدوینی الکردی کو جو (سلطان) صلاح الدّین کا چچا تھا، الرحبة اور حمص کے علاقے جاگیر میں دے دیے (*Mich. Syr.* ۳ : ۳۲۵، ابن العبری : *Chron. Syr.* : ۳۳۰) موخّرالذکر نے الرّحبة کی حکومت ایک سردار یوسف بن ملّاح کے سپرد کر دی - شیرہ کوہ نے فرات سے ایک فرسخ (۳ میل) کے فاصلہ پر الرّحبة الجدیدة تعمیر کیا جس کے ساتھ ایک قلعہ بھی بنایا کیونکہ شہر رحبة مالک بن طَوق اب کھنڈر ہو چکا تھا (ابوالفدا : تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۲۸۱ ؛ حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول، ص ۴۴۴) - اب الرّحبة کا نیا شہر شام اور عراق کے مابین ایک اہم کاروانی مرکز بن گیا جیسا کہ ہمیں ابن بطّوطہ اور دوسرے مصنفوں کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے (التحفہ، طبع Defremery و سینگوئنٹی Sanguinetti، ۴ : ۳۱۵) جس نے وہاں السخنة کے راستے تدْمر کا سفر کیا تھا .

یہ شہر شیر کوہ کے خاندان میں ایک صدی کے قریب رہا یہاں تک کہ ۱۲٦۴ء میں بیبرس نے وہاں ایک مصری گورنر کو مأمور کر دیا (ابن الاثیر، ۱۱ : ۳۴۱ ؛ ۱۲ : ۱۸۹؛ ابوالفدا : تاریخ، طبع Reiske-Adler، ۴ : ۱۴۲ ؛ ۵ : ۱٦) - سنقور الاشقر الدمشقی جس نے ٦۷۸ھ/۱۲۷۹ء میں قلاوؤن کے خلاف بغاوت کی تھی، شکست کے بعد امیر عیسٰی کے پاس الرّحبة چلا آیا اور وہاں سے پناہ کے لیے اباقہ سے التجا کی

ابن العبری : .Chron. Syr، ص ۵۴۳ .

۷۱۲ھ/۱۳۱۲-۱۳۱۳ء میں خربنده کے زیر قیادت مغلوں نے شام جاتے ہوئے الرّحبة کا محاصرہ کر لیا - خربندہ نے واپسی پر اپنا قلعہ شکن توپ خانہ وهیں چھوڑ دیا تھا جس پر شہر کے قلعہ بند مدافعین نے قبضہ کر لیا (ابوالفداء، ۵ : ۲۶۸ ببعد ؛ الحسن حبیب بن عمر: دُرّة الأسْلَاک فی دَوْلَة الأتْراک، در H. E. Weijers، در Orientalia، طبع Juynboll : ۲، امسٹرڈم ۱۸۴۶ء، ص ۳۱۹) - اس زمانے میں اس کے والی ابن الأرکشی نے ۷۱۵ھ/۱۳۱۵-۱۳۱۶ء میں دمشق میں وفات پائی (ابوالفداء، ۵ : ۳۰۰) - مُہنّا اور اس کے اهل خاندان بنو عیسٰی کو ۱۳۲۰ء کے موسم بہار میں شامی سپاهیوں نے سلمیه کے علاقے سے الرحبه اور عانة تک نکال بھگایا (ابوالفداء، ۵ : ۳۴۰) اور غالبًا یه شہر اس موقع پر تباہ کر دیا گیا .

۱۳۳۱ء میں دریاے فرات کی طغیانی سے الرّحبة کے آس پاس کا علاقه زیر آب آ گیا (ابن الاثیر، مخطوطه وی آنا، در Musil : The Middle Euphrates، ص ۳، حاشیه ۳) .

مسلمان جغرافیه نویسوں کے بیان کے مطابق الرّحبة فرات پر واقع ہے (قدامه، در المکتبة الجغرافیة العربیة، ۶ : ۲۳۳ ؛ المقدسی، در المکتبة الجغرافیة العربیة، ۳ : ۱۳۸ ؛ الادریسی، ترجمه Jaubent : ۲ : ۱۳۷ ببعد ؛ الدمشقی، طبع Mehren، ص ۹۳ ؛ ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۵۱) - بعض کا قول ہے که یه شہر نہر سعید پر واقع ہے جو فم سعید پر اس دریا سے دائیں کنارے سے نکل کر شہر کے نیچے پھر فرات میں جا ملتی ہے - یه نہر اس شہر کے باغوں کو سیراب کرتی ہے - اس کی جاے وقوع الدّالیة کے اوپر ہے جسے دالیة مالک بن طوق بھی کہتے هیں (سہراب، طبع Mzik، در .Bibl. arab، Histor. u. Geogr.، ج ۵، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۱۲۳؛ یاقوت، ۴ : ۸۴۰؛ ابوالفدا : تقویم، ص ۲۸۱) - یه شہر قرقیسیه سے تین فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے (العزیزی، در ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۸۱) - اور المقدسی (در المکتبة الجغرافیة العربیة، ۳ : ۱۴۹) کے بیان کے مطابق الدّالیة اور البیراع دونوں اس شہر سے ایک ایک دن کی مسافت پر واقع هیں (آخری بیان بالکل غیر صحیح ہے قب Musil : کتاب مذکور، ص ۲۵۳ ببعد)۔ Musil (کتاب مذکور، ص ۵۲۰) - غلطی سے الدّالیة کو الصّالحیة سمجھتا ہے جو ناممکن ہے کیونکه اس کے اوپر آٹھ دس میل تک دریاے فرات جبل ابوالقاسم کے دامن میں بہتا ہے، اس لیے نہر سعید اس کے شمال میں بہتی ہوئی فرات میں واپس آ جاتی ہوگی (قب The Karte von Mesopotamien، از Prussian Survey، فروری ۱۹۱۸ء، پیمانه : ۴۰۰۰۰۰، لوحة ۳ : عانة ؛ Cumont : Fouilles de Doura-Europos، پیرس ۱۹۲۶ء، اٹلس : لوحه ۱ : Cours de l'Euphrate entre Circesium et Doura-Europos d'après l'Aéronautique, de "l'Armée du Levant"، اسی پیمانے پر اور نقشے، در Sarre-Herzfeld : .Arch. Reise - شہر الرحبة یعقوبی اسقف کے حلقۂ اقتدار میں تھا (اساقفه کی ایک فہرست کے لیے دیکھیے .Mich. Syr : ۳ : ۵۰۲) - یه شہر کچھ مدّت کے لیے نسطوری اسقف کا حلقه اقتدار بھی رہا ہے اور یه امر الجاثلیق ایلیا الاول کی سوانح سے بھی ظاهر ہے (اس کے متعلق دیکھیے Baumstark : Geschichte der Syr. Literatur، ص ۲۲۶ ببعد) جو اپنی موت سے تھوڑے هی دن پہلے ۶ مئی ۱۰۴۹ء کو اس شہر کا اُسقف مقرر هوا تھا (Assemeni، در .B.O، ۳ : ۲۶۳) .

عرب جغرافیه نویسوں کے بیانات میں یه بات

صاف طور سے ذرج ہے کہ قدیم رحبة مالک بن طوق دریاے فرات کے کنارے پر واقع تھا (الاِصْطَخْری، (المكتبة الجغرافية العربية)، ۱ : ۱۳ و ۷۲؛ ابن حَوقل، (المكتبة الجغرافية العربية)، ۲ : ۱۷ و ۱۳۸؛ المقدسی، (المكتبة الجغرافية العربية)، ۳ : ۱۲۸؛ یاقوت : معجم، ۳ : ۸۶۰، ابن خرّداذبه، (المكتبة الجغرافية العربية، ٦: ۲۳۳) جو قیاساً موجوده المیادین (جمع مَیْدان) کا مرادف تھا (G. Hoffmann : *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*، ص ۱٦۵؛ E. Herzfeld : *Arch. Reise*، ۲ : ۳۸۲، حاشیه ۱؛ A. Musil : *The Middle Euphrates*، ص ۳ : ۲۵۳ و ۳۴۰ اور لیا الرحبة، جیسا کہ ہم نے دیکھا اس سے ایک فرسخ پر بنایا گیا تھا جہاں المیادِیـن کے جنوب مغرب میں قلعه الرَّحبة یا رَحْبة کے کھنڈر اب بھی موجود ہیں - ابوالفداء (طبع Reinaud، ص ۲۸۱) کے بیان کے مطابق پرانے شہر کے کھنڈروں کے برج اس کے زمانے تک موجود تھے۔ اَلرَّحْبَة کے مقابل فرات کے بائیں کنارے پر ایک چھوٹا سا قلعه تھا جسے مروان ثانی (۷۴۴ تا ۷۵۰ء) نے هشام سے لڑائی میں فتح کیا تھا (محبوب المَنْبِجی، کتاب العنوان، طبع Vasiliev، در *Orient. Patr.*، ۸ : ۵۱۷ ببعد) - اس قلعے کو موسل Musil نے (کتاب مذکور، ص ۳۳۸ ببعد) الزیتّونه مانا ہے (البلاذری، طبع ڈ خویه، ص ۱۸۰؛ الطّبری، ۲ : ۱۴٦۷ ببعد؛ ابن خرّداذبه، ص ۷۴) اور Ζαιδα' جو اب بھی اس خلیفه کے نام پر المروانیه کے نام سے مشہور ہے، لیکن حقیقت میں یه المیادین کے مقابل نہیں بلکه نچلی جانب چوده میل اور آگے واقع ہے .

ابن حوقل (کتاب مذکور، ۲:۱۵۵) رحبه کے شاداب علاقے کی سرسبزی کی تعریف کرتا ہے - جہاں فرات کے مشرقی کنارے کے باغوں میں کھجوروں کے درخت بھی پیدا ہوتے تھے، وہاں کی ناشپاتیاں (سفرجل) بھی مشہور تھیں (المقدسی، در کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۵) - *Karte von mesopotamien* میں (پیمانه ۱:۴۰۰,۰۰۰) میادین کو اس طرح نشان دهی کرتا ہے "انتہائی شمال میں کھجور کا پہلا درخت" - کھجوریں در حقیقت صرف مخصوص اور خوش گوار موسم میں آلبوکمال (Musil : کتاب مذکور، ص ۲۴۳) کے خطّے میں بہت ہوتی ہیں - الاِصْطَخری (کتاب مذکور : ۱:۷۷) کے بیان کے مطابق رحبة مالک بن طوق قرقیسیا سے بڑا تھا - المقدسی (کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۲) اسے ضلع فرات کا مرکز لکھتا ہے (عَمَلُ الفُرات یا نَاحِیَة الفرات)، جس طرح ابتدائی اسلامی دور میں دیر الزُّور سے البوکمال تک کا زرخیز میدانی علاقه بشمولِ شهر الرّحبة، دالیة، عانـه اور الحدیثة فرات کا مرکز کہلاتا تھا (Herzfeld : وهی کتاب، ۲ : ۳۸۲) - اس کے بیان کے مطابق یه شهر صحرا کے کنارے پر ایک نیم دائرے کی شکل میں بنایا گیا تھا اور اس کی محافظت ایک مضبوط قلعے سے کی گئی تھی .

یاقوت نے اس شہر کو دیکھا تھا اور اس کے بیان کے مطابق وه دمشق سے آٹھ دن کی مسافت پر، حلب سے پانچ دن کی مسافت پر، بغداد سے سو فرسخ کے فاصلے پر اور الرّقه سے بیس فرسخ سے کچھ زیاده مسافت پر واقع تھا - الدّمشقی (طبع مہرن Mehren، ص ۲۰۲) کے ہاں اسے رحبة الفراتیة کہا گیا ہے - خلیل الظّاهری (زُبدة، طبع Ravaisse، ص ۵۰) کے زمانے میں یه حلب سے تعلق رکھتا تھا - العمری کے بیان کے مطابق شام کی مشرقی سرحدیں قطعی طور پر پاے تخت حِمْص کے ساتھ الرّحبة تک جاتی تھیں - وه یہاں ایک قلعے اور عملداری (گورنرشپ) کا ذکر کرتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ بحری رساله، کشّافة (اسکاؤٹس) اور تنخواه‌دار لشکری یہاں مقیم ہیں (العمری، ترجمه R. Hartmann، در

Z D M G، ٦۰ : ۲۳ و ۳۰) - ابن بَطُوطه (کتاب مذکور) اس شہر کو عراق کی آخری سرحد اور شام کا ابتدائی سرا کہتا ھے - حاجی خلیفہ نے عانہ سے الرَّحبۃ تک تین دن کی مسافت شمار کی ھے اور وھاں سے الدَّیر تک ایک دن کا سفر بتایا ھے (جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ء، ص ۴۸۳؛ قب Musil : کتاب مذکور، ص ۲۵۷) -

وینس کا جوھری گیسپارو بالبی Gasparo Balbi جو ٦ فروری ۱۵۸۸ء کو اس شہر سے فرات کے کنارے گزرا تھا کہتا ھے : "*Vedemmo castello Rahabi appresso il qual castello si vede una cittá rovinata, ma in alcuni lati di essa habitata da alcune poche persone di nome di Rahabilatica*"، وینس ۱۵۹۰ء، بلا صفحات)، ("رحبی" کی ترکیب کے متعلق دیکھیے در *Z D P V*، ۲۲ : ۴۴، عدد ۳۹۰) Pietro Della Valle (Viaggi : ۱ : ۵۷۱) نے فرات سے تھوڑے فاصلے پر سے شہر Rochba (رحبہ) دیکھا تھا اور لوگوں سے سنا تھا کہ اس نواح میں کچھ پرانی عمارات بھی ھیں - ٹیورنیر Tavernier (*Les six voyages*، ۱، پیرس ۱٦۷٦ء، ص ۲۸۵) الرَّحبۃ کے جنوب مغرب میں چھے میل کے فاصلے پر ایک مقام، یعنی مشہد الرَّحبۃ (Mached-Raha) کا ذکر کرتا ھے .

زمانہ جدید میں بھی لوگوں نے المیادین اور الرَّحبۃ کے کھنڈروں کو بارھا دیکھا ھے (دیکھیے مآخذ) - قلعے کا نقشہ مثلث نما ھے جس کے زاویے کسی قدر چپٹے ھیں - اس قلعے کی تصویریں Musil کی کتاب *The Middle Euphrates*، ص ۷، شکل ۲ : Sarre-Herzfeld : *Arch. Reise*، ج ۳، لوحہ ۹۷ ببعد میں ملیں گے .

مآخذ: (۱) الاصطخری، در المکتبہ الجغرافیۃ العربیہ ۱ : ۷۷؛ (۲) ابن حوقل، در کتاب مذکور، ۲ : ۱۵۵؛ (۳) المقدسی، در کتاب مذکور، ۳ : ۱۴۲، ۱۴۵؛ (۴) یاقوت : طبع معجم، وستنفلٹ Wüstenfeld، ۲ : ۷۶۴، ۷۶۴؛ (۵) صفی الدین : مراصد الاطلاع، ۱ : ۴٦۴؛ (٦) البلاذری : فتوح البلدان، طبع ڈ خویہ، ص ۱۸۰؛ (۷) ابن جبیر، طبع Wright، ص ۲۵۰؛ (۸) القلقشندی : ضوءالاعشی، قاھرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۲۹۱، قب Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۷۷ تا ۸۰، ۱۸۳، ۲۴۵ ببعد، ۲۵۴، ۲۵۹؛ (۹) R.Hart-mann : *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Khalil al-Zāhiri's Zubdat Kashf al-Mamālik*، مقالہ، Tubingen ۱۹۰۷ء، ص ٦۲؛ (۱۰) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۱ : ٦۹۳، ٦۹۳ ببعد، ۷۰٦، ۱۰۳۳؛ (۱۱) G. Hoffmann : *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*، ص ۱٦۵؛ (۱۲) M. Hartmann، در *Z D P V*، ۲۳ : ۴۲، ۴۴ ببعد، ۴۹، ٦۱، ٦۸، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۲۷ ببعد؛ (۱۳) *O L Z*، ۲ : ۱۸۹۹، عمود ۳۱۱؛ (۱۴) B. Moritz : *Zur antiken Topographie der Palmyrene*، در *Abh. Pr. Ak. W.* ۱۸۸۹ء، ص ۳٦، ۳۷، حاشیہ ۴؛ (۱۵) E. Sachau : *Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۲۷۹، ببعد؛ (۱٦) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۵، ۱۲۴؛ (۱۷) وھی مصنف : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۵۱۷ ببعد؛ (۱۸) R. Hartmann، در *ZDM.G.*، ۷۰، ۱۹۳٦ء، ۱۰، حاشیہ ۹؛ (۱۹) E. Reitemeyer : *Die Stadtegrundungen der Araber* (مقالہ، ھائیڈل برگ)، میونخ ۱۹۱۲ء، ص ۸۵؛ (۲۰) R. Dussaud : *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۲ ببعد، ۲۵۹، ۴۵۴، حاشیہ ۲، ص ۵۱۴؛ (۲۱) A. Musil : *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۳۰۰ تا ۳۰۵ اور بمواضع کثیرہ، قب اشاریہ، ص ۴۱۵ ببعد

بذیل مادّہ الرحبۃ، رحبہ طوق وغیرہ؛ (۲۲) A. Poidebard: *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, متن، پیرس ۱۹۳۴ء، ۹۳، ص ۱۰۴؛ (۲۳) E. Herzfeld، در Sarre-Herzfeld : *Archäologische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiet*، ج ۲، برلن ۱۹۲۰ء، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴؛ اور (۲۴) B. Schulz : کتاب مذکور، ص ۳۸۴ تا ۱۸۶، شکل ۳۶۷ تا ۳۶۹، ج ۳ برلن ۱۹۱۱ء، لوحہ ۹۷ ببعد.

(E. Honigmann)

* **رحمٰن** : رکّ بہ اللہ : الاسماء الحسنٰی: الرحمۃ.

⊗ **اَلرَّحْمٰن** : (ع) ؛ لفظی معنی بے انتہا رحمت کرنے والا ؛ اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ایک نام جو الرحمۃ [رکّ بآن] سے مشتق ہے، قرآن مجید کی ایک مدنی سورت کا نام جس کا عدد تلاوت ۵۵ اور عدد نزول ۹۷؛ [امیرعلی: تفسیر مواهب الرحمٰن، جلد ۲۷، بذیل سورۃ الرحمٰن] ؛ (الاتقان، ص ۱۰؛ الکشاف، ۴ : ۴۴؛ التفسیر المظہری، ۹ : ۱۴۵)۔ آلوسی کے بیان کے مطابق جمہور کے نزدیک یہ مکّی ہے، نواب صدیق حسن خان نے بھی اسی قول کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے (روح المعانی، ۲۷ : ۹۶؛ فتح البیان، ۹ : ۲۱۵) ۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ سورۃ الرحمٰن مدنی ہے سواے انتیسویں آیت کے (حوالۂ سابق) ۔ اس سورت کو "عروس القرآن" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے (روح المعانی، ۲۷ : ۹۶) ۔ مشہور قول کے مطابق اس سورت میں اٹھتّر آیات اور تین رکوع ہیں، (مزید اقوال کے لیے دیکھیے روح المعانی، ۲۷ : ۹۷) .

حسب معمول علماے تفسیر نے اس سورت کا بھی ماقبل کی سورت کے ساتھ تعلق اور ربط بیان کیا ہے، چنانچہ الآلوسی (روح المعانی، ۲۷ : ۹۷) اور المراغی (تفسیر المراغی، ۲۷ : ۱۰۴) نے لکھا ہے کہ گزشتہ سورت کے آخر میں قیامت کی ہولناکی، متقی اور نیک لوگوں کے اعزاز و اکرام اور مجرمین کے انجام بد کا اجمالی ذکر کر کے اللہ تعالٰی جلّ شانہ کے لیے مَلِیْکٍ مُّقْتَدِر (صاحب قدرت بادشاہ) کے الفاظ استعمال کیے گئے تھے ۔ اب اس سورت میں اللہ کی قدرت و مملکت کی بعض علامات اور نشانات کی توضیح پیش کی گئی ہے، سورت الرحمٰن گویا گزشتہ سورت القمر [رکّ بآن] کے سوال کا جواب یا اس کے اجمالی مسائل کی تفصیل ہے ۔ اس سورت میں کسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو الفاظ استعمال کیے گئے ہیں وہ بعینہٖ ان الفاظ کے مطابق ہیں جو اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے پچھلی سورت میں استعمال ہوے ۔ گزشتہ سورت میں سابقہ امّتوں پر نازل کیے جانے والے عتاب الٰہی کا ذکر کر کے بار بار یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید انسانوں کی عبرت کے لیے یہ واقعات بیان کرتا ہے ۔ اب اس سورت میں انسانوں پر کیے جانے والے انعامات ربّانی ذکر کر کے بار بار یہ کہا گیا کہ یہ جن و انس اللہ کی کون کون سی نعمتوں کو جھٹلا سکتے ہیں ۔ اس سورت میں فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ (تم جن و انسان اللہ کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے !) کا تکرار (یہ آیت اس صورت میں ۳۱ مرتبہ مکرر آئی ہے)، جہاں یہ قوت سامعہ کے لیے شیرین آہنگ پیدا کرتی ہے وہاں معنوی اعتبار سے بھی معانی عالیہ سے لبریز ہے (روح المعانی، ۲۷ : ۹۷) ۔ اس قسم کا شیرین و لذیذ تکرار عربی نثر و شعر میں بھی بڑی کثرت سے موجود ہے اور کتب ادب و تفسیر میں اس کی مثالیں بکثرت ہیں (حوالۂ سابق) .

حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے صحابۂ کرامؓ کے سامنے سورۃ الرحمٰن کی تلاوت فرمائی؛ صحابۂ کرامؓ سن کر دم بخود ہو گئے تو آپؐ نے فرمایا : کیا بات ہے تم چپ ہو؟ میں نے لَیْلَۃُ الْجِنّ میں (جنوں والی رات)

کے دوران میں یہی سورت جب جنّات کے سامنے تلاوت کی تو وہ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ پر ہر دفعہ یہی کہتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے (فتح البیان، ۹ : ۲۱۵) - ایک موقع پر آپ نے فرمایا : ہر شی کے لیے ایک عُروس (دلہن ؛ زینت) ہوتی ہے اور عروس القرآن یہ سورت الرحمٰن ہے (حوالۂ سابق) ؛ ایک اور جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا : جس نے سورۃ الرحمٰن کی تلاوت کی اس نے گویا اللہ کی ان تمام نعمتوں کا شکر ادا کیا جو اس نے اسے عطا فرما رکھی ہیں (الکشاف، ۴ : ۴۵۴؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۳۰۴) .

مآخذ : (۱) البیضاوی : تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل، لائپزگ ۱۸۴۴ء؛ (۲) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ بلاتاریخ ؛ (۳) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء ؛ (۴) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، ص ۱۷۲۴، قاہرہ ۱۹۵۸ء ؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء ؛ (۶) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۷) ثناءاللہ پانی پتی: التفسیر المظہری، حیدرآباد دکن بلاتاریخ ؛ (۸) نواب صدیق حسن : فتح البیان، قاہرہ بلاتاریخ؛ [(۹) علی المہائمی: تبصیر الرحمٰن ؛ (۱۰) القرطبی : جامع لاحکام القرآن ؛ (۱۱) الشوکانی : فتح القدیر؛ (۱۲) سید امیر علی : مواہب الرحمٰن و دیگر اردو تفاسیر] .

(ظہور احمد اظہر)

رحمٰن بابا : پشتو کے مشہور و معروف اور مقبول شاعر، جو افغانوں میں اسی ادبی اور روحانی مقام کے مالک ہیں جو فارسی ادب میں حافظ شیرازی کو حاصل ہے .

[رحمٰن بابا کے حالات زندگی بہت حد تک پردۂ خفا میں ہیں - کلام سے بھی حالات پر بہت کم روشنی پڑتی ہے - معاصر تاریخوں میں ان کا تذکرہ نہ ہونے کے برابر ہے - راورٹی Raverty نے *Selection from the Afghan Poetry* میں چند مروجہ روایات پر اکتفا کیا ہے - پھر عجب خان نام کے ایک مصنف نے ایک منظوم سوانح میں رحمٰن بابا کے بارے میں افسانہ تراش لیا - ان کے دیوان پر مقدمہ لکھنے والے بھی قابل ذکر معلومات فراہم نہیں کر سکے، تاآنکہ افغانستان سے محمد ہوتک کی کتاب پٹہ خزانہ شائع ہوئی، جس کا سال تصنیف ۱۱۴۱-۱۱۴۲ھ بتایا جاتا ہے - یہ رحمٰن بابا کے عصر سے قریب‌تر مآخذ ہے - اس کے مندرجات کی بنیاد پر قاضی عبدالحلیم اثر نے حال ہی میں اضافے کیے ہیں - ہرچند پٹہ خزانہ کے مندرجات محل بحث ہیں [رک بہ افغان] اور قاضی عبدالحلیم اثر کے مآخذ بھی ہنوز نامعلوم ہیں، تاہم اس مقالے میں ان جدید معلومات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے] .

ان کا نام عبدالرحمٰن اور والد کا نام (بروے پٹہ خزانہ) عبدالستار تھا - [وہ افغانوں کی شاخ سڑبن کی ذیلی شاخ غوریا خیل میں قبیلۂ مہمند سے تھے - اس قبیلے میں جس خاندان کے افراد آپ کے اقارب اور دختری اولاد بتائے جاتے ہیں وہ ابراہیم خلیل کہلاتا ہے] - رحمٰن بابا ایک گاؤں بہادر کلی میں، جو پشاور سے [تین میل] جنوب میں واقع ہے، [بقول محمد ہوتک] ۱۰۴۲ھ [۱۶۳۲ - ۱۶۳۳ء] میں پیدا ہوے؛ ملّا یوسفزئی سے فقہ و تصوف کی تحصیل کی اور کوہاٹ جا کر علوم کی تکمیل کی (پٹہ خزانہ) - عبدالحکیم اثر نے لکھا ہے کہ اخوند محمد یوسف، صاحب الشمة فی النحو، ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰-۱۶۵۱ء میں پشاور سے کوہاٹ گئے تھے - اگلے سال رحمٰن بابا ان کے پاس چلے گئے اور وہاں حاجی عبداللہ خویشگی قصوری [رک بآن] المعروف بہ حاجی بہادر کوہاٹی سے بھی استفادہ کیا - رحمٰن بابا نے ساری زندگی زہد و تقوی میں بسر کی اور افغانوں میں دور دور تک خدا شناسی، پرہیزگاری

اور حق پرستی کی وجه سے بہت شہرت پائی، حتّٰی که ان کا لقب "بابا" [= خدا رسیده بزرگ] مشهور هو گیا - وه آزاد مشرب، [صابر و شاکر، فراوانی مال و متاع سے بے نیاز،] خدا پرست، انسان دوست اور درویش صفت بزرگ تھے - ان کا مسلک صلح کل تھا اور فرقه‌دارانه جھگڑوں سے دور رهتے تھے - عشق الٰهی اور انسان دوستی ان کے مشرب کا خاصه تھا - وه خود کہتے هیں که مجھے صرف عشق سے سروکار هے اور عشّاق کے سوا میرا کسی اور قوم سے کوئی تعلق نہیں - وه انهیں پاکیزه احساسات کے زیر اثر شعر کہتے تھے - ان کا دیوان، جو تقریباً پانچ هزار اشعار پر مشتمل هے، [دو حصّوں میں هے ؛ هر حصه ردیف وار مکمل هے - اس میں چند قصائد اور مخمّس اور زیاده‌تر غزلیں هیں] - انھوں نے معرفت، تصوف اور بشر دوستی کے مضامین کو کمال سلاست و روانی سے بیان کیا هے - اس کے علاوه کلام میں دینی، اخلاقی اور اجتماعی مضامین ملتے هیں - عاشقانه غزلیں ان کے درد دل اور معنوی احساسات کی آئینه‌دار هیں .

[رحمٰن بابا کے دور سے پہلے مرزا خان انصاری صوفیانه شاعری میں نام پیدا کر چکے تھے - ان کی شاعری میں عرفان کا رنگ گہرا تھا، مگر سلاست مفقود تھی - خوشحال خاں خٹک کا بلند پایه اور سلیس کلام منظر عام پر آیا تو دوسرے شعرا کے ساتھ مرزا کی شهرت بھی ختم هوگئی - رحمٰن بابا نے تصوّف کے میدان میں سلاست اختیار کی تو ان کے سامنے سب کی شهرت ماند پڑگئی - خوشحال کے کمال فن کی داد جتنی بھی دی جائے کم هے، مگر رحمٰن بابا کے سوز عشق اور بیانِ واردات کا جواب کسی کے هاں نظر نہیں آتا - یہی وجه هے که ان کا وحدة الشهودی رنگ فرقۂ روشنیه کے وحدة الوجودی رنگ سے بھی زیاده مقبول هوا .

رحمٰن بابا پشتو شاعری میں ایک خاص ادبی دبستان کے بانی هیں، جس کی ممتاز خصوصیات صوری اعتبار سے یه هیں : الفاظ کی سلاست، کلام کی روانی، زبان کی سادگی اور اشعار کا تعقید و ابهام سے پاک هونا ؛ اور معنوی لحاظ سے یه که کلام انسان دوستی، صلح خواهی، اعلٰی اخلاقی اقدار، اسلامی تصوف کے افکار، وحدت شهود، دنیا کی سفاهتوں سے نفرت اور عشق حقیقی کے مضامین کا حامل هو - رحمٰن بابا کے کلام سے ان کی پاکیزه سیرت اور اعلٰی اخلاق کا اظهار هوتا هے - [دنیا سے کناره کشی کے باوجود انسانی همدردی نے ان کی زبان سے اپنے زمانے کے سیاسی حالات سے متعلق کچھ اشعار کہلوا هی دیے - وه پشاور کے ظالم حاکموں کی شکایت بھی کرتے هیں، اورنگ زیب عالمگیر اور اس کے بھائیوں (نیز شاه عالم اور شهزاده اعظم) کے نزاع پر بڑے پُردرد الفاظ میں اظهار افسوس کرتے هیں اور ساتھ هی عالمگیر کو ظلمت کدۂ هند کا آفتاب قرار دے کر اس کی مدح بھی کرتے هیں] .

رحمٰن بابا کے دبستان میں ان کا تتبع ملّا عبدالرحیم هوتک، پیر محمد کاکڑ [معز الله مهمند]، عبدالعظیم (رانیزی) وغیره نے کیا اور بعد کے اکثر شعرا نے انهیں اپنا استاد تسلیم کیا .

افغان رحمٰن بابا کے اشعار سے خاص عقیدت اور دل بستگی رکھتے هیں - ان کا دیوان اهم درسی کتابوں میں شامل رها هے - زمانۂ قدیم هی سے لوگ اس سے فال نکالتے هیں اور زندگی کی مشکلات میں اس سے مدد اور رهنمائی کے طالب هوتے هیں؛ چنانچه پٹه خزانه میں لکھا هے که قندهار میں افغان سلطنت کے بانی حاجی میر اویس خان هوتک نے جب ایران کے صفوی بادشاهوں کے خلاف آزادی

کا علم بلند کیا تو رحمٰن بابا هی کے دیوان سے فال نکالی تھی اور ان کے کلام سے اس کے جذبۂ حریت کو بڑی تقویت پہنچی تھی ۔

[رحمٰن بابا کا سال وفات معلوم نہیں ۔ شاهعالم اور اعظم کی جنگ ۱۸ ربیع الاول ۱۱۱۹ھ کو هوئی تھی، جس کے تذکرے سے معلوم هوتا ھے کہ وہ اس تاریخ کے بعد تک زندہ تھے ۔ اسی قصیدے میں رحمٰن بابا نے گل خان اور جمالی خان کے قتل کا ذکر کیا ھے، جو بقول راورٹی ۱۱۲۳ھ میں هوا تھا ۔ بہر حال ۱۱۲۳ھ کے بعد رحمٰن بابا کی حیات کی کوئی شہادت نہیں ملتی ۔ اس لیے سال وفات ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷-۱۷۰۸ء اور ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱-۱۷۱۲ء کے درمیان متعین کیا جا سکتا ھے]۔

ان کا مزار پشاور کے جنوب میں هزار خانه کے مقام پر اخوند درویزہ کے مزار کے نزدیک واقع ھے ۔ اس کی زیارت کے لیے لوگ بڑی عقیدت و ارادت کے ساتھ دور دور سے آتے هیں ۔

مآخذ : (۱) محمد هوتک : پٹه خزانه، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۲) عبدالحی حبیبی : پختانه شعرا، ج ۱، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۳) وهی مصنف : تاریخچهٔ شعر پشتو، قندهار ۱۹۱۵ء؛ (۴) صدیق الله : مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۵) دوست محمد کامل : خوشحال خان خٹک، پشاور ۱۹۵۱ء؛ (۶) عبدالرؤف بینوا : مقدمه، در دیوان رحمٰن بابا، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۷) عبدالمجید افغانی : مقدمه، در دیوان رحمٰن بابا، پشاور ۱۹۲۹ء؛ (۸) Rev. Hughes : مقدمه، در کلید افغانی، لاهور ۱۸۹۳ء؛ (۹) گل پاچا الفت : پشتو سندرے، کابل ۱۹۴۲ء؛ (۱۰) Raverty : *Selections from the Afghan poetry*، لنڈن ۱۸۶۴ء؛ [(۱۱) عبدالقادر : مقدمه، در دیوان عبدالرحمٰن مع منظوم ترجمه اردو، طبع پشتو اکیڈمی، پشاور، خصوصاً ص ۳۹ تا ۴۰، ۸۱ تا ۸۳؛ (۱۲) دوست محمد کامل : رحمٰن بابا؛ (۱۳) میر عبدالصمد : مقاله، در تاریخ ادبیات مسلمان پاکستان و هند، طبع پنجاب یونیورسٹی، لاهور، ۱۳ : ۱۵ تا ۱۰۲؛ (۱۴) قاضی عبدالحلیم اثر : مقدمه، در میر عبدالصمد : رحمٰن بابا، شاعر انسانیت، مطبوعه ۱۹۶۳ء]۔

(عبدالحی حبیبی [و محمد عبدالقدوس])

اَلرَّحْمانِیّه : الجزائر کے صوفیوں کا ایک سلسله، جو محمّد بن عبدالرحمٰن الگُشْتَلی الجُرْجُری الاَزْهَری ابوقَبْرَیْن (م ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳-۱۷۹۴ء) کی طرف منسوب ھے ۔ یه طریقهٔ خَلْوَتِیّه کی ایک شاخ ھے ۔ کہا جاتا ھے کہ ایک زمانے میں اسے مصطفٰی البَکْری الشّامی [م ۱۱۶۲ھ/۱۷۴۹ء] کی نسبت سے البَکْرِیّه کہتے تھے ۔ تونس کے شہر نِفْطَة Nefta اور بعض دوسرے مقامات پر اسے مصطفٰی بن محمّد بن عَزّوز کی نسبت سے العَزّوزِیّة کہتے هیں ۔

بانی سلسله کے سوانح حیات : محمّد بن عبدالرحمٰن کا خاندان قبیلۂ اَیْت اسمٰعیل سے تعلق رکھتا تھا، جو قبائلِ جُرجرہ میں گُشْتَله کے وفاقی نظام کا ایک جز ھے ۔ انھوں نے اپنے وطن مالوف میں، پھر الجزائر میں تعلیم پا کر (۱۱۵۲ھ/۱۷۳۹-۱۷۴۰ء) میں حج کیا اور واپسی پر الازهر (قاهره) میں کچھ زمانه گزارا جہاں محمّد بن سالم الحَفْنَوی (م ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء، سِلْکُ الدُّرر، ۴ : ۵۰) نے انھیں طریقۂ خلوتیّه میں بیعت کر لیا اور هندوستان اور سوڈان میں اس طریقے کی تبلیغ پر مأمور کیا ۔ وہ تیس سال کے بعد الجزائر واپس آئے اور اپنے آبائی گاؤں میں تبلیغ شروع کی ۔ انھوں نے یہاں ایک زاویے کی بنیاد رکھی ۔ معلوم هوتا ھے کہ انھوں نے خلوتی معمولات میں بعض تبدیلیاں کیں اور خواب میں حضرت رسولِ کریم صلی الله علیه و آله و سلّم کی سات مرتبه زیارت کی، جس سے ان کی اپنی ذات اور ان کا طریقه نمایاں طور پر متأثر هوا ۔ ان کا دعوٰی تھا کہ ان کے طریقے میں شامل

ہونے سے ان سے اور ان کے مشرب سے محبت کرنے، ان کی زیارت کرنے، ان کے مرقد کے پاس ٹھیرنے اور ان کا ذکر سننے سے دوزخ کی آگ سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ معتقدین بنانے میں انھیں کامیابی ہوئی تو مقامی مرابطین کو ان سے پرخاش پیدا ہوگئی، جس کے نتیجے میں انھیں الجزائر کے قریب الحامه مین جلا وطن ہونا پڑا۔ یہاں بھی علما نے ان کی سرگرمیوں کی مخالفت کی، چنانچہ انھیں مالکی مفتی علی بن امین کے زیر صدارت ایک مجلس میں طلب کیا گیا۔ آخر ترک حکّام کے زیر اثر جو ان کے مریدین کی بڑی تعداد سے مرعوب تھے، انھیں الحاد و زیذقہ کے الزام سے برأت حاصل ہوگئی، لیکن اب انھوں نے اپنے وطن واپس چلے جانا ھی قرین مصلحت خیال کیا، جہاں انھوں نے تھوڑے دن بعد وفات پائی اور علی بن عیسیٰ المغربی ان کے جانشین ہوے۔ کہا جاتا ہے کہ ترکوں نے ان کی میّت نکال کر اسے الحامه میں بڑی شان و شوکت سے دفن کیا اور مزار پر ایک گنبد اور مسجد بھی بنوا دی۔ بہر صورت آل اسمٰعیل کا یہی خیال ہے کہ ان کی لاش اپنی اصل قبر ھی میں دفن ہوئی، جہاں ان کی کرامت سے انھیں ایک دوسرا جسم عطا ہوا، جو دوسری قبر میں دفن کیا گیا؛ اسی لیے انھیں ابو قبّرین (= دو قبروں والا) کا لقب دیا گیا تھا۔

سلسلے کی تاریخ اور اشاعت : علی بن عیسیٰ المغربی ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳-۱۷۹۴ء سے ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۶ - ۱۸۳۷ء تک اس سلسلے کے شیخ طریقت رہے۔ ان کے جانشین کا تھوڑے ھی دن بعد انتقال ہو گیا۔ ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۷ء کے بعد اگرچہ مریدین بڑھتے رہے، تاہم یہ سلسلہ مستقل شاخوں میں منقسم ہو گیا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ آیت اسمٰعیل کو ایک اور مغربی، یعنی الحاجّ بشیر، کی جانشینی پر اعتراض تھا۔ الحاجّ بشیر کو عبدالقادر (فرانسیوں کے مشہور دشمن) کی حمایت حاصل ہونے کے باوجود اپنا منصب چھوڑنا پڑا۔ اس پر کچھ مدت علی بن عیسیٰ کی بیوہ قابض رہیں، مگر وہ زاویے کی آمدنی میں روز افزوں کمی کی وجہ سے بالآخر بشیر کو واپس بلانے پر مجبور ہوگئیں۔ اس دوران میں دوسرے زاویوں کے بانی مستقل حیثیت اختیار کرتے جا رہے تھے۔ ۱۲۵۹ھ/ ۱۸۴۳-۱۸۴۴ء میں بشیر کی وفات کے بعد اس کا داماد الحاجّ عمّار اس کا جانشین مقرر ہوا۔ وہ فرانسیسیوں کے خلاف اس حملے میں شریک نہ ہو سکا جس کی تنظیم بُوبَغْلَه نے کی تھی۔ جب اس نے دیکھا کہ اس وجہ سے اس کے اثر و نفوذ میں کمی پیدا ہو رہی ہے تو اگست ۱۸۵۶ء میں اس نے اپنے پیرووں کو جنگ کی تیاری کی دعوت دی۔ شروع شروع میں اسے کچھ کامیابی حاصل کی، تاہم اگلے سال وہ ہتیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا اور تھوڑے ھی دن بعد اس کی بیوی (یا خوش دامن) نے بھی، جو ایک سو "خوان" کی سردار تھی، ہتیار ڈال دیے۔ بشیر سبکدوش ہونے کے بعد تونس میں مقیم ہوگیا تھا۔ یہاں اس نے اپنے معمولات جاری کرنے کی کوشش کی، مگر اسے عام طور سے اس سلسلے کا پیر طریقت یا شیخ تسلیم نہیں کیا گیا اور قبیلۂ آیت اسمٰعیل میں اس کا مقام محمد اَمْزیان بن الحدّاد اَلصُّدُوقی کو حاصل ہو گیا۔ الصدوقی نے اسّی سال کی عمر میں ۸ اپریل ۱۸۷۱ء کو فرانسیسیوں کے خلاف اعلان جہاد کر دیا، جنھیں تھوڑا ھی عرصہ قبل جنگ فرانس و پرشیا میں شکست ہو چکی تھی۔ یہ بغاوت اگرچہ دور تک پھیل گئی تھی، مگر اس میں اسے بہت کم کامیابی ہوئی۔ ۱۳ جولائی کو ابن الحدّاد نے جنرل سوسیے Saussier کے سامنے ہتیار ڈال دیے، جس نے اسے بجایہ روانہ کر دیا۔

بعد ازاں فرانسیسیوں نے احتیاطی تدابیر اختیار کرتے ہوے اصلی زاویہ بھی بند کر دیا .

اس کا بیٹا عزیز، جو کالیدونیا الجدیدہ (New Caledonia) میں جلاوطن کر دیا گیا تھا، جدّہ کی طرف بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور وہاں سے اس نے اپنی جماعت کے نظم و نسق کو سنبھالنے کی کوشش کی، مگر بہت سے افراد نے، جنھیں اس کے باپ نے "مقدم" مقرر کیا تھا، نیز زاویوں کے دوسرے بانیوں نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا ۔ دیپون Depont اور کوپولانی Coppolani نے ان اشخاص کی اور ان کے اثر و رسوخ کے حلقوں کی فہرست دی ہے جو تونس اور صحرا کے اندر پھیلے ہوے تھے ۔ ان مصنفوں کے ہاں اس سلسلے کے پیرووں کی تعداد ۱۵۶۲۱۴ دی گئی ہے (۱۸۹۷ء میں) ۔ رن Rinn کا بیان یہ ہے کہ طولقا (Tolga) کے فرقۂ رحمانیہ نے فرانسیسی حکام کے ساتھ ہمیشہ خوشگوار تعلقات قائم رکھے.

سلسلے کے معمولات : مرید کی تربیت ہفت اسما کے ایک سلسلے کی تلقین پر مشتمل تھی، جن میں سے ایک تو پہلا "لَآ اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ" کا ورد تھا، جو شب و روز میں بارہ ہزار سے سترّہ ہزار مرتبہ تک پڑھا جاتا تھا ۔ جب شیخ اس نئے ارادت مند کی روحانی ترقی سے مطمئن ہو جاتا تھا تو دوسرے اسما پڑھے جاتے تھے اور وہ یہ ہیں : (۲) اللہ (تین مرتبہ)؛ (۳) ھُوَ؛ (۴) حقّ (تین مرتبہ)؛ (۵) حیّ (تین مرتبہ)؛ (۶) قیّوم (تین مرتبہ)؛ (۷) قہار (تین مرتبہ) ۔ رِن Rinn نے اس سے کسی قدر مختلف فہرست دی ہے ۔ اس کا بیان ہے کہ اس سلسلے کا طریق ذکر یہ ہے کہ جمعرات کی دوپہر (ظہر) سے جمعہ تک کم از کم اسّی مرتبہ اس دعا کا ورد کیا جائے جو طریقہ شاذلیـہ سے منسوب ہے اور ہفتے کے دوسرے دنوں میں کلمۂ لَآ اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ پڑھا جائے ۔ اس سلسلے کے مقبول اوراد یہ ہیں کہ پہلے آیۃ الکرسی [۲ (البقرۃ) : ۲۵۵] اور اس کے بعد پہلی [الفاتحہ]، ایک سو بارھویں [الاخلاص]، ایک سو تیرھویں [الفلق] اور ایک سو چودھویں [النّاس] سورۃ کے علاوہ (جس کی تلقین بانی سلسلہ کے ارشاد نـامے، مترجمۂ A. Delpech، در *R A*، ۱۸۷۴ء، میں کی گئی ہے)، مذکورۂ بالا الرؤی السبع (مترجمۂ Rinn، ص ۴۶۷) کا ورد کیا جائے.

سلسلے سے متعلق تصانیف : اس سلسلے سے متعلق بیشتر تصانیف فی‌الحال مخطوطات ہی کی شکل میں ملتی ہیں ۔ بانی سلسلہ کی طرف کئی کتابیں منسوب ہیں ۔ A. Cherbonneau (در *JA*، ۱۸۵۲ء، ص ۵۱۷) نے ایک رسالے محمد بن بَختَرزی : الرحمانیہ کا ذکر کیا ہے، جو سوال و جواب کی شکل میں ہے اور اس کے ساتھ اس کے بیٹے مصطفی کی لکھی ہوئی شرح ہے ۔ غالباً یہ وہی رسالہ ہے جسے فرانسیسی مصنفین *Présents Dominicaux* کہتے ہیں ۔ اس سلسلے کی ایک اور کتاب، جس کا یہ لوگ ذکر کرتے ہیں، الروض الباسم فی مناقب الشیخ محمد بن القاسم ہے .

مآخذ : (۱) ذاتی معلومات، جو M. P. Geuthner کی عنایت سے سید بن حسن لربہ الخانجی سیدی ناجی سے حاصل ہوئیں؛ (۲) E. de Neveu : *Les Khouan*، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (۳) L. Rinn : *Marabouts et Khouan*، الجزائر، ۱۸۸۴ء؛ (۴) O. Depont و X. Coppolani : *Les Confréries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء؛ (۵) H. Garrot : *Histoire générale de l'Algerie*، الجزائر ۱۹۱۰ء .

(D. S. MARGOLIOUTH)

اَلرَّحْمَۃ : نیز المرحمۃ (ع)؛ لغت میں رقت، ⊗ نرمی، تعطف، شفقت اور مغفرت کو کہتے ہیں، عربوں کے نزدیک لفظ الرحمۃ بنی‌آدم کے تعلق میں

استعمال ہو تو اس سے مراد رقت قلب اور دلی شفقت و عطف مراد ہوتا ہے، لیکن جب اللہ سے منسوب ہو تو اس سے مراد بندوں پر اللہ کی شفقت و احسان اور رزق ہے (لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادۂ رحم)۔ تھانوی (۱ : ۵۸۸) نے لکھا ہے کہ الرحمة لغت میں رقت قلب اور انعطاف کو کہتے ہیں جو فضل و احسان کا مقتضی ہو۔ چونکہ رحمت مزاج کے تابع رہنے والی کیفیات میں سے ایک کیفیت ہے، اس لیے اللہ کی ذات کے لیے اس کا استعمال حقیقی نہیں بلکہ مجازًا ہے۔ چونکہ ذات باری تعالیٰ مزاج کی کیفیتوں سے پاک ہے، اس لیے جب اس کا تعلق اللہ سے ہو تو اس سے مراد رحمت کا نتیجہ یا منتہاے غایت ہے، یعنی بندوں کی حفاظت، رعایت اور بھلائی۔ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ الرحمة باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ میں سے ہے ، جس سے مقصود بندوں کو بھلائی پہنچانا اور شرّ سے محفوظ رکھنا ہے۔ اس لیے اللہ کی رحمت کا نتیجہ یا انتہائی غایت اپنے بندوں کو ایسا اجر عطا فرما دینا ہے جو ان کے استحقاق سے بالاتر ہو اور ایسی عقوبت سے محفوظ رکھنا ہے جس کے وہ مستحق قرار پا چکے ہیں۔ امام راغب نے الرحمة کی تشریح کرتے ہوے لکھا ہے کہ اس سے مراد ایک ایسی نرمی ہے جو احسان و انعام کی مقتضی ہو، لیکن اس احسان و انعام کا محرّک یا باعث کسی قسم کی رقت نہ ہو؛ چنانچه رسول اللہ صلی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم سے جو روایات منقول ہیں ان سے یہی عیاں ہوتا ہے کہ جب رحمت کی نسبت اللہ سے ہو تو اس سے مراد بندوں پر احسان و افضال اور انعام و اکرام ہے اور اگر آدمیوں سے ہو تو اس سے مقصود رقت قلب ہے۔ ایک موقع پر رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جب رحم کی تخلیق کی تو اس سے مخاطب ہو کر فرمایا : "میں الرحمٰن ہوں اور تو الرحم ہے۔ میں نے تیرا نام اپنے ایک اسم سے مشتق کیا ہے۔ جس نے تجھ سے صله و تعلق قائم کیا، میں بھی اسے سالم و محفوظ رکھوں گا، لیکن جس نے تجھ سے قطع رحمی اور قطع تعلق کیا میں اس کے ٹکڑے کر دوں گا"۔ امام راغب یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں الرحمة کے دو معنوں، یعنی رقت اور احسان، کی طرف اشارہ ہے؛ اول الذکر کا تعلق بندوں کے دلوں اور طبیعتوں سے ہے اور مؤخرالذکر اللہ کی ذات کے لیے مختص ہے۔ الرحم کا الرحمٰن سے تعلق و اشتقاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ الرحمة کی وہ معنوی حقیقت بندوں کے دلوں میں بھی پائی جاتی ہے جو اللہ کی ذات میں ہے اور یوں الرحم اور الرحمٰن کا لفظی تناسب معنوی تناسب کو ثابت کرتا ہے۔

لفظ الرحمة اور اس کے مشتقات قرآن کریم میں بڑی کثرت سے استعمال ہوے ہیں، مثلاً قرآن مجید ہدایت و رحمت ہے (۱۰ [یونس] : ۵۷؛ ۱۲ [یوسف] : ۱۱۱؛ ۱۶ [النحل] : ۸۹؛ ۱۷ [بنی اسرائیل] : ۸۲]؛ (۲۷ [النمل] : ۷۷؛ ۴۵ [الجاثیه]: ۲۰)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم کو رَحْمَةٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ فرمایا گیا ہے (۲۱ [الانبیاء] : ۱۰۷)۔ بعض مقامات پر الرحمة کا لفظ مَوَدَّت، رَاْفَت اور ہدایت کے ساتھ مذکور ہوا ہے (۲۷ [النمل] : ۷۷؛ ۲۸ [القصص] : ۴۳؛ ۳۰ [الروم] : ۲۱؛ ۳۱ [لقمان] : ۳؛ ۴۵ [الجاثیه] : ۲۰؛ ۵۷ [الحدید] : ۲۷) ۔ کہیں الرحمة کا لفظ سُوْء (برائی) اور اَلضَّرَّاء (ضرر) کی ضد کے طور پر آیا ہے (۳۳ [الاحزاب] : ۱۷؛ ۴۱ [حٰمٓ السجده] : ۵۰) ۔ کہیں لفظ الرحمة بارش، شادابی اور اللہ کے فضل و کرم کے لیے آیا

ھے (۳۰ [الروم] : ۵۰) .

ذات باری تعالٰی کے اسماے حُسْنٰی میں دو نام الرحمٰن اور الرحیم بھی الرحمة سے مشتق ھیں ۔ الرحمٰن فَعْلَان کے وزن پر ھے، جو اسم مبالغه کے اوزان میں سے ھے اور کثرت معنوی پر دلالت کرتا ھے ۔ لغت میں الرحمٰن کے معنی ھیں ایسی رحمت کا مالک جس کے بعد رحمت کا اور کوئی درجه باقی نه رھے (ذُوالرَّحْمَةِ الَّتِی لَا غَایَةَ بَعْدَھَا فِی الرَّحْمَةِ) ۔ اللہ کی ذات ارحم الرّاحمین ھے، جس کی رحمت کائنات کی ھر چیز پر حاوی ھے (۷ [الاعراف] : ۵۶ ؛ ۲۱ [الانبیاء] : ۸۳)، اس لیے الرحمٰن ھونے کا استحقاق بھی صرف اسی ذات کو ھے (لسان العرب، بذیل مادہ ؛ مفردات القرآن، ۲ : ۶۰ ؛ تاج العروس، بذیل مادّہ) ۔ الرحیم بمعنی اَلرَّاحِم ھے، جس طرح السمیع بمعنی سامع اور قدیر بمعنی قادر ھے ۔ الرحیم ایک صفت ھے، جو غیر اللہ میں بھی پائی جا سکتی ھے ۔ ابو علی الفارسی کا قول ھے که الرحمٰن کے بعد الرحیم کا ذکر دراصل تعمیم کے بعد تخصیص کی غرض سے آیا ھے، کیونکه الرحمٰن کی رحمت عامه تو سب کو شامل ھے لیکن الرحیم کی رحمت خاصه صرف مؤمنین کے لیے ھے ۔ قرآن کریم میں وارد ھوا ھے که اللہ تعالٰی مؤمنوں کے لیے الرحیم ھے (۳۳ [الاحزاب] : ۴۳) ۔ یه بالکل اسی طرح ھے جس طرح سورة العَلَق میں سب سے پہلے اَلَّذِیْ خَلَقَ (= وہ ذات جس نے پیدا کیا ھے) کہه کر پھر تخلیق انسان کا خصوصی ذکر ھوا که خَلَقَ الْاِنْسَانَ (= اس نے انسان کو بھی پیدا کیا ھے) ۔ حضرت ابن عباس رضؓ سے بھی یہی منقول ھے که الرحمٰن میں وسعت و عمومیت اور الرحیم میں تخصیص و تحدید ھے (النہایة، ۳ : ۷۷ ببعد ؛ تاج العروس، بذیل مادہ) ۔ اَلْمُبَرَّد سے یه قول منسوب کیا گیا ھے که الرحمٰن عبرانی ھے اور الرحیم عربی ۔ غالباً اسی بنا پر الزجاج نے یه راے دی ھے که الرحمٰن اللہ کے ذاتی نام کی حیثیت سے کتب قدیمه میں متعارف تھا، مگر لوگ اسے بھول گئے (لسان العرب، بذیل مادّہ) ۔ قرآن مجید میں بھی کہا گیا ھے که اللہ کی ذات کو تم اللہ یا الرحمٰن کسی نام سے بھی پکار سکتے ھو (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۱۱۰) ۔ الجوھری کا خیال یه ھے که الرحمٰن اور الرحیم ایک ھی مادے سے مشتق ھیں جیسے ندیم و نَدْمَان ایک ھی مادے سے نکلتے ھیں ۔ ان دونوں میں معنوی لحاظ سے کوئی فرق نہیں، صرف وزن الگ الگ ھیں ۔ اسی لیے ان کی تکرار سے کلام میں کوئی خلل نہیں آتا (حوالۂ سابق) ۔ اس کے برعکس حافظ ابن الاثیر (النہایة، ۲ : ۷۷ ببعد) کی راے یه ھے که دونوں مبالغے کے اوزان میں سے ھیں، البته الرحمٰن، الرّحیم سے زیادہ وسعت و بلاغت معنوی کا حامل ھے، اسی لیے اول الذکر نه تو غیر اللہ کا نام ھو سکتا ھے نه صفت البته الرحیم غیر اللہ کی صفت کے طور پر بھی استعمال ھو سکتا ھے؛ چنانچه کہا جاتا ھے رَجُلٌ رَحِیْمٌ (= رحم کرنے والا آدمی)، لیکن رَجُل رحمٰن کہنا غلط ھے ۔ امام راغب (مفردات القرآن، ۲ : ۶ ببعد) نے الرحمٰن اور الرحیم میں فرق کرتے ھوے بتایا ھے که رحمٰن الدنیا (یعنی رحمٰن وہ ھے جس کی رحمت دنیا میں عام ھو) اور رحیم الآخرة (یعنی رحیم وہ ھے جس کی رحمت آخرت میں مؤمنوں کے لیے خاص ھے) ؛ تھانوی (کشاف، ۱ : ۵۸۸) نے ان الفاظ کے سلسلے میں یه دلچسپ نکته پیدا کیا ھے که الرحمٰن لفظی لحاظ سے تو (اللہ کے لیے) خاص ھے، مگر معنوی لحاظ سے عمومیت کا حامل ھے ۔ الرحمٰن کی رحمت عامه سب کو شامل ھے ۔ اس کے برعکس الرحیم لفظی لحاظ سے عام ھے (غیر اللہ کے لیے بھی بولا جا سکتا

ھے) البتہ معنوی لحاظ سے خاص ہے، کیونکہ اس کی رحمت خاصہ صرف اہل ایمان کے لیے ہے .

[دور جدید کے فکری و روحانی ماحول میں رحمت کے تصور کو ایک نئے زاویے سے دیکھا گیا ہے - مغربی ادبوں میں انسان کی فطری گنہگاری کے تخیل کے ساتھ ساتھ حضرت مسیحؑ کے کفارے کا ذکر آیا ہے؛ گویا کفارہ اس فطری گنہگاری کے لیے ایک علاج اور یزدانی فیض تھا ورنہ انسان کے لیے دنیا میں امن و آرام اور عاقبت میں بخشش کی کوئی گنجائش نہ تھی - قرآن مجید کا تصور رحمت اس سے مختلف ہے - اسلام میں اگرچہ آدمؑ کی لغزش کا ذکر آیا ہے، لیکن اس لغزش کے ساتھ توبہ کا تصور بھی ہے - صحیح عقیدے کی رو سے انسان کی فطرت ہموار ہے اور خیر و شر دونوں کے قبول کی صلاحیت رکھتی ہے (فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) - یہ فطرت اللہ کی طرف سے ہے، لہٰذا انسان فطری طور پر گنہگار نہیں - رحمت کا سبب یہ دائمی گنہگاری نہیں بلکہ فیض عمومی، یعنی ربوبیت ہے - یوں خدا کی رحمت گنہگاروں کے لیے بھی برحق ہے - اگرچہ عیسائی مستشرقین کی اکثریت اسلام کو خوف اور عذاب و عقاب کا مذہب قرار دیتی ہے اور یہ باور کراتی ہے کہ اسلام سے محبت و شفقت اور رحم کا عنصر غائب ہے، مگر یہ محض غلط بیانی ہے- قرآن مجید میں خدا کی رحمت پر جتنا زور دیا گیا ہے اور اسماے حسنٰی الرحمٰن اور الرحیم کو جس طرح اہمیت دی گئی ہے، اس سے اس خیال کی خودبخود تغلیط ہوتی ہے، مثلاً ارشاد ربانی ہے : (۱) كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ = تمھارے رب نے بندوں پر رحم کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے (٦ [الانعام]: ۵۴)؛ (۲) رَبُّكُمْ ذُوْ رَحْمَةٍ وَّاسِعَةٍ = تمھارا رب بڑی وسیع رحمت والا ہے (٦ [الانعام] : ۱۴۷) ؛ (۳) وَ رَبُّكَ الْغَفُوْرُ ذُوالرَّحْمَةِ = تمھارا رب بڑا بخشنے والا رحم والا ہے (۱۸ [الکھف] : ۵۸)؛ (۴) وَ رَحْمَتِیْ وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ = اور ہماری رحمت سب چیزوں کو شامل ہے (۷ [الاعراف] : ۱۵۶)- اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ ایک مسلمان کو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ وہ کسی صورت اللہ تعالٰی کی رحمت سے مایوس نہ ہو : لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ = اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہونا چاہیے (۳۹ [الزمر] : ۵۳) - مزید برآں یہ تعلیم بھی دی کہ اس کی رحمت پر تکیہ کر کے اس سے ہر وقت رحمت طلب کرتے رہنا چاہیے، چنانچہ دعاؤں میں بکثرت طلب رحمت کا ذکر آتا ہے، مثلاً رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً . . . = اے ہمارے پروردگار ! ہمیں اپنے ہاں سے رحمت عطا فرما (۱۸ [الکھف] : ۱۰) - اسی طرح احادیث میں بھی دعائیں مذکور ہیں - یَا حَیُّ یا قَیُّوْمُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ بِرَحْمَتِكَ اَسْتَغِیْثُ (= اے زندہ رہنے والے اور قائم رکھنے والے اللہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو اپنی رحمت کے ساتھ میری مدد فرما)؛ اَللّٰهُمَّ رَحْمَتَكَ اَرْجُوْ) = اے اللہ ! میں تیری رحمت کا امیدوار ہوں)؛ یَا غِیَاثَ الْمُسْتَغِیْثِیْنَ ! بِرَحْمَتِكَ اَسْتَغِیْثُ (= اے مدد مانگنے والوں کی مدد کرنے والے ! میں تیری رحمت سے مدد طلب کرتا ہوں) - اسی طرح ایک حدیث میں یہ فرمایا کہ درود شریف پڑھنے سے اللہ کی رحمتیں نازل ہوتی ہیں - غرضیکہ اسلام نے بندوں کے لیے اللہ کی رحمت کی طلب اور حصول کے بکثرت مواقع فراہم کیے ہیں - اس میں شک نہیں کہ اسلام قانون مجازات کو بھی اہمیت دیتا ہے اور جزا و سزا کے بارے میں ایک معیار رکھتا ہے، مگر بندے کی فطری بےبسی کے پیش نظر رحمت کے فیضان سے اپنی مخلوق کو بہرہور رکھتا ہے - ابو الکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں رحمت کے تصور کو خدا کے ایک وسیع‌تر عقیدے سے وابستہ

کیا ہے اور لکھا ہے کہ کائنات کا جمال خدا کی صفت رحمت هی کا عکس ہے اور یہی صفت زندگی کے تمام نشو و ارتقا کی ذمے دار ہے۔ خدا کی صفات قہریه اپنی جگه هیں، مگر اس کی صفات رحمت عام اور وسیع تر هیں، جو صرف گناه گار تک محدود نہیں بلکہ ساری کائنات کے لیے افاده و فیضان عام کا سرچشمه بھی هیں۔ یه حقیقت ہے که رحمت کے اس عقیدے نے، جو هر سچے مسلمان کے لیے ایک روحانی عملی تجربه رها ہے، بےحوصلگی، مایوسی اور اعصابی مغلوبیت کے رجحانات کی اسلامی معاشرے میں همیشه حوصله شکنی کی ہے۔ رحمت کے بھروسے پر مسلمان سخت سے سخت مصیبت میں بھی آخری وقت تک حوصلهمند رهتا ہے اور مصائب کا مقابله کرنے کی همت رکھتا ہے]۔

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل ماده ر ح م ؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّه ؛ (۳) الجوهری : الصحاح، بذیل مادّه ؛ (۴) امام راغب : مفردات القرآن، قاهره، ۱۳۰۶ء ؛ (۵) ابن الاثیر : النهایة، قاهره، ۱۳۰۶ھ ؛ (۶) تهانوی : کشاف کلکته ۱۸۶۲ء ؛ (۷) عبدالنبی : دستور العلماء، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ھ ؛ (۸) الآلوسی : روح المعانی، قاهره بلا تاریخ ؛ (۹) الزمخشری : الکشاف، بیروت ۱۹۶۸ء ؛ (۱۰) ابن العربی : احکام القرآن، قاهره ۱۹۵۷ء ؛ (۱۱)] القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاهره، ۱۹۱۵ء ؛ (۱۲) فؤاد الباقی : المعجم المفهرس لآیات القرآن الکریم، قاهره ۱۹۶۹ء .

(ظهور احمد اظهر [و اداره])

* **اَلرَّحِیْم** : رک به اللّٰه؛ الاسماء الحُسنٰی .

* **(الملک) الرحیم** : رک به خسرو فیروز .

⊛ **اَلرِّدَّة** : (ع) لغوی معنی پھیرنا، لوٹانا؛ اسی طرح اِرتِدار کے لغوی معنی هیں پھر جانا، هٹ جانا، لوٹ جانا؛ چنانچه عرب کہتے هیں رَدّه فَارْتَدّ، یعنی اسے پھیرا تو وه پھر گیا (یا لوٹایا تو وه لوٹ گیا)۔ شریعت اسلامی کی اصطلاح میں اَلرِّدَّة یا اِرْتِدَاد سے مراد ہے اسلام سے پھر جانا اور دوباره کفر اختیار کر لینا (قب لسان العرب ؛ تاج العروس؛ النهایة، ۲ : ۸۹، بذیل ماده) رَدَّ)۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں یه لفظ لغوی اور اصطلاحی دونوں معنوں میں استعمال هوا ہے (دیکھیے المعجم المفهرس لآیات القرآن، بذیل مادّه؛ مفردات القرآن، ۲ : ۶۲)۔ امام راغب (محل مذکور) نے رِدَّة اور اِرْتِدَاد دونوں کے معنی اسلام سے پھر جانا بتائے هیں، لیکن کچھ باریک سا فرق بھی بتایا ہے۔

[تاریخ اسلام میں خلافتِ صدیقی کے دوران میں الرِّدّة کا واقعه مشهور و معروف ہے۔ اس زمانے میں بعض بدوی قبائل اسلام سے منحرف هوگئے تھے، جن کے خلاف حضرت ابوبکرؓ کو اعلانِ جهاد کرنا پڑا]۔ جزیره عرب کے باشندوں کی اکثریت ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جو خانه بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے اور کسی قسم کے سیاسی قانون کے عادی نه تھ۔ علاوهازیں دین اور تہذیب سے انھیں بہرهور هونے کا موقع پہلے کبھی نصیب نه هوا تھا۔ وه کفر و شرک کی زندگی کو چھوڑ کر نئے نئے اسلام میں داخل هوے تھے۔ انسانی طبیعت کا یه خاصه ہے که وه اپنے قدیم مالوف طریق زندگی کی طرف والهانه رجوع کے لیے تیار رهتی ہے۔ اسلام نے انھیں ایک سیاسی نظام، عمده ضابطۂ اخلاق اور قوانین زندگی کا پابند بنا دیا تھا، جن میں حد زنا، انتقام لینے کی ممانعت اور شرک و اعمال بد سے اجتناب سر فهرست تھے۔ وه ابھی تک اسلام کے احکام، اس کے مزاج اور تقاضوں سے پوری طرح واقف نه هونے پائے تھے که حضرت رسول اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم وفات پا گئے۔ آپؐ کی وفات کے بعد چند عرب قبائل نے زکات دینے سے انکار کر دیا۔ دشمنان اسلام نے اس کو بہت هوا دی۔

کچھ مدعیانِ نبوت بھی آ نمودار ہوے ۔ اس قسم کے عناصر مل کر قبائل کے ارتداد کا باعث ہوے، یہاں تک کہ سارا جزیرۂ عرب ایک آتش فشاں کی طرح پھٹ پڑا اور چاروں طرف الحاد و ارتداد اور دینِ قیم سے انحراف کا غلغلہ بلند ہونے لگا (الطبری : تاریخ، ۳ : ۲۱۲؛ صادق عرجون، ص ۱۲۳ ببعد؛ تاریخ خالد بن ولید، ص ۹۱ ُبعد؛ العقاد : عبقریۃ الصدیق، ۱۳۹؛ ھیکل : الصدیق ابوبکر، ص ۱۱۰ ببعد) .

اس موقع پر ایک ایسے حکمران کی ضرورت تھی جو حزم و تدّبر کے ساتھ قطعی ارادے اور فیصلہ کن عزیمت کا مالک ہو اور اس کے علاوہ وہ اسلام پر پختہ ایمان اور اللہ کی نصرت پر پورا یقین بھی رکھتا ہو ۔ خدا نے دین اسلام کی خاطر خلیفۂ رسول اللہ حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کی شخصیت میں ایسا ھی حکمران مہیا کر دیا تھا ۔ ایک ایسے زمانے میں جب حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم کی وفات کے باعث صحابہ (جن میں عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی بھی شامل تھے) کے ہوش و حواس غم سے گم تھے اور روم و ایران کے حملوں کا خطرہ درپیش تھا، حضرت ابوبکرؓ انتہائی جرأت و تدبر کے ساتھ خارجی خطرات اور داخلی فتنوں کے مقابلے میں ڈٹ گئے (الصدیق ابوبکر، ص ۸۱ ببعد؛ تاریخ خالد بن ولید، ص ۹۲) .

مرتدین تین قسم کے تھے : ایک تو وہ تھے جنھوں نے اسلام کو ترک کرکے اپنے پرانے مذھب کفر و شرک کو اپنا لیا؛ دوسرا گروہ ایسا تھا جو دین اسلام کو چھوڑ کر جھوٹے مدعیان نبوت کی پیروی کرنے لگا تھا اور اپنا اپنا نیا مذھب اختیار کر لیا تھا؛ مرتدین کا تیسرا گروہ ایسا تھا جو اسلام سے کلی طور پر تو منحرف نہ ھوا، لیکن اس نے ارکان اسلام میں سے ایک رکن زکٰوۃ کا انکار کیا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے سب کے خلاف جہاد کا حکم دے دیا (الطبری : تاریخ، ۳ : ۲۲۷ ببعد، قاھرہ ۱۹۶۲ء؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۲)؛ لیکن حزم و احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ اندرونی اور بیرونی خطرات سے اس طرح نمٹا جائے کہ کسی ایک فریق کو بھی مدینۂ منورہ کی اسلامی خلافت کی وقتی کمزوری کا احساس نہ ہونے پائے اور سب کے دلوں میں رعب ڈال دیا جائے؛ چنانچہ سب سے پہلے احکام نبوت کی تکمیل کرتے ہوے جیش اسامہؓ بن زیدؓ کو روم کے بیرونی خطرے کو رفع کرنے کے لیے بھیجا گیا تاکہ بیرونی دنیا کو یہ احساس ہو جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی وفات کے باوجود آپ کے متبعین میں اتنا دم خم ھے کہ وہ داخلی و خارجی فتنوں سے بخوبی نمٹ سکتے ھیں ۔ مرتدین اور باغیوں میں سے جو لوگ براہ راست مدینہ پر حملہ آور ہونا چاھتے تھے (مثلاً عَبْس و ذُبْیان وغیرہ کے قبائل) انھیں آگے بڑھ کر روکا گیا اور اس فتنے پر پہلی ضرب کاری لگائی گئی (صادق عرجون، ص ۱۲۷ ببعد؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۹۳؛ الصدیق ابوبکر، ص ۸۱ ببعد) .

فتنہ الردۃ کے پس منظر میں تین بڑے اسباب کارفرما تھے : سب سے پہلا اور اھم سبب تو یہ تھا کہ دور افتادہ قبائل عرب کے بدووں کے دل میں اسلام نے پوری طرح گھر نہیں کیا تھا اور وہ حقیقت اسلام اور اس کی تعلیمات سے پوری طرح واقف نہیں ہوے تھے ۔ ان میں سے ایک طبقہ ان لوگوں کا بھی تھا جنھوں نے جزیرۂ عرب میں فتنۂ یہود کی سرکوبی اور فتح مکہ سے متأثر و مرعوب ہوکر طوعًا و کرھًا نئے نظام زندگی کو قبول کر لیا تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی اچانک وفات کے بعد ان کے کمزور عقائد متزلزل ہو گئے ۔

دوسرا سبب یہ تھا کہ عرب کا ہر قبیلہ اپنے آپ کو قیادت و زعامت کا حق دار تصور کرنے لگا تھا اور چاہتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے بعد یہ شرف قبیلۂ قریش سے نکل کر اسے میسر آ جائے؛ چنانچہ بعض قبائل کے قائدین تو نبوت کے جھوٹے دعوے کرنے سے بھی باز نہ آئے۔ فتنہ ارتداد کا تیسرا سبب یہ تھا کہ روم و ایران کی سلطنتوں کے سرحدی علاقوں میں جو عرب قبائل آباد تھے وہ یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ منظم حکمرانی صرف روم و ایران کا کام ہے، عربوں کے لیے یہ ممکن نہیں اور اگر عرب میں منظم حکمرانی کی کوئی کوشش ہوئی تو اسے رومی و ایرانی کچل دیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے آخری ایام میں روم و ایران کی طرف سے حملے کے جو خطرات نمودار ہوے تھے ان سے بھی جاہل عربوں کے اس خیال کو تقویت ملی تھی (الصدیق ابوبکر، ص ۸۳ ببعد)۔ بہر حال اس موقع پر قبیلۂ ثقیف (جو حضرت عثمان بن العاص والی طائف کی کوشش سے اسلام پر قائم رہے)، مُزَیْنہ، غِفَار، جُہَیْنہ، بَلِی، اَشْجَع، اَسْلَم اور خزاعہ کے علاوہ تقریباً تمام قبائل عرب فتنۂ ارتداد سے کسی نہ کسی صورت متأثر ہوے بغیر نہ رہ سکے۔ جو قبائل مدینہ کے نسبۃً قریب تھے وہ صرف زکوٰۃ کے منکر تھے اور چاہتے تھے کہ جس طرح اہل مدینہ نے رسول اللہ ؐ کی وفات کے بعد اپنا امیر منتخب کر لیا ہے، اسی طرح ہمیں بھی اپنا اپنا امیر منتخب کرنے کا حق ہے اور ہم مہاجرین و انصار کو زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے تیار نہیں۔ ان قبائل میں سے عَبْس، ذُبْیَان، کِنانَۃ، فَزَارَہ، اور غَطَفان قابل ذکر ہیں۔ دور دراز کے علاقوں کے لوگ یا تو پھر سے کفر و شرک کی طرف لوٹ گئے (جیسے اہالی یمن، عمان، بحرین و حضرموت وغیرہ) اور یا جھوٹے مدعیان نبوت (جیسے اَلْاَسْوَدُ الْعَنَسی، طُلَیْحَۃ الاَسَدی، مُسَیْلَمَۃُ الکَذّاب اور بنو تمیم کی مُدَّعِیَّۂ نبوت سَجاح بنت الحارث) کی باتوں میں آ کر اسلام سے پھر گئے (الطبری : تاریخ، ۳ : ۲۲۷ تا ۳۴۲ ؛ الصدیق ابوبکر، ص ۸۲ تا ۲۰۵)۔ حضرت ابوبکرؓ نے مرتد باغیوں کی سرکوبی کے لیے گیارہ لشکر روانہ کیے: پہلا لشکر خالدؓ بن ولید کی قیادت میں طلیحۃ الاسدی، مالک بن نویرہ اور پھر مسیلمۃ الکذاب کے مقابلے کے لیے؛ دوسرا لشکر شُرَحْبِیْل بن حَسَنہ کی قیادت میں؛ تیسرا المہاجر بن ابی امیّہ کی قیادت میں الاسودالعسنی کے مقابلے کے لیے؛ چوتھا حُذَیْفَہؓ ابن محسن کی قیادت میں عمان کی طرف ؛ پانچواں عَرْفَجَہؓ بن ہَرْثَمہ کی قیادت میں اہل مَہْرۃ کی جانب؛ چھٹا سُوَیْدؓ بن مقَرّن کی قیادت میں تہامۃالیمن کی طرف؛ ساتواں العَلَاءؓ بن الحضرمی کی قیادت میں؛ بحرین کی طرف؛ آٹھواں طُرَیْفَۃؓ بن حاجز کی قیادت میں بنو سُلیم اور بنو ہَوازن کی جانب؛ نواں حضرت عمروؓ بن العاص کی قیادت میں بنو قضاعہ کی طرف؛ دسواں خالدؓ بن سعید کی قیادت میں مَشارف الشام کی جانب اور گیارھواں لشکر عِکرمہؓ بن ابی جہل کی قیادت میں مسیلمۃ الکذاب کے مقابلے میں (بعد میں حضرت شرحبیلؓ اور پھر آخر میں حضرت خالدؓ بن ولید بھی اس جنگ میں شریک ہو گئے تھے)۔ یہ سب لشکر تیار کر کے مرتدین کے مقابلے کے لیے روانہ کیے گئے اور سنہ ھجری کا گیارھواں سال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ میں فوت ہوے) ابھی ختم نہ ہونے پایا تھا کہ خلیفۂ رسول اللہ بیرونی و اندرونی فتنوں کا قلع قمع کرنے کے بعد ایران، عراق اور شام پر فاتحانہ یلغار کے قابل ہو گئے تھے (الطبری، ۳ : ۲۱۷ ببعد، ۲۲۷ ببعد ؛ تاریخ خالد بن الولید، ص ۴۹؛ صادق عرجون، ص ۱۲۳ ببعد؛ الصدیق ابوبکر، ص ۱۱۰ ببعد)۔

مآخذ : (۱) محمد حسین ہیکل : الصدیق ابوبکر، قاہرہ ۱۳۶۲ھ؛ (۲) العقاد : عبقریۃ الصدیق، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) وہی مصنف : عبقریۃ خالد، مطبوعہ قاہرہ ؛ (۴) ابو زید شبلی : تاریخ خالد بن ولید، قاہرہ ۱۳۵۲ھ ؛ (۵) صادق ابراہیم عرجون : خالد بن ولید، قاہرہ ۱۹۵۳ء ؛ (۶) الطبری : تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۲ء ؛ (۷) ابن الاثیر : الکامل، مطبوعہ قاہرہ ؛ (۸) ابن ہشام : السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۵۵ء ؛ (۹) الواقدی : کتاب المغازی، آوکسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ رَدَّ ؛ (۱۱) الراغب : مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۲) ابن الاثیر : النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ .

(ظہور احمد اظہر)

* **رَدِیْف :** (ع) وہ چیز یا شخص جو کسی شخص یا چیز کے "عین مابعد ہو" (Fagnon : *Additions*) ؛ [مأخوذ از ردف = سرین ؛ دیکھیے محمد پاشا : فرہنگ انندراج]؛ وہ شخص جو کسی جانور (خصوصاً گھوڑے) کے پچھلے حصے یا پٹھے پر بیٹھا ہو، پچھلی نشست کا سوار ؛ کسی مرکّب لقب یا صفت میں مجازی مفہوم میں دیکھیے "فاتح فوج" کے لیے ترکی (فارسی) ترکیب : "اردوے ظفر ردیف"، یعنی وہ فوج جس کے پیچھے پیچھے فتح چلی آتی ہو (تاریخ جودت، ۱۲۷۰ھ، ۱ : ۲۲) ۔ بعض اوقات ترکی میں اس کے مترادفات تردیف اور اِرْداف (آخری لفظ بہت شاذ طور پر استعمال ہوتا ہے، بمعنی کسی "کو پیرو بنا لینا، ملحق کر لینا، ساتھی بنا لینا") استعمال ہوتے ہیں اور لفظ "تردیفاً" اور "ارداقاً" بھی اسی طرح مستعمل ہیں ۔ فنی اصطلاح کی حیثیت سے لفظ "رِدِیف" فارسی اور ترکی [نیز اردو] عروض کے علاوہ ترکی فوج میں بھی استعمال ہوتا ہے .

(۱) فارسی و ترکی عروض میں : ردیف مصرعے کا وہ جزو ہے جو قافیے (جدید ترکی میں اَیاق) کے بعد آتا ہے، [یا زیادہ صحیح طور پر وہ حرف یا لفظ جو غزل یا قصیدے وغیرہ کے مصرعوں یا بیتوں کے اخیر میں بار بار آئے (محمد احمد دہلوی : فرہنگ آصفیہ)]، یا وہ حرف جو ان دو لفظوں کے درمیان آئے جن سے قافیہ بنتا ہے ۔ ردیف ایک یا ایک سے زیادہ لاحقات، حروف یا مستقل الفاظ پر مشتمل ہو سکتی ہے ۔ قدیم نظریے کے حامل دہرائے جانے والے لاحقات کو ردیف قرار نہیں دیتے تھے، بلکہ انھوں نے لاحقات کی نمائندگی کرنے والے ہر (عربی) حرف کو الگ نام دے رکھا تھا، مثلاً وَصْل (پہلا حرف) ؛ خُرُوج (دوسرا) ؛ مَزِید (تیسرا) ؛ نائرہ (چوتھا) ۔ فارسی اور ترکی عروض میں ہر نظم کے تمام [دوسرے] مصرعوں کے آخر میں ایک ہی ردیف دہرائی جاتی ہے .

اگرچہ ردیف کا ظہور ترکی زبان میں تیرھویں صدی عیسوی ہی میں ہو چکا تھا، تاہم ردیف مخصوص طور پر ایک فارسی ایجاد ہے ۔ در حقیقت ترکی زبان کی قومی شاعری (بقید وزن) میں لاحقات یا اجزا جو مصرعوں کے آخر میں دہرائے جاتے ہیں، قافیے کے طور پر شمار ہوتے ہیں (Kowalski : *Ze studjow nad formą poezji ludowej ludow tureckich*، Cracow ۱۹۲۲ء، ص ۳۳) ۔ قدیم اور مستند عربی شاعری میں ردیف صرف ابتدائی شکل میں اور وہ بھی ایک دوسرے نام سے موجود تھی (Garcin de Tassy : *Rhétorique*، ص ۱۴۳) ۔ ترکی میں ردیف کو استعمال نہ کرنے کا رواج غالباً فرانسیسی شاعری کے زیر اثر انیسویں صدی سے شروع ہوا .

عروض میں اس مخصوص استعمال کے علاوہ بعض اوقات ردیف کا لفظ کسی اِتْباع (یعنی مزوّجہ) ترکیب کے دوسرے لفظ کو بھی دیا جاتا ہے، جس میں دونوں لفظ ہم قافیہ ہوں یا ان میں تجنیس

پائی جاتی ہو، مثلاً فارسی میں فلان بہمان، دقّ و لقّ، خش و خاش اور ترکی میں پارچہ پورچہ، اوفاق توفاق (برہان قاطع، ترکی ترجمہ، ص ۱۲۸، ۳۲۳، ۳۲۸ و ۳۷۱) - مترادف کے معنی ہم معنی لفظ ہیں .

۲ - ترکی میں فوجی اصطلاح کے طور پر ردیف کا استعمال : سلطان محمود ثانی نے لفظ ردیف (عساکر ردیفۂ منصورہ) اس محفوظ فوج کے لیے استعمال کیا تھا جو ۱۸۳۴ء میں تشکیل دی گئی تھی (Jouanin و Van Gaver : *Turquie*، ص ۴۲۵) - مؤرخ لطفی نے جہاں ۱۲۴۹ھ (۲۱ مئی ۱۸۳۳ و ۹ مئی ۱۸۳۴ء) کے تحت اس فوج کے منصوبے کا ذکر کیا ہے وہاں اس لفظ کے معنی یہ کہہ کر واضح کیے ہیں کہ یہ وہ فوج تھی جو باقاعدہ فوج کے "پیچھے" آتی تھی (موظّفیہ ردیف اولراق) ؛ لہٰذا ردیف کے سپاہی وہ نہ تھے جو بوقت ضرورت رومی سبک پوش سپاہیوں (Velites) کی طرح سوار سپاہیوں کے پیچھے گھوڑوں کے پٹھوں پر بیٹھ جاتے تھے - ردیف کے مقابلے کا لفظ نظام یا عساکر نظامیہ یا عساکر موظّفہ ہے، جو فعّال یا باقاعدہ فوج کے معین مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، نیز لفظ احتیاط (= باقاعدہ فوج کا محفوظ حصّہ) بھی یہی حیثیت رکھتا ہے - کوئی صحیح اور بالکل موزوں مترادف لفظ موجود نہ ہونے کی بنا پر ہم اسے انگریزی میں "ملیشیا" (Militia) اور فرانسیسی میں "آرمی ریزرو" (Armee de reserve) یا "گارد نیشنال" (Garde Nationale) کہہ سکتے ہیں - جرمن زبان کا لفظ 'Landwehr' غالباً مفہوم میں اس سے بہت قریب ہے، لیکن یہ قربت آسٹریائی معنوں کی بہ نسبت پروشیائی معنوں میں زیادہ پائی جاتی ہے - بعض اوقات ردیف فوج نظامیہ میں شامل کر لی جاتی ہے جب کہ نظامیہ کو ایک باقاعدہ اور منظم و منضبط فوج کے مفہوم میں لیا جاتا ہے (مترادف "مرتّب" ہے) - لطفی (کتاب مذکور) ردیف کو "برنوعی عساکر نظامیہ"، یعنی باقاعدہ فوج کی ایک قسم کہتا ہے .

ردیف فوج کی امتیازی خصوصیت مستقل درجہ بندیوں کی موجودگی تھی، جس سے اسی کی ملی جلی نوعیت کا آغاز ہوا ہے - اس فوج کو اپنے افسروں کے ذریعے باقاعدہ فوج سے اور اپنے افراد (افراد ردیفہ) کے ذریعہ فوج محفوظ سے ملا دیا گیا تھا - اسے تشکیل دینے والوں کا مقصد یہ تھا کہ اگرضرورت پڑے تو دیہاتی آبادی پر فوجی خدمت کی کوئی طویل میعاد عائد کیے بغیر اس فوج سے آدمیوں کی ایک بڑی تعداد مہیا ہو سکے (لطفی : کتاب مذکور) .

یہ بات پہلے ہی طے کر لی گئی تھی کہ ردیف فوجی دستوں (طابور) پر مشتمل ہونی چاہیے اور در حقیقت "بٹالین ڈپو" (طابور دائرہ لری) کی یہ تنظیم اس وقت تک کام کرتی رہی جب تک ردیف فوج موجود رہی - ان دستوں کے امیر (بن باشی) ابتدا میں بڑے بڑے مقامی خاندانوں میں سے منتخب کیے جاتے تھ (محل‌لری خاندانندن) - سب سے پہلے دستے، جو ۱۲۵۰ھ (۱۰ مئی ۱۸۳۴ء تا ۲۸ اپریل ۱۸۳۵ء) میں بنے، قرا حصار صاحب، انقرہ، کیانگیری (چانکری)، سیروز اور منتشہ [رک بآنہا] کی سنجاقو کے تھے - پالوکا موروثی کرد گورنر اسمٰعیل بے ایالت سیواس کی ان "قضاؤں" میں جو "شاہی معادن" (معادن ھمایون) کے نام سے مشہور تھیں، تین بٹالینوں کا کرنل مقرر کیا گیا تھا (لطفی، ۴ : ۱۷۱) - سنجاق میں تین سے چار تک اور ایالت میں دس سے بارہ تک بٹالینیں ہوتی تھیں - افسروں کو عام تنخواہ کا چوتھائی حصہ ملا کرتا تھا، لیکن ان سے توقع رکھی جاتی تھی

کہ وہ ہفتے میں صرف دو دن کام کریں اور وردی پہنیں (مصطفٰی نوری پاشا : نتائج الوقوعات، ۴ : ۱۰۹) .

۱۲۵۲ھ/(۱۸ اپریل ۱۸۳۶ تا ٦ اپریل ۱۸۳۷ء) میں ردیف فوج کی تنظیم بڑی بڑی جمعیتوں کی شکل میں ایک اعلٰی کمان کے ماتحت کر دی گئی جو مشیرلک ردیف [رک بہ مشیر] کہلاتی تھی اور عموماً والیوں کو اس منصب پر مقرر کیا جاتا تھا - پہلے سپہ سالار قرامان (قونیہ)، خداوند گار (بروسہ : محافظ یا خاصّہ)، انقرہ آیدین، ارزروم، ادرنہ کی ایالتوں کے والی تھے - اس کے ساتھ ہی اس مقصد کے لیے جتنے روپے کی ضرورت تھی اسے جمع کرنے کے منصوبے بنائے گئے - والی سپہ سالاروں کو ان کے نئے عہدے کے خلعت (حَروانی یا خَروانی) دیے جاتے تھے - جس طرح محاذ جنگ کی فوجوں (منصورہ) کو محافظ افواج (خاصّہ) سے ممّیز کیا جاتا تھا، اسی طرح ردیف منصورہ اور ردیف خاصّہ بھی متمیز کی گئیں - ڈویژنوں کے کمانڈروں کا تقرر اس کے بعد ہوا کرتا تھا (تفصیلات کے لیے دیکھیے لطفی کی کتاب میں تقریر عالی، یعنی وزیر اعظم محمد امین رؤف پاشا کی رپورٹ، ۵ : ۱٦۵ تا ۱۷۰) - اگر ہم "خط ہمایوں" پر یقین کر سکیں جو سلطان محمود ثانی نے اس موقع پر شائع کیا تھا تو یہ ابتدائی اقدامات ہر طرح اطمینان بخش تھے (کتاب مذکور، ص ۴۷) .

جب مکتب حربیّہ سے، جو ۱۲۵۱ھ میں قائم ہوا تھا، افسر مہیّا ہونے لگے تو مسلّح ردیف کو باقاعدہ فوج میں تبدیل کر دیا گیا اور افسروں کو ان کے اوجاقوں میں واپس بھیج دیا گیا (نتائج الوقوعات، ۴ : ۱۰۹ تا ۱۱۰) - ردیف کی ملازمت کی نوعیت اب قطعی طور پر محفوظ فوج میں عارضی ملازمت یا وقتاً فوقتاً ملازمت کی سی ہوگئی، جس کی مدّت (مدّت ردیفہ) ان شرائط کے تحت مقرر کی گئی جن کی تشریح ہم نیچے کریں گے .

گلخانہ کے خط ہمایوں (۳ نومبر ۱۸۳۹ء) میں علاقہ وار بھرتی کے نظام میں آئندہ ہونے والی ایک اصلاح کا اشارہ موجود ہے - ۱۸۳۸ء میں باقاعدہ فوجی ملازمت کی مدّت پانچ سال مقرر کی گئی تھی؛ پہلے یہ مدّت بالکل غیر محدود تھی (چنانچہ بعض اوقات نوجوان شادی شدہ سپاہی اپنے بیوی بچوں کو عمر بھر کے لیے چھوڑ کر چلے جاتے تھے)؛ لیکن اس اصلاحی اقدام کا اثر فوراً ظاہر نہیں ہوا (دیکھیے Von Moltke : *Letters sur l'Orient*، بلا تاریخ، ص ۲۱۱، خط نمبر ۴۷) .

٦ ستمبر ۱۸۴۳ء کو سر عسکر رضاپاشا کا فوجی قانون (Engelhardt، ۱ : ۷۱) نافذ ہوا، جو بنیادی اہمیت کا تھا اور نوعیت کے اعتبار سے نیم فرانسیسی اور نیم جرمن تھا اور اس کے اصول جدیدترین قوانین میں بھی ملحوظ رہے ہیں؛ اس کی رو سے باقاعدہ ملازمت کی مدّت پانچ سال معیّن کردی گئی (بعد ازآں کم کرکے چار سال) اور اس کے بعد سات سال کے عرصے تک کسی ردیف کو ہر سال (بعد ازاں دو سال) میں ایک ماہ کی ملازمت کے لیے دوبارہ بلایا جا سکتا تھا - ہر اردو (دستۂ فوج) کا ایک ردیف دستہ (صنفِ ردیف) ہوتا تھا - یہ ردیف فوج زمانۂ امن میں ایک بریگیڈیر جنرل (لِوا Brigade) کے زیر کمان رکھی جاتی تھی، جو اردو کے مستقر میں رہا کرتا تھا - ۱۸۵۳ء میں (Ubicini، ۱ : ۴۵٦) ردیف کو چھے میں سے چار اردووں میں منظم کیا گیا : خاصّہ (اشقودر و ازمیر)، درِ سعادت (استانبول و انقرہ)، روم‌ایلی (مناستر) اور آناطولی (خرپوت) - عربستان اور عراق کے اردو ہنوز تنظیم طلب تھے - اُبیسینی Ubicini نے اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے : "اس تنظیم کے ذریعے

حکومت نے اپنے زیر اختیار ایک ایسی فوج منظم کر لی ہے جو باقاعدہ فوج کے برابر ہے اور چند ہفتوں کے اندر سرحد بلقان یا سلطنت کے کسی بھی علاقے کی جانب نقل و حرکت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے - بیانشی Bianchi کے بیان کے مطابق (*Guide de la conversation*، ۱۸۵۲ء، ص ۲۰۳) منظّم محفوظ فوج (مرتّب ردیف) اس زمانے میں باقاعدہ فوج کے تین لاکھ سپاہیوں کے مقابلے میں ڈیڑھ لاکھ تھی.

حسین عوفی پاشا کے قانون مجریۂ ۱۸۶۹ء میں، جو زیادہ تر فرانسیسی نوعیت کا ہے (Aristarchi، ۳ : ۵۱۴؛ Engelhardt، ۲: ۳۷ ببعد)، چار سال مدت خدمت باقاعدہ فوج کے لیے اور ایک سال "احتیاط" یا باقاعدہ محفوظ فوج کے لیے رکھی گئی ہے - ردیف کے لیے دو میعادوں (صنف مقدم و صنف تالی) میں چھے سال کا زمانہ رکھا گیا، جن میں ہر میعاد تین سال کی ہوتی تھی (Engelhardt کے بیان کے مطابق یہ میعادیں بالترتیب چار اور دو سال کی ہوتی تھیں) - عملاً ۱۸۷۷ء میں تین میعادیں تھیں - تیسری میعاد (صنف ثالث) وطنی فوج (مستحفظ) کے لیے تھی، جس کی لام بندی انھیں دنوں کی گئی تھی (Zboiński، ص ۹۸) - جبراً بھرتی کیے ہوئے جس سپاہی کا قرعہ اندازی میں قسمت ساتھ دیتی، اسے براہ راست ردیف فوج میں بھیج دیا جاتا تھا (دفعہ ۱۷).

قانون مجریہ ۲۷ صفر ۱۳۰۴ھ/۱۳ تشرین ثانی ۱۳۰۲ (۲۵ نومبر ۱۸۸۶ء، خلاصہ مرتبہ Lamouche، ص ۷۷ و Young، ۲: ۳۹۴) میں، جسے تنظیم مکرّر کے ایک کمشن نے، جس میں مظفر والی رضا پاشا اور گولٹز پاشا von der Goltz Pasha شامل تھے، تیار کیا، ردیف کی مدت ملازمت ۹ سال مقرر کی گئی تھی، لیکن اس کے بعد جلد ھی ایک خاص قانون (قانون ردیف)، مجریہ ۱۰ محرم ۱۳۰۵ھ/۲۸ ستمبر ۱۸۸۷ء، وضع کر دیا گیا - اس قانون کے مطابق، جو کسی وجہ سے ۱۸۹۲ء تک نافذ نہ ہوسکا؛ ردیف کی مدت ملازمت آٹھ برس رکھی گئی - ردیف کے عہدے وھی تھے جو باقاعدہ فوج میں ہوا کرتے تھے، یعنی ڈویژن کے جنرل سے لے کر سارجنٹ میجر تک؛ انھیں عہدیداروں میں سے تمام فوج کے بھرتی کے دفتروں کے لیے عملے کی تشکیل ہوتی تھی.

قانون مورخہ ۲۹ جمادی الاولٰی ۱۳۲۷ھ/۵ حزیران ۱۳۲۵/۱۸ جون ۱۹۰۹ء کے مطابق، جس میں برّی فوج کی وردی (البسۂ عسکریہ نظام نامہ سی) کے ضوابط مقرر کیے گئے تھے، ردیف کے سپاہی امتیازی نشان کے طور پر چست کوٹ (Jacket، جدید ترکی املا : cekct, caket) کے کالر کے نیچے ایک گہرے سبز (نفطی) رنگ کا بِلّا (فارسی: زہ؛ عربی: زیق) لگایا کرتے تھے - اس فوج کے افسر اسی رنگ کے کپڑے کا سات سنٹی میٹر لمبا ٹکڑا عام وردی کے چست کوٹ (جاکٹ) کے کالر کے ساتھ یا رسمی وردی کے چست کوٹ (سترہ؛ قدیم ترکی : ستری؛ فارسی : صدری) کے کالر کے ساتھ لگاتے تھے (دستور ترتیب ثانی، ۱: ۲۷۶؛ A. Biliotti و احمد سِداد : *Législation ottomane*، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۱۷۱ ببعد).

ردیف کا نظام "نوجوان ترکوں" نے ترک کر دیا - قانون مورخہ ۱۸ رمضان ۱۳۳۰ھ/۱۸ آغسطس ۱۳۲۸/۳۱ اگست ۱۹۱۲ء کو نافذ ہوا تو ردیف کے دستوں کی برخاستگی کا اعلان کیے بغیر یونٹوں (units) پر مشتمل محفوظ (فوج) کے دستوں کی تشکیل کا حکم دے دیا گیا جو ردیف کے معائنہ ثانی (مفتّش لک) میں بٹالین ڈپوؤں سے

حاصل ہوے تھے (دستور ترتیب ثانی، ۴ : ۶۱۵) - یہ قانون بنانے پر نوجوان ترکوں کو ملامت بھی کی گئی اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جنگ بلقان میں ترکوں کی شکست کا باعث بھی یہی قانون تھا ۔

مآخذ : (الف) (۱) Garcin de Tassy : *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*، بار دوم، پیرس ۱۸۷۳ء، بمدد اشاریہ، بذیل ردف، ردیف، ترادف، مرادف ؛ (۲) Quatremére : *Histoire des Mongols de Perse*، ص ۲۸، حاشیہ ؛ (۳) مُعلّم ناجی : اصطلاحات ادبیّہ، استانبول ۱۳۰۷، بذیل مادّہ رِدْف، رِدِیف، مُردّف، ص ۸۳، ۸۴، ۸۶؛ نیز رک بہ عَرُوض، مآخذ ۔

(ب) (۱) Léon Lamouche : *L'organisation militaire de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۸۹۵ء ؛ (۲) H. Zboiński : *Armée Ottomane (loi de 1869)*، پیرس ۱۸۷۷ء ؛ (۳) L. v. Schlözer : *Das türkische Heer*، لائپزگ، بدون تاریخ ؛ (۴) Ubicini : *Letters sur la Turquie*، پیرس ۱۸۵۳ء ؛ (۵) Ed. Engelhardt : *La Turquie et le Tanzimat*، پیرس ۱۸۸۲ء ؛ (۶) Aris-tarchi Bey : *Législation Ottomane*، نشر Démé-trius Nicolaïdes، حصہ ۳، قسطنطنیہ ۱۸۷۴ء ؛ (۷) George Young : *Carps de Droit Ottoman*، ج ۲، اوکسفرڈ ۱۹۰۵ء (ترکی قوانین یا دستور کے مجموعوں میں عام طور پر فوج سے متعلقہ قوانین اساسی کو شامل کرنے سے پرہیز کیا جاتا ہے - مذکورۂ بالا دو تصنیفات میں بھی اس قسم کے قوانین صرف چند ایک ہی درج ہیں.)

(J. DENY)

⊛ **رَزْمیہ** : رک بہ حَماسَہ ۔

* **رُزِّیک بن طَلائع** : الملک العادل، بدرالدین ابو شجاع مجد الاسلام، خلافت فاطمیّہ کا ارمنی النسل وزیر، جو اپنے باپ طلائع [رک بآں] کے قتل (۲۰ رمضان ۵۵۶ھ/۱۲ ستمبر ۱۱۶۱ء) کے بعد اس کا جانشین ہوا اور پندرہ ماہ تک اس منصب پر فائز رہا - اس کے عہد کا واحد اہم واقعہ ۵۵۷ھ/ ۱۱۶۲ء میں حسین ابن نزار کی قیادت میں بربروں کا حملہ ہے (رک بہ نزار بن المستنصر حسین، جسے اسیر کر کے قتل کرا دیا گیا) - رزیک کو علمی و ادبی ذوق اپنے والد سے ورثے میں ملا تھا - کہا جاتا ہے کہ اس نے خوش اسلوبی سے حکومت کی، مگر جب اس نے اسی سال اپنے حریف شاور [رک بآں] کو شمالی (مصر) صعید کی ولایت (گورنری) سے علٰحدہ کرنا چاہا تو مؤخرالذکر نے خلیفہ العاضد کی حمایت پا کر بغاوت کر دی اور قاہرہ پر فوج کشی کی - وزیر کے تمام رفقا اس کا ساتھ چھوڑ گئے [رک بہ ضرغام] - وہ خود بھی شہر سے بھاگ نکلا (۱۸ محرم ۵۵۸ھ/۲۹ دسمبر ۱۱۶۲ء)، لیکن دھوکے سے پکڑا گیا اور طی بن شاور نے قتل کرا دیا - مورخ المقریزی بتاتا ہے (الخطط، ۲ : ۲۰۷ و ۲۰۸) کہ رزیک عہد فاطمیہ کا آخری ناظر المظالم تھا ۔

مآخذ : (۱) ابن تغری بردی، طبع Popper، ۳ : ۸۸، ۹۴ تا ۹۵، ۱۰۹ ؛ (۲) ابن خلّکان، مترجمہ de Slane، ۱ : ۶۰۸، ۶۶۰ ؛ (۳) سبط ابن الجوزی، طبع Jewett، ص ۱۴۶ ؛ (۴) جمال الدین الحلبی، مخطوطہ موزۂ برطانیہ، عدد Or. ۳۶۸۵، ورق ۹۰ تا ۹۱؛ (۵) H. Derenbourg : *Oumara du Yémen*، ۳ جلدیں، در *P E L O V*، ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۴ء ۔

(H. A. R. GIBB)

⊛ **رزین ، بنو** : رک بہ آآ، لائڈن، بار دوم ۔

* **رسالت** : رک بہ رسول ۔

⊛ **رسالہ** : (مادہ ر - س - ل سے ؛ مصدری معنی ہیں خط و کتابت کرنا، ربط پیدا کرنا، بھیجنا ارسال کرنا، مراسلہ بھیجنا، آزاد کرنا، جانے دینا (Hans Wehr : *A Dictionionary of Modern Written Arabic*) - یہ متعدد معنوں میں آتا ہے : (۱) خدا کی

طرف سے رسالت [رک بآن] ؛ (۲) حوالگی، تفویض، سپردگی، مال مفوّضہ یا سپرد کیا ہوا مال ؛ (۳) سفارت ؛ (۴) مراسلہ، خبررسانی بذریعہ تحریر، ترسیل بذریعہ تحریر، یادداشت بصورت تحریر، نوٹ، سرکاری مراسلہ، تحریری پیغام (رسالۂ برقیہ : تار ؛ رسالۂ غرامیّہ : محبت نامہ ؛ رسالۂ مسجلۃ : رجسٹری شدہ مراسلہ) ؛ (۵) معقول طول کی کوئی تحریر یا کتاب مختصر، جو کسی خاص موضوع سے متعلّق ہو ۔ اس قسم کے رسالے مختلف اور متنوع موضوعات پر پھیلے ہوے ہیں، مثلاً رسالۃ السلوکیہ، روحانی بصیرت حاصل کرنے سے متعلق (ریو، ص ۶۳۵) ؛ رسالۃ الکبری فی المنطق (ریو، ص ۸۱۲) ؛ رسالۃ المبدا و المعاد (ریو، ص ۹۳۴) ؛ رسالۂ مناصب، سلطنت دھلی کے افسروں کی ڈائریکٹری (ریو، ص ۹۹۰) ؛ رسالہ افیون (ریو، ص ۸۴۴) ؛ رسالہ ایزد شناخت (ریو، ص۱۰۷۸) ؛ رسالہ جبر و اختیار (ریو، ص ۸۳۰)؛ رسالۂ خوشنویسی (ریو، ص ۵۳۲)، رسالہ در تصوف (ریو، ص ۴۲) ؛ رسالۂ در معالجات امراض بدن (ریو، ص ۴۷۷) ؛ رسالۃ الطیر، از ابن سینا (فہرست انڈیا آفس، ۲۱۸)؛ الغزالی : رسالۃ السوانح، (فہرست مذکور، ص۲۱۹)؛ رسالہ قشیریہ و رسالۃ فی العروض (فہرست مذکور، ص۲۱۹) ۔ تاریخ کی مختصر کتابوں کو بھی رسالہ کہہ دیتے تھے، مثلاً رسالۂ صاحب نما، زمانۂ قدیم سے ۹۶۲ھ تک کی پنجاب کی تاریخ ہے (ریو، ص ۹۵۲) ؛ (۶) کئی سو سواریوں کا فوجی دستہ (رسالہ‌دار یا رسالدار = رسالے کا افسر؛ رسالداری = رسالہ داری کا منصب، دیکھیے نور اللغات)؛ (۷) ماہ بماہ، سہ‌ماہی یا سالانہ شائع ہونے والا مجموعۂ مضامین نظم و نثر ۔ اس ضمن میں رسائل (جمع رسالہ) کا ذکر ناگزیر ہوگا، جن سے مراد وہ احوال ہیں جنھیں کاتب ضبط تحریر میں لاتا ہے (دیکھیے القلقشندی : صبح الاعشی، ۱۴ : ۱۳۸) ۔ رسائل ہی سے متعلق دفتر (دیوان) قائم کیے گئے تھے، مثلاً اموی عہد میں حضرت معاویہؓ کے تحت "دیوان الرسائل" (دیوان خط و کتابت) وجود میں آیا [رک بہ دیوان] ۔ آل بویہ کے عہد میں دیوان الرسائل کو "دیوان الانشا" کہا جاتا تھا [رک بہ دیوان،]۔ یہ دیوان موصولہ اور مجاریہ دونوں طرح کے مراسلات اور مختصر اسناد و فرامین تیار کرتا تھا ۔ غزنویوں کے عہد میں اسے "دیوان رسالت" کہتے تھے ۔

مآخذ : ریو C. Rieu : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*، ۳ جلدیں، اوکسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ دیگر مآخذ کا ذکر مقالے میں آ گیا ہے ۔

[ادارہ]

* **رُستم پاشا :** عثمانی وزیر اعظم اور مؤرّخ، سراجیوو کے نواح میں ۱۵۰۰ء میں پیدا ہوا ۔ اس کے ماں باپ غالباً عیسائی تھے ۔ ایک دستاویز کی رو سے اس کے والد کا نام مصطفٰی تھا ۔ اس نے استانبول کے سرکاری مدرسے میں تعلیم پائی اور حکومت کا ملازم ہوگیا ۔ جب وہ رکاب دار ہوا تو سلطان کی اس پر نظر عنایت ہوئی، چنانچہ اسے پہلے دیار بکر [رک بآن] اور پھر آناطولی [رک بآن] کا والی (گورنر) مقرر کیا گیا ۔ ۱۵۳۳ء میں وہ وزیر ثالث اور ۱۵۴۱ء میں وزیر ثانی ہو گیا ۔ یکم دسمبر ۱۵۴۴ء کو اسے پہلی مرتبہ شاہی مہر تفویض ہوئی ۔ ۱۵۵۳ء میں خود اس کی درخواست پر اسے اس عہدے سے سبکدوش کر دیا گیا اور وہ اشقودر میں اقامت گزین ہوگیا، جہاں اس کی اہلیہ مہرماہ نے، جو سلیمان اول قانونی [رک بآن] کی بیٹی تھی، ایک محل بنوایا تھا ۔ ۱۵۵۵ء میں وہ پھر وزیر اعظم مقرر ہوا اور اس منصب پر اپنی وفات ۱۰ جولائی ۱۵۶۱ء (۲۸ شوال ۹۶۸ھ) تک فائز رہا ۔ اس

کی وفات کی کئی تاریخیں دی گئی ہیں، ان سب میں اسی کو صحیح ہونا چاہیے، مگر J. H. Mordt-mann، در *M.S.O.S.*، (۱۹۲۹ء) ۳۸ - اس کی تاریخ وفات ۲۶ شوال ۹۷۸ھ/۸ جولائی ۱۵۷۰ء بتاتا ہے - وہ مسجد شاہزادہ استانبول کے پہلو میں اپنے ہی بنائے ہوے شان دار مقبرے میں دفن کیا گیا (دیکھیے حدیقة الوزرا، ص ۲۸ ببعد اور حسین بن اسمعیل : حدیقة الجوامع، ۱ : ۱۶؛ سجل عثمانی، ۲ : ۳۷۸ کی اطلاع غلط ہے) - رستم پاشا نے اپنی کثیر دولت سے بہت سی عمارتیں سلطنت کے مختلف مقامات پر تعمیر کرائیں جن میں مساجد خاص طور پر مشہور ہیں - ان کے لیے اس نے اپنے وقت کے نامی گرامی معمار سنان کو مأمور کیا، لیکن ان عمارات کے علاوہ اس نے عثمانی سلطنت کی تاریخ (تواریخ آلِ عثمان) لکھ کر بڑا نام پیدا کیا - اس کا مکمل‌ترین نسخہ جو ہم تک پہنچا ہے، ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۰-۱۵۶۱ء تک کے واقعات پر مشتمل ہے - جہاں تک ابتدائی حالات کا تعلق ہے اس میں کسی نامعلوم مصنف کی تواریخ آلِ عثمان اور محی‌الدین جمالی اور نشری کی تاریخوں کی پوری پیروی کی گئی ہے - صرف محمد ثانی فاتح کے عہد سے یہ تاریخ ایک حد تک خود اپنی معلومات پیش کرتی نظر آتی ہے اگرچہ ممکن ہے کہ اس کا بھی کوئی اصلی مآخذ (تلاش کرنے سے) مل جائے - اس کی افادیت اس وقت بڑھ جاتی ہے جب مصنف خود اپنے عہد کے حالات بیان کرتا ہے - اگرچہ رستم پاشا کے متعلق معلوم ہے کہ وہ تاریخی مطالعات کا سرپرست تھا (دیکھیے F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۸۲ حاشیہ)، پھر بھی یہ بات کسی طرح یقینی نہیں کہ مذکورہ بالا تاریخ، جس پر اس کا نام ثبت ہے، خود اس نے قلم بند کی یا اس نے صرف اسے مرتب کرایا - Dr. Ludwig Forrer نے *Türkische Bibliothek*، ۲۱ (لائپزگ ۱۹۲۳ء) میں اس کے ایک حصے کا ترجمہ *Die osmanische Chronik des Rustem Pasha* کے نام سے شائع کرایا تھا قب *O. L. Z.*، ۲۸ (۱۹۲۵ء)، ص ۲۴۶ ببعد، *Isl.* (۱۹۲۵ء)، ص ۱۵۴ ببعد اور *Histor. zeitschrift*، جلد ۱۳۸ (۱۹۲۸ء)، ص ۵۷۱ ببعد.

مآخذ : (۱) عثمان زادہ احمد تائب : حدیقة الوزراء، ص ۲۸ ببعد؛ (۲) محمد ثریا : سجل عثمانی، ۲ : ۳۷۷ ببعد؛ (۳) F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۸۱ ببعد... [(۴) لاَّ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ].

(FRANZ BABINGER [و تلخیص از ادارہ])

* **اَلرُّسْتَمِیَّه** : [=الرستمیون؛ بنو رستم] تاہرت [رک بآن] کے اباضی خوارج کا ایک شاہی خاندان - جب ۱۴۱ھ/۷۵۸ء میں ابو الخطّاب المعافری [رک بآن] کی سرکردگی میں جبل نفوسه کے بربر خوارج نے قیروان کو مسخّر کیا تو ایرانی النّسل عبدالرحمٰن بن رستم خاندان رستمیه کا پہلا امام تھا جسے قیروان کا والی بنایا گیا - تین سال بعد محمد بن الاشعث ایک زبردست عرب فوج لے کر آیا اور قیروان کو دوبارہ فتح کر لیا - ابن رستم مغرب کی طرف بھاگ گیا اور ایسے علاقے میں شہر تاہرت کی بنیاد رکھی جہاں پہلے ہی سے خوارج بہت زیادہ تعداد میں تھے - اس کے پندرہ سال بعد اباضیوں نے اسے امامت کا منصب سونپا - اسی خاندان کے چھے افراد یکے بعد دیگرے اس کے جانشین ہوے، مگر ان کی حکومتوں کے زمانوں کا تعین قدرے غیریقینی ہے - کہیں کہیں خلا چھوڑ کر ان کی حسب ذیل ترتیب دی جا سکتی ہے :

عبدالرحمٰن بن رستم	۱۶۰ تا ۱۶۸ھ/۷۷۶ تا ۷۸۴ء
عبدالوهّاب بن عبدالرحمٰن	۱۶۸ تا ۲۰۸ھ/ ۷۸۴ تا ۸۲۳ء

ابو سعید الافلح بن عبدالوهاب ۲۰۸ تا ۲۵۸ھ/
۸۲۳ تا ۸۷۱ء
ابوبکر بن الافلح تخت سے اتار دیا گیا ۔
۲۵۸ھ تا ؟/۸۷۱ تا ؟
ابو الیقظان محمد بن الافلح از ؟ تا ۲۸۱ھ/
؟ تا ۸۹۴ء
ابو حاتم یوسف بن محمد تخت سے اتارا گیا
۲۸۱ھ تا ؟/۸۹۴ء تا
یعقوب بن الافلح تخت سے اتارا گیا ؟
ابو حاتم یوسف تخت پر بحال کیا گیا ؟
یعقوب بن الافلح بحال کیا گیا ۲۹۴ تا ۲۹۶ھ/
۹۰۶ تا ۹۰۸ء

رستمیوں کے خارجی تعلقات کی تاریخ سے متعلق ابن خلدون، ابن عذاری یا البکری ایسے مصنفین کو جو کچھ معلوم ہے وہ گنتی کے صرف چند واقعات ہیں ۔ اگرچہ تاہرت کی سلطنت چاروں طرف سے دشمنوں سے گھری ہوئی تھی (قیروان کے اغلبیون کے علاقے میں زاب [رک بآن] شامل تھا اور فاس کے ادریس، تلمسان [رک بہ] کے خود مختار حاکم تھے تاهم ان پر پورے ڈیڑھ سو سال تک کوئی آنچ نہ آنے پائی ۔ هم امام ثانی عبدالوهاب کو خارجی بربروں (ھوّارہ اور نفوسہ) کے دوش بدوش طرابلس کے شہر پر جو اس وقت اغلبی امیروں کے زیرنگین تھا، حملے میں شریک دیکھتے ہیں ۔ اسی کے ساتھ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ رستمی جو عباسی خلافت کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے اور جنھیں بغداد کے باجگزار اغلبی امیروں سے اپنی مدافعت کرنی پڑتی تھی، قرطبہ کے بنی امیہ کے ساتھ تعلقات قائم کیے ہوے تھے ۔ ۲۰۷ھ/۸۲۲ء کے حوادث کے تحت ابن عذاری نے اس شان دار استقبال کا ذکر کیا ہے جو اموی خلیفہ عبدالرحمٰن ثانی نے تاہرت کے سفیروں کا کیا جن میں خود امام عبدالوھّاب کا بیٹا بھی شامل تھا ۔ همیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس اموی خلیفہ کے وزرا میں سے ایک رستمی خاندان کا فرد تھا (یہ معلومات E. Lévi Provençal سے حاصل ہوئیں) اور الافلح کو ۲۳۹ھ/۸۵۳ء میں محمّد اوّل اموی سے ایک لاکھ درهم کا نذرانہ ملا تھا ۔ امام الافلح کے عہد حکومت میں رستمیوں اور تلمسانی علاقے کے بربروں کے مابین جو فاس کے ادریسیوں کے حامی تھے جنگ ہوئی، جس میں تاہرت کی حکومت کو فتح حاصل ہوئی ۔ آخر میں همیں یہ پتا چلتا ہے کہ کیوں کر تاہرت کی سلطنت کتامہ کے بربروں کے سخت حملے سے چند ہی روز میں سرنگوں ہو گئی ۔ یہ حملہ شیعی مبلّغ ابو عبداللہ [رک بآن] کی سرکردگی میں ہوا تھا ۔ خاندان رستمیہ کے کئی افراد تہ تیغ کیے گئے اور ان کے سر کاٹ کر قیروان کی گلیوں میں پھرائے گئے ۔ بقیۃ السّیف کسی نہ کسی طرح جان بچا کر نکل گئے اور ورقلہ کے نخلستان میں پہنچ گئے انھیں میں بعض مصنفین کے قول کے مطابق یعقوب اور اس کا بیٹا ابو سلیمان بھی تھے ۔

رستمیوں کے اندلس اور بربر کے ساتھ خارجہ تعلقات سے بھی زیادہ اهم رستمی حکومت کی داخلی سرگزشت ہے جسے ہمارے متداول مآخذ نے نظر انداز کیا ہے ۔ اس کی ایک جھلک البتہ همیں ابو زکریا ایسے اباضی تذکرہ نویسوں کے ہاں ملتی ہے ۔

امام کا منصب اگرچہ موروثی تھا، لیکن اصولی طور پر جانشینی کی منظوری اباضی جماعت کی آرا سے حاصل ہوتی تھی ۔ امام سب سے زیادہ قابل، محترم اور اعلٰی تعلیم یافتہ نیز ملک کا دینی اور دنیوی سربراہ مانا جاتا تھا اور مشرق میں بھی دور دور تک اس فرقے کے لوگ اس کی تعظیم و تکریم کرتے تھے، مگر حقیقت یہ تھی کہ وہ مذهبی گروہ، یعنی شراۃ، مشایخ اور طلبہ کے زیر اقتدار ہوتا تھا جو اپنے مذهبی فرقے کے قوانین پر سختی سے عمل

کرانا اپنا فرض سمجھتے تھے .

اس قسم کی مذہبی ریاست میں انقلابی بحران قدرتی طور پر فرقہ بندی کی شکل میں ظاہر ہوا کرتا ہے اور سب سے زیادہ سنگین بحران امام ثانی عبدالوہاب کے عہد حکومت میں آیا - امامت کے ایک امیدوار کا دعوی مسترد ہوا تو اس کی انگیخت پر غیرمطمئن لوگوں کے ایک گروہ نے مطالبہ کیا کہ منتخب امام ایک باقاعدہ مجلس کی نگرانی کے ساتھ حکومت کرے - یہ نئی تجویزمشرق کے اباضی علما کے سامنے پیش ہوئی تو انھوں نے اسے کلی طور پر مسترد کر دیا - اس پر اصلاح کے حامی (وکلا) جماعت سے الگ ہو گئے اور "نکّاریہ" [رکّ بآں] نام کا جدا گانہ فرقہ بنا لیا .

ایک اور تفرقہ طرابلس کے علاقے میں وہاں کے گورنر کی موت پر اور تاہرت کے امام کی طرف سے اس کا جانشین نامزد کرنے کے سوال پر پیدا ہوا .

تقریباً ایسے ہی سنگین تفرقے، اگرچہ ان کی نوعیت زیادہ تر خاندانی رقابتوں کی ہی ہوتی تھی، چوتھی امامت کے زمانے سے تاہرت کے امن و امان میں خلل انداز ہوے - تاج و تخت کے دعوے داروں نے مخالفین کی جماعت کی مدد حاصل کر لی جن میں مختلف عناصر شامل تھے - اماموں کے مذہبی اقتدار سے کہیں بڑھ کر علاقے کے قدرتی وسائل اور اس کی تجارت کی گرم بازاری بیرونی لوگوں کو تاہرت میں کھینچ لاتی تھی ؛ چنانچہ ایران سے جو رستمیوں کا قدیم وطن تھا، نیز ممالک بربر کے مختلف حصوں کے باشندے، افریقیہ کے عرب، طرابلس کے نفوسہ قبائل اور مسیحی بربر یہاں آتے رہتے تھے- افریقیہ اور وسطی المغرب کے خانہ بدوش زناتہ اس کی منڈیوں میں بکثرت آتے اور مالا مال ہو جاتے تھے- ان بے میل گروہوں میں سے بعض، مثلاً نفوسہ، ایرانی اور عیسائی ہمیشہ حکومت وقت کا ساتھ دیتے- اس کے برعکس دوسرے لوگوں، بالخصوص عربوں اور بسا اوقات خانہ‌بدوش لوگوں کا رجحان یہ ہوتا تھا کہ حکومت کے جھوٹے دعوے داروں کی جاہ طلبی کی حوصلہ افزائی کریں .

اس کے معنی یہ ہوے کہ یہ مثالی حکومت بھی اپنے غیر ملکی مہمانوں اور ہمسایوں کے فتنہ و فساد کی وجہ سے کچھ مضطرب سی رہتی تھی - حکمران خاندان میں الافلح ایسا قابل سیاست‌دان موجود تھا، جو مشہور مقولہ "تفرقہ ڈالو اور حکومت کرو" کے اصول پر چلتا اور ملک میں امن و امان قائم رکھتا تھا اور اس کا عہد خاندان رستمیہ کا زریں دور تھا - متعدد رستمی، فاضل امام تھے جو امور مملکت کی بہ نسبت مذہبی علوم پر زیادہ توجہ دیتے تھے- غیرملکیوں بلکہ ان لوگوں کے ساتھ بھی، جو ان کے فرقے کے معاند تھے، ان کی رواداری حیرت انگیز تھی، مگر اس کی بدولت متضاد عناصر کو نظم و نسق حکومت میں دخیل ہونے کا موقع مل گیا جنھوں نے تاہرت کی ریاست کے زوال کا سامان پیدا کر دیا نیز فاتح شعیوں کے لیے ریاست کے الحاق کی راہ ہموار کر دی .

مآخذ : (۱) ابن خلدون : تاریخ البربر، طبع de Slane، ۱ : ۱۵۴ ؛ ترجمہ، ۱ : ۲۴۲ تا ۲۴۳ ؛ (۲) ابن عذاری : البیان المغرب، طبع ڈوزی، ۱ : ۱۵۰ تا ۱۵۱؛ ترجمۂ E. Fagnan، ۱ : ۲۰۹ تا ۲۱۰؛ (۳) البکری : المعرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، طبع de Slane (الجزائر ۱۹۱۳ء)، ص ۶۷ تا ۶۹؛ ترجمہ (الجزائر ۱۹۱۱ء)، ص ۱۳۹ تا ۱۴۱؛ (۴) ابو زکریا : کتاب السّیَرۃ و اخبار الائمۃ، جزوی ترجمہ از Masqueray (*Chronique d'Abou Zakaria*)، الجزائر ۱۸۹۸ء ؛ (۵) ابن صغیر : *Chronique de Tahert ... imams Rostemides*، طبع و ترجمہ از A de C. Motylinski (*Actes du XIV^{eem} Congres des Orientalistes*، جزء سوم، الجزائر ۱۹۰۵ء)؛

(٦) البرّادی : کتاب الجواہر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (٧) الشّمّاخی: کتاب السّیَر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ ؛ (٨) R. Basset : *Les Senctuaires du Djebel Nefousa*، در *J A*، ۱۸۹۹ء، ج ۲؛ (۹) وہی مصنف : *Étude sur la Zenatia du Mzâb d'Ouargla et de l'oued Rir'*، (نشر *Faculté des Letters d' Alger*، ج ۱۲)؛ (۱۰) R. Strothmann : *Berber und Ibâditen*، در *Isl.*، ۱۹۲۸ء.

(GEORGES MARCAIS)

* **رُسْچُک** : (روسچق) بلغاریا کے ایک ضلع کا صدر مقام اور دریاے ڈینیوب پر ایک بندرگاہ (جسے غلطی سے عموماً رشچک Ruscuk لکھا اور بولا جاتا ہے)؛ بلغاروی میں Ruse (Pyce) یا Roussé کے نام سے معروف ہے ۔ یہ مشرقی لوم (ترکی : قرہلوم) اور دریاے ڈینیوب کے سنگم پر، جہاں اس کا پاٹ چودہ سو گز ہے، ایرکوکی (گیورگیو Giurgiu یا گیورگیوو Gjurgjevo) کے مقابل واقع ہے ۔ اس کا کچھ حصہ پیلی چکنی مٹی والی سطح مرتفع پر آباد ہے ۔ یہ (۱۸٦٦ء سے) روسچق سے وارنہ Varna اور روسچق سے طرنوی Tirnovo جانے والی سرکاری ریلوے لائن پر بلغاریہ کی ان نو بندرگاہوں میں سے ایک ہے جو دریاے ڈینیوب کے کنارے واقع ہیں ۔ اس کی آبادی [پونے دو لاکھ] کے قریب ہے .

قرون وسطی میں چِروِن Carven کے انحطاط کے بعد، جو اندرون ملک پندرہ میل پر واقع تھا اور ایک بلغاری ضلع کے نام کی شکل میں باقی رہ گیا ہے اور جس کے کھنڈر اٹھارھویں صدی تک نظر آتے تھے (دیکھیے حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، ترجمہ J. von Hammer، وی آنا ۱۸۱۲ء، ص ۴۴)، نیا روسہ Ruse ڈینیوب کے کنارے نصف دن کی مسافت پر آباد ہوا ۔ ترکی نام روسچق جس سے اب بھی یہ شہر بیرون بلغاریا خاص طور پر مشہور ہے، بلاشبہہ روس کا اسم تصغیر ہے (Ruse = روسچق؛ قب جزیرۂ Rhodes کا ترکی نام ردوس اور ردوسچق، بجاے Rodosto)؛ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سترھویں صدی کے پہلے ثلث میں اس کی بنیاد پڑی تھی ۔ دو معاہدوں میں، جو باب عالی اور ہنگری کے مابین ۲۰ اگست ۱۵۰۳ء (دیکھیے J. v. Hammer : *G. O. R.*، ۲ : ۳۳۱ ببعد اور متن، بر ص ٦۱۸ : Rwez) اور یکم اپریل ۱۵۱۹ء کو (دیکھیے Theiner : *Monumenta Hungarica*، ۲ : ٦۲۴ Kusly بجاے Russy) طے پائے، نیز مرکاتور Mercator کے ۱۵۸۴ء کے نقشے میں اس لفظ کی بلغاروی صورت اب بھی موجود ہے ۔ اس شہر کو ضرور سولھویں صدی ہی میں بہت کافی خوشحالی حاصل ہو چکی ہوگی ۔ ترکی عہد حکومت میں اس نے بہت سرعت کے ساتھ ترقی کی اور وہ بہت جلد ڈینیوبی بلغاریا میں تجارتی، صنعتی، فوجی اور رسل و رسائل کا اہم مرکز بن گیا اور نیقوبولی Nicopolis اور سلستره Silistria کے قلعہ بند شہروں سے بڑھ کر اس کی اہمیت بڑھ گئی، جنھیں ترکوں کے تسلط کے آغاز میں بہت نمایاں حیثیت حاصل تھی (دیکھیے A. Isirkov : *Bulgarien land und Leute*، لائپزگ ۱۹۱۶ء، ۲ : ۱۰۲ ببعد) ۔ تھوڑا ہی عرصہ پیشتر عثمانی میر عمارت سنان [رک بآن] نے وزیر اعظم رستم پاشا کے لیے ایک مسجد تعمیر کی، جس کی سترھویں صدی میں بھی تعریف و توصیف ہوتی تھی ۔ غالب قیاس یہ ہے کہ وہ لب دریا شمالی سمت میں بنی تھی ۔ آبادی اور مساجد کی تعداد کے متعلق اختلاف ہے ۔ ایک زمانے میں یہاں مساجد کی تعداد بڑی تھی ۔ [بعض روایتوں میں دس اور بعض میں تیس تک مساجد کا ذکر آیا ہے] .

دریاے ڈینیوب کی سیاحت کرنے والوں کی تحریروں میں روسچق کا برابر ذکر آتا ہے ۔

اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی کے نصف اول میں اس شہر سے متعلق جس قدر حوالے ملتے ھیں، وہ بالعموم ایک سے ھیں - معلوم ھوتا ھے وھاں کے باشندے ھر زمانے میں اون، کپاس، ریشم، چمڑے اور تمباکو کا بہت زیادہ کاروبار کرتے رھے ھیں - اس تجارت کا معتدبہ حصہ زمانۂ ماقبل میں رغوسی سوداگروں کے ھاتھ میں تھا، جن کی وھاں ۱۶۷۳ء سے ۱۷۵۵ء تک ایک بستی آباد رھی - ۱۹۲۷ء میں انگریز پادری آر - والش R. Walsh نے شہر کی آبادی کا اندازہ اٹھارہ سے بیس ھزار نفوس تک لگایا تھا - ترکی قلعوں کے طرز پر اس شہر کے تین طرف فصیل تھی؛ اس کے گلی کوچے معمولاً دریاے ڈینیوب کی طرف سلامی دار ڈھلانوں پر آباد تھے اور شہر کا یہی حصہ جزوًا بلا فصیل کے تھا - ترک، یونانی، بلغاروی اور ارمن یہاں تقریبًا سات ھزار گھروں میں رھتے تھے اور ترکیہ کے ساتھ ان کی تجارت زوروں پر تھی - ایک اھم سرحدی قلعہ ھونے کی حیثیت سے روسچق کو گزشتہ صدیوں میں بارھا مصیبتیں جھیلنی پڑیں - محاصروں، آتش زدگیوں اور گولہ باریوں کی وجہ سے (جن میں آخری گولہ باری اھل رومانیا کے ھاتھوں پہلی عالمگیر جنگ میں ۲۸ اگست ۱۹۱۶ء کو ھوئی) شہر کی ھیئت مسلسل بدلتی چلی گئی - باقاعدہ کوچے اور جگہ جگہ کھلے چوک بن جانے کے باعث اس شہر کی مشرقی وضع اب بالکل باقی نہیں رھی - ترکی عہد میں روسچق ایک سنجاق بے (یعنی حاکم ضلع) کا صدر مقام تھا - کسی زمانے میں یہاں ایک پاشا (یا والی) رھا کرتا تھا (۱۸۴۰ء کے قریب، جبکہ بلغاریا تین پاشالقوں میں منقسم تھا : روسچق، ودین Vidin اور سلسترہ (Silistria)، یہاں تک کہ ۱۸۶۴ء میں ڈینیوب یا طونہ کی نئی ولایت کا بھی صدر مقام بن گیا -

ولایت طونہ میں روسچق، وارنہ Varna، ودین Vidin، طولجی Tulca، طرنوی، صوفیہ Sofia، نیش [اور شمنی] کے اضلاع شامل تھے - انھیں ترکی میں "لِوا" کا نام دیا گیا تھا - یہ ولایت داعی اصلاح مدحت پاشا [رک بآن] نے سلسترہ، ودین اور نیش Niš کی ایالتوں کو ملا کر قائم کی اور خود ھی اس کا نظم و نسق سنبھالا - یہاں ایک خاص مطبع بھی قائم کیا گیا، جہاں سے ایک اخبار کے علاوہ ایک 'سال نامہ' (طونہ ولایتی سالنامہ سی) بھی شائع ھوتا تھا، جس سے انتظامی تدابیر کی کیفیت بخوبی معلوم ھو جاتی ھے - ۱۸۱۱ اور ۱۸۲۸ء کی روسی ترکی جنگوں کی تباھیوں کے بعد روسچق کو ایک گورنر (والی) کی جاے قیام بن جانے سے تازہ فروغ حاصل ھوا . . . روسچق میں مساجد کی تعداد کے بارے میں سیاحوں کے بیان بہت مختلف ھیں (۱۸۴۰ء میں F. Hackländer نے انتیس لکھی ھے اور ۱۸۵۶ء میں C. W. Wutzer نے صرف سولہ) - واقعہ یہ ھے کہ بہت سی مساجد لڑائیوں میں شہید ھو گئیں - ۱۹۳۵ء میں انیس جامع مسجدیں، نو چھوٹی مساجد اور ایک شاذلی درویشوں کی خانقاہ تھی، جس کی بنا ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء میں ڈالی گئی - ۴ جولائی ۱۸۱۱ء میں روسچق کے آس پاس جو بڑی لڑائی ھوئی اس میں وزیر اعظم احمد شاہ کے زیر قیادت ترکوں کو فتح نصیب ھوئی - بہر حال اسی اثنا میں روسیوں نے Kutusov کی قیادت میں قلعے کے دمدمے اڑا دیے اور تمام شہر کو آگ لگا کر خود ڈینیوب کے پار چلے گئے، لیکن ۱۸۷۷ - ۱۸۷۸ء کے محاربۂ روس و ترکیہ میں ۲۱ فروری ۱۸۷۸ء کو طویل محاصرے کے بعد ترکوں کو شہر اور قلعہ روسیوں کے حوالے کر دینا پڑا - یہاں ترکوں کا سر لشکر قیصرلی احمد پاشا تھا -

اس کے استحکامات، جو آخری مرتبہ ۱۸۷۷ء میں از سر نو تعمیر کیے گئے تھے، ۱۸۸۱ء میں پھر زمین کے برابر کر دیے گئے ۔ اس تاریخ سے شہر برابر بلغارویوں کے قبضہ میں چلا آرہا ہے ۔

روسچق وزیر اعظم چلبی زادہ شریف حسن پاشا [رک بآن] (م ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء)، کاتب امانی چلبی (م ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء، بروے J. v. Hammer : *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*، ۳ : ۸۳) اور مشہور عثمانی مصنف احمد شریف حسن مدحت بے (۱۸۴۱ تا ۱۹۱۲ء) کا مولد ہے (دیکھیے F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۳۸۹ ببعد) ۔

مآخذ : متن کے حوالوں کے علاوہ : (۱) Carsten Niebuhr : *Reisebeschreibung nach Arabien*، ہیمبرگ ۱۸۳۷ء، ۳ : ۱۷۴؛ (۲) Michael J. Quin : *A Steam Voyage down the Danube*، بار سوم، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱۸۱ ببعد؛ (۳) وہی مصنف : *Voyage sur le Danube de Pest á Routchouk (sic !), Par navire á vapeur*، پیرس ۱۸۳۶ء، ۱ : ۲۷۶ ببعد ؛ [مزید مآخذ کے لیے دیکھیے (۴) زآ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادّہ] .

(Franz Babinger)

* **رَسّ ، بنو :** (Rassids)، ایک حکمران خاندان کا نام ۔ زیدی مؤرّخین، دیلم [رک بآن] اور یمن [رک بآن] کے اماموں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کرتے۔ اس مادّے میں صرف یمن کے اماموں سے بحث کی گئی ہے ۔ زیدی مؤرخین بعض ادوار کا حال تو بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور جن مصنفین کو بعض دوسرے کوائف سے دلچسپی ہے ان کے یہاں بعض ادوار کا ذکر محض اتفاقی طور پر آ جاتا ہے، اس لیے تفصیلات اکثر غیر یقینی ہوتی ہیں اور یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ آیا بعض فرمانرواؤں نے امام ہونے کا دعوی کیا بھی تھا یا نہیں ۔ بنو رس کا نام مکۂ معظمہ کے قریب واقع ایک جائداد "الرّس" سے ماخوذ تھا ۔ یہ جائداد امام اول کے دادا القاسم الرّسی کی ملکیت تھی جو حضرت حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے تھے ۔ ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں یحیٰی، المعروف بہ الہادی الی الحق، حجاز سے یمن میں داخل ہوے اور صنعا [رک بآن] کے قریب تک بڑھ آئے، مگر اس ملک کو فتح نہ کر سکے اور انھیں پسپا ہونا پڑا ۔ کچھ عرصے بعد انہیں پھر بلایا گیا اور ۲۸۴ھ میں انھوں نے صعدہ [رک بآن] پر قبضہ کرکے نجران [رک بآن] بھی فتح کر لیا، لیکن ان اضلاع پر ان کا تسلط پوری طرح قائم نہ ہوا اور وہاں مسلسل لڑائی ہوتی رہی ۔ انھوں نے صنعا پر ایک سے زیادہ مرتبہ قبضہ کیا ۔ ۲۹۰ھ میں ان کا بیٹا صنعا میں قید رہا ۔ پھر یمن میں قرامطہ [رک بآن] آئے ۔ انھوں نے ۲۹۳ھ میں صنعا کو مسخّر کیا اور دوسرے قصبات فتح کرنے کے علاوہ صنعا پر بھی تین سال تک قابض رہے ۔ امام موصوف نے انھیں صنعا سے نکالنے میں تو کامیابی کے ساتھ اہل صنعا کی مدد کی، مگر اس شہر پر خود قبضہ نہ کر سکے ۔ انھوں نے ۲۹۸ھ/۹۱۰ - ۹۱۱ء میں وفات پائی ۔ ان کی زندگی میں یمن میں عبّاسی والی مقرر ہوتے رہے اور ان کی فوجیں وہاں مقیم رہیں ۔ یحیٰی نے قرامطہ سے ستّر جنگیں کیں ۔ وہ اس قدر طاقتور نہ تھے کہ کسی سکّے کا نقش انگیزی سے رگڑ کر مٹا سکتے تھے۔ وہ مسلکًا حنفی تھے اور ایک ایسی اسلامی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے جس میں مجاہدین قرآن مجید کے احکام کے مطابق مال غنیمت آپس میں تقسیم کیا کریں ۔ انھوں نے کوشش کی کہ نجران کے ذمّیوں [رک بہ ذمّی] کو اپنی وہ زمینیں، جو انھوں نے اسلام کی فرمانروائی

کے دوران میں خریدی تھیں، بیچنے پر آمادہ کر لے۔ یحیٰی کو صرف پیداوار کا نواں حصّہ بطور محصول عائد کرنے پر قناعت کرنی پڑی ۔

یحیٰی کے انتقال پر اس کے بیٹے محمد کے ہاتھ پر فوراً بیعت کی گئی، جس نے صعدا کو اپنا پایۂ تخت بنا رکھا تھا اور نجران، ھمدان [رک بآن] اور خولان پر حکومت کرتا تھا ۔ وہ ۳۰۱ھ میں تخت سے دست بردار ھوگیا اور اس کا بھائی احمد اس کا جانشین ھوا، جو مختلف سرداروں اور قرامطہ سے پیہم بر سر پیکار رھا ۔ ۳۲۲ھ/۹۳۴ء میں اس نے بنو یعفر کے ھاتھوں شکست کھائی ۔ اس کے بعد وہ فوت ھوگیا ۔ اس موقع پر فاتحین چار ماہ تک صعدا پر قابض رھے ۔ اس کے ایک بیٹے حسن نے امام ھونے کا دعوٰی کیا، مگر لوگوں نے اس کے دوسرے بیٹے قاسم المختار کے ھاتھ پر بیعت کرلی ۔ اس طرح نزاع اٹھ کھڑی ھوئی اور بالآخر یہ دونوں بھائی معزول کر دیے گئے؛ تاھم القاسم نے ۳۴۵ھ/۹۵۶ء میں صنعا کو مسخّر کر لیا، لیکن اسی سال کے خاتمے سے پہلے اسے مار ڈالا گیا ۔ حسن پہلے ھی فوت ھو چکا تھا۔ اس کے بعد جو فتنے برپا ھوے ان میں یوسف الداعی صنعا کا فرمانروا برقرار رھا، یہاں تک کہ اسے شمال کے ایک نووارد شخص نے نکال باھر کیا ۔ ۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں یمن میں القاسم المنصور کے لیے پروپیگنڈا ھوا اور عوام کے نمائندوں نے بیشہ [رک بآن] میں اس سے ملاقات کی ۔ چنانچہ القاسم نے قبیلہ خثعم کی مدد سے صعدا میں اپنا اقتدار قائم کیا اور صنعا بھی حاصل کر لیا ۔ کحلان اور مخلاف جعفر میں نماز جمعہ کا خطبہ اس کے نام سے پڑھا جاتا تھا، اس نے ۳۹۳ھ میں وفات پائی ۔ اس کے بیٹے نے الںھان سے صعدا اور صنعا کے علاقوں تک حکومت کی، تا آنکہ وہ ۴۰۴ھ میں قتل کر دیا گیا ۔ بعض کا عقیدہ تھا

کہ وہ مرا نہیں بلکہ وہ امام مہدی ھے (جو پھر ظاھر ھوگا) ۔ ایک اور روایت سے معلوم ھوتا ھے کہ اس نے خود ھی اپنے متعلق یہ دعوٰی کیا تھا ۔ یہاں تک تو یمن کے حکمرانوں کو اماموں کا سلسلہ قرار دینے میں کوئی ھرج نہیں، لیکن اس کے بعد ان پر اس نام کا اطلاق نہیں ھوتا ۔ فوج کی تعداد ایک ھزار سوار اور تین ھزار پیادہ تھی ۔ دوسرا امام حجاز سے آیا اور اسے کچھ کامیابی ھوئی ۔ اس کے فوت ھونے سے پہلے باھر کا ایک شخص ابو الفتح ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ - ۱۰۳۹ء میں دیلم سے آیا اس نے صعدا اور دوسرے مقامات فتح کر لیے اور بالآخر صلیحی [رک بآن] سلطان سے لڑتا ھوا مارا گیا ۔ کہا جاتا ھے کہ ابو طالب یحیٰی (م ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء) امام دیلم کو شمالی یمن میں بھی امام تسلیم کر لیا گیا، جہاں اس نے اپنی طرف سے والی مقرر کیا ۔ احمد بن سلیمان کی فرمانروائی کا اعلان ۵۳۲ھ میں ھوا اور اس نے صعدا، نجران اور جوف [رک بآن] پر حکومت کی ۔ ۵۴۵ھ میں ایک بہت بڑا اجتماع ھوا، جس میں آٹھ دن متواتر یہ جاننے کے لیے اس سے سوال و جواب کیے گئے کہ آیا وہ امام بننے کے لیے موزوں بھی ھے یا نہیں ۔ قبائل مذحج [رک بآن] اور بکیل (رک بہ حاشد) کے ساتھ دینے کی وجہ سے اس نے ھمدانی سلطان سے صنعا لے لیا اور اسے دوسرے طریقے سے شکست دی ۔ وہ کچھ دن زبید [رک بآن] پر بھی قابض رھا اور خیبر [رک بآن] اور ینبع [رک بآن] میں جمعہ کے خطبے اس کے نام سے پڑھے گئے ۔ اس نے قرامطہ کے ساتھ بڑی کامیابی کے ساتھ جنگیں لڑیں۔ بڑھاپے میں اس کی بینائی جواب دے گئی اور فلیتہ بن قاسم نے اسے قید کر لیا ۔ یہ بات سب کو ناگوار گزری، یہاں تک کہ قرامطہ نے بھی اسے اچھی نظر سے نہ دیکھا ۔ پھر اسے رھائی ملی اور

وہ ۵۶٦ھ/۱۱۷۰ - ۱۱۷۱ء میں انتقال کر گیا - عبداللہ بن حمزہ نے ۵۹۳ھ/۱۱۹٦ - ۱۱۹۷ء میں امام کی حیثیت سے استحکام حاصل کر لیا اور لوگوں نے ایک سال بعد آزمائش کر کے اس کے ہاتھ پر بیعت کی (حمزی شرفا نے اپنی نسبت اس کے باپ سے حاصل کی ہے)؛ اسی حمزہ کی نسبت سے وہ حمزی کہلائے - وہ کچھ عرصے کے لیے صنعا پر قابض رہا، لیکن اسے ایوبی سلطان کے مقابلے میں پسپائی اختیار کرنی پڑی [رک بہ ایوبیہ] - اس نے شمال میں اپنے اقتدار کو مستحکم کیا اور خیبر اور ینبع سے محاصل وصول کیے - ایک مصنف یمن میں بغداد کی افواج کے موجود ہونے کا ذکر کرتا ہے - معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض اتنی سی بات کی مبالغہ آمیز صورت ہے کہ مطرفیہ نے خلیفہ سے مدد کی درخواست کی تھی - ٦۱۱ھ/ ۱۲۱۴ء میں اس نے صنعا اور ذمار [رک بآن] پر قبضہ کیا اور لاحج پر چڑھائی کی - آخر اسے صنعا سے ہاتھ اٹھانا پڑا کیونکہ اس کے سپاہی لڑائی سے اکتا گئے تھے- کہا جاتا ہے اس نے گیلان [رک بآن] اور دیلم [رک بآن] پر اپنے داعیوں کے ذریعے حکومت کی - ٦۱۴ھ میں اس نے وفات پائی - اس کے بعد دو سو برس کے دوران میں ائمہ کی تاریخ کے لیے رک بہ الرسولیة.

طاہریوں کی حکومت کے آغاز میں صنعا میں ایک امام نے ان سے جنگ کی، لیکن شکست کھائی اور جب راہ فرار اختیار کی تو بعض شہریوں نے اسے پکڑ کر مطہر نام ایک اور امام کے حوالے کر دیا - طاہری صنعا پر قابض ہو گئے اور امام کے ایک بیٹے کو شہروں اور قلعوں کا والی بنا دیا - ۸٦۹ھ/ [۱۴٦۴-۱۴٦۵ء] میں امام محمد بن الناصر نے صنعا پر دوبارہ قبضہ کیا اور اس کے ایک سال بعد الملک الظافر طاہری اسی جگہ قتل ہوا - یحیی شرف الدین کا مختصر عہد ۹۱۲ھ/۱۵۰٦ - ۱۵۰۷ء میں شروع ہوا - کچھ عرصے بعد اس نے طاہریوں کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے مکران سے مصری فوجیں طلب کیں - انھوں نے تعز [رک بآن] اور صنعا کو مسخر کر لیا، مگر ترکوں کے مصر فتح کر لینے کی خبر پاکر ان کے دل ٹوٹ گئے، لہٰذا یہ فوجیں جلد ہی صنعا سے نکال دی گئیں - طاہریوں اور شورہ پشت امرا کی مزاحمت کے علی الرغم امام نے بہت سے کوہستانی علاقے، یہاں تک کہ جازان اور ابو عریش [رک بآن] بھی فتح کر لیے، لیکن وہ عدن [رک بآن] اور زبید [رک بآن] پر قبضہ کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا - ترکوں نے امام اور اس کے بیٹوں کے باہمی نزاعات کی وجہ سے قوت حاصل کرکے جلد ہی جازان، تعز اور صنعا پر قبضہ کر لیا - قرامطہ، یعنی اسمٰعیلیہ ہنوز خطرناک دشمن تھے - ان کی کتابوں سے لدے ہوے گیارہ اونٹ پکڑے گئے - امام کے چیدہ چیدہ پیرووں نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا تاکہ عوام کو ان خطرات سے آگاہ کر سکیں جو ان میں پائے جاتے تھے - ۹۵۳ھ/۱۵۴٦ - ۱۵۴۷ء میں امام نے اپنا ملک اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا - ان میں سے ایک بیٹا، جس کا نام المطہر تھا، ترکوں کا مطیع ہو گیا تھا، لیکن ۹۷۴ھ میں اس نے ترکوں کے خلاف ایک بغاوت کی قیادت کی، جو شروع میں کامیاب رہی - اس واقعہ نے ترکوں میں باقاعدہ ملک‌گیری کا خیال پیدا کر دیا - انھوں نے المطہر کو شکست دی اور اسے اس شرط پر صعدا میں خانہ نشین ہو جانے کی اجازت دے دی کہ ایک محافظ ترکی فوج اس کے ساتھ رہے گی - اس کے بعد کسی اور خاندان کے ایک امام نے سر اٹھایا اور برابر سات برس برقرار رہا تا آنکہ ترکوں نے اسے قید کر لیا - ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰ء میں ملک گیری کی یہ مہم پایۂ تکمیل

کو پہنچی - ۱۰۰۶ھ میں القاسم نے، جو موجودہ امام کا بزرگ تھا، اپنے امام ہونے کا اعلان کیا - اس کے بیٹے نے زندگی کے مختلف نشیب و فراز دیکھنے کے بعد بالآخر ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵ - ۱۶۳۶ء میں ترکوں کو نکال باہر کیا اور اس وقت سے یہی خاندان یمن کا حکمران چلا آ رہا ہے - جب کبھی جانشینی کے سوال پر تنازع پیدا ہوا تو کبھی بحث و استدلال سے تصفیہ کر لیا گیا اور کبھی بزور شمشیر - بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ کسی نا اہل امام کو معزول کر دیا گیا اور بعض اوقات کسی کہن سال امام کو برطرف کر کے اس کے بیٹے کو تخت پر بٹھا دیا گیا - ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷ء کے قریب ابو عریش یمن سے کٹ گیا اور ۱۲۱۹ھ/۱۸۰۴ء میں عسیر بھی آزاد ہوگیا - اس کے بعد کے ائمہ کی تاریخ کے لیے رک به یمن - [نجد و حجاز کے سعودی سلاطین] نے امام کے اقتدار کو ان کے نام کے محدود مفہوم کے پیش نظر صرف یمن کے لیے مخصوص کر دیا ہے؛ عسیر نجد کے زیر اثر ہے - یمن کے متعدد ائمہ نے مذہبی موضوعات پر بڑی محنت سے کتابیں تصنیف کی ہیں .

مآخذ : (۱) C. van Arendouk : De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen، لائڈن ۱۹۱۹ء؛ (۲) F. Wüstenfeld : Yemen in XI. Jahrhundert، ۱۸۸۴ء؛ (۳) N E، ۴ : ۴۱۲ تا ۵۳۷؛ (۴) A. Rutgers : Historia Yemanae sub Hasano Pasha، لائڈن ۱۸۳۸ء؛ (۵) C. Neibuhr : Reisebeschreibung، ۱۷۷۴ء؛ (۶) A. S. Tritton : Rise of the Imams of Sana، ۱۹۲۵ء؛ (۷) H. F. Jacob : Kings of Arabia، ۱۹۲۳ء؛ (۸) H. C. Kay : Omarah's History of Yaman، ۱۸۹۲ء؛ (۹) Admiralty Handbook of Arabia؛ (۱۰) H. Nützel : Münzen der Rasuliden، ۱۸۹۱ء - غیر مطبوعہ تصنیفات کے لیے دیکھیے van Arendouk، Kay و Tritlon، نیز دیکھیے مآخذ مندرجہ متن .

(A. S. Tritton)

⊗ **رسم :** رک به تصویر .

⊗ **رسوا، مرزا :** مرزا محمد ہادی نام، مرزا تخلص؛ ناول نگاری میں مرزا رسوا کا نام اختیار کیا؛ اردو کے نامور ادیب اور شاعر - ان کے بزرگ اواخر عہد مغلیہ میں مازندران سے بر صغیر پاک و ہند میں آئے اور پہلے دہلی، پھر لکھنؤ کے درباروں سے وابستہ ہو گئے - ۱۸۵۷ء میں مرزا محمد ہادی لکھنؤ میں پیدا ہوے - انھوں نے فارسی، حساب، اقلیدس، نجوم اور ہیئت کی تعلیم اپنے والد مرزا محمد تقی سے حاصل کی (جنھیں ریاضی کا بہت ذوق تھا؛ چنانچہ ان کی ایک تصنیف لوگارثم Logarithm کے چند اجزا اب بھی ملتے ہیں)؛ منطق کمال الدین سے، طب غلام حسین کنتوری سے اور خطّاطی حیدر بخش خوشنویس سے سیکھی - پھر رڑکی کے انجینئرنگ کالج سے اوورسیر ہوے اور آگے چل کر پنجاب یونیورسٹی سے بی - اے کی ڈگری بھی حاصل کر لی - شعر و سخن میں وہ مرزا دبیر کے شاگرد ہوے اور ان کی وفات کے بعد مرزا اوج سے اصلاح لیتے رہے .

شروع شروع میں مرزا رسوا کوئٹے میں اوورسیر مقرر ہوے تھے - یہاں انھیں فن کیمیا کا ایسا شوق پیدا ہوا کہ مستعفی ہوکر گھر آ گئے اور اپنے تجربات میں منہمک ہو گئے - معاشی مشکلات سے تنگ آ کر انھوں نے ایک مقامی سکول میں ملازمت اختیار کر لی - کچھ عرصے کے لیے وہ آئزبیلا تھوبرن کالج میں بھی پڑھاتے رہے - اسی زمانے میں وہ علم نجوم کی طرف متوجہ ہوے اور کالج کی ملازمت چھوڑ کر اسی کے ہو رہے اور گزر اوقات کے لیے مختلف ناشرین کے لیے معاوضے

پر ناول لکھتے یا ترجمہ کرتے رہے - ۱۹۰۲ء میں مرزا نے علم مذہب کا ایک ہفت روزہ الحکم نکالا، جو ۱۹۰۷ء تک جاری رہا - اسی دور میں انھوں نے اردو شارٹ ہینڈ ایجاد کیا اور مولانا ابوالکلام آزاد کی فرمائش پر اردو ٹائپ کی مشین تیار کی - اس دوران میں علم ہیئت کا شوق پھر بیدار ہوگیا- دو سال کی شب و روز محنت کے بعد انھوں نے زیج میرزائی تیار کی، جسے بڑی شہرت ملی- ۱۹۲۱ء میں دارالترجمہ، حیدر آباد (دکن)، میں ملازم ہوکر چلے گئے، جہاں وہ دس برس تک رہے اور کئی بلند پایہ کتابیں ترجمہ کیں، جو جامعۂ عثمانیہ کے نصاب میں شامل ہوئیں - انھوں نے ۲۱ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو وفات پائی۔

مرزا محمد ھادی رسوا حصول علم کے بڑے شوقین تھے - جو علم حاصل کرنا چاھتے، اس کا انھیں سودا ھو جاتا اور وہ جی جان سے اس کے پیچھے پڑ جاتے - علم و ادب اور شعر و شاعری کے ساتھ تحقیق و تدقیق کا ذوق ان کی گھٹی میں پڑا تھا - سائنس و فلسفہ میں علمی و عملی اعتبار سے کمال حاصل کر لیا تھا - انھوں نے بہت سے آلات سائنس اور اسطرلاب تیار کیے اور اپنے گھر میں ایک رصدگاہ بھی بنا لی تھی - موسیقی میں بھی انھوں نے مہارت بہم پہنچا لی تھی، چنانچہ مولانا ابو الکلام آزاد نے معارف النغمات میں ان سے مدد لی تھی - مرزا نے موسیقی میں علامات تحریر (notations) بھی ایجاد کیے تھے - ان کی تمام زندگی تصنیف و تالیف میں گزری - ناولوں کے علاوہ انھوں نے فلسفہ، سائنس، ہیئت، نجوم وغیرہ پر بہت کچھ لکھا - بعض کتابیں شائع ھو گئیں، لیکن زیادہ‌تر ان کی فطری لاپروائی کی نذر ھو گئیں۔

تصانیف : (۱) مثنوی بہار ہند ؛ (۲) مثنوی لذت فنا ؛ (۳) مثنوی نو بہار ؛ (۴) طلسم اسرار ؛ (۵) طلسمات ؛ (۶) مرقع لیلی مجنوں ؛ (۷) شگوفۂ بلاغت - تراجم میں (۸) معذرت سقراط ؛ (۹) کرائیطو ؛ (۱۰) فیدو ؛ (۱۱) سوفسطائی ؛ (۱۲) مینو ؛ (۱۳) برمانیدس اور (۱۴) غورجیاس کا نام لیا جا سکتا ھے - علاوہ ازیں انھوں نے حسب ذیل کتابیں بھی لکھیں : (۱۵) کتاب نصوص الحکم ؛ (۱۶) ابطال ریفارم ؛ (۱۷) منطق استقرائی ؛ (۱۸) جوزف آف لامک ؛ (۱۹) کتاب الاخلاق ارسطو ؛ (۲۰) رسالہ در توحید و اثبات واجب الوجود ؛ (۲۱) رسالہ در اصول مناظرہ ؛ (۲۲) مصطلحات کیمیا ؛ (۲۳) رسالہ در اعمال اسطرلاب - ان میں سے بیشتر کتابیں غیر مطبوعہ رھیں - مذھبی تصانیف میں : (۲۴) تحفة السنّیة (جس کی پندرہ جلدیں مدرسة الواعظین، لکھنؤ کے کتاب‌خانے میں محفوظ ھیں) اور (۲۵) الحکم و الاشراق میں مطبوعہ بہت سے مضامین قابل ذکر ھیں - دارالترجمہ، حیدر آباد (دکن)، سے ان کی مندرجۂ ذیل کتابیں شائع ھوئیں : (۲۶) مفتاح المنطق (*An Introduction to Logic* : H. W. B. Toseph)، ۲ حصے ؛ (۲۷) معاشرتی نفسیات (William Mcdougal: *An Introduction to Social Psychology*) ؛ (۲۸) مبادی علم نفس (G. F. Stout: *The Groundwork of Psychology*) ؛ (۲۹) فلسفۂ اسلام (T. J. De boer: *The History of Philosophy in Islam*) ؛ (۳۰) فلسفۂ مذھب (H. Hoffding: *The Philosophy of Religion*) ؛ (۳۱) مفتاح الفلسفہ (O. Kulpe: *An Introduction to Philosophy*) ؛ (۳۲) کتاب اخلاق نقوماجس (*The Nicomachean Ethics by Aristotle*) ؛ (۳۳) فیدرس، لائسیس اور بروطاغورس (*The Phaedeus, Lysis and Protagoras* : Plato)؛ (۳۴) جمہوریۂ افلاطون (*The Republic* : Plato) - مزید برآن مندرجہ ذیل ناول ان کی یادگار ھیں :

(۳۵) افشاے راز ؛ (۳۶) ذات شریف ؛ (۳۷) اختری بیگم ؛ (۳۸) امراؤ جان ادا ؛ (۳۹) شریف زادہ ؛ (۴۰) خونی شہزادہ ؛ (۴۱) بہرام کی رہائی؛ (۴۲) خونی جورو (ترجمہ) وغیرہ .

مرزا بہت اچھے شاعر تھے، لیکن انھوں نے اپنی شاعری کو کسب معاش کا ذریعہ نہیں بنایا اور نہ اپنے کلام کی حفاظت کی، اسی لیے اس کا بڑا حصہ برباد ہو گیا - انھوں نے فلسفہ و ہیئت کی بعض کتابوں کو منظوم بھی کیا اور ایک منظوم ڈراما مرقع لیلی مجنوں لکھا ۔ وہ دبستان دہلی سے متأثر تھے اور ان پر غالب کا رنگ غالب تھا، جن کی بعض غزلوں پر انھوں نے غزلیں بھی کہیں - ان کی یہ کوشش رہی کہ لکھنؤ کی روایتی شاعری کا رنگ بدل کر تازہ تخیل، نئی بندش اور جدت آفرینی سے غزل کو سنوارا جائے، چنانچہ مرزا ہادی عزیز نے انھیں مجدّدِ غزل تسلیم کیا ہے - ان کی مثنویات اور نظموں میں انگریزی شاعری کا رنگ جھلکتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حالی اور آزاد کے لگائے ہوے پودے کی قلم لکھنؤ کی سر زمین میں انھیں نے لگائی - رسالہ معیار میں مرزا نے "مراسلہ" کے عنوان سے مسلسل مضامین لکھے، جن میں انھوں نے فلسفۂ شعر پر طویل بحثیں کیں، جدید استعارے اور نئی تشبیہیں وضع کرنے کے طریقے بتائے اور ثابت کیا کہ اگر شاعر اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالے اور کتاب فطرت کا مطالعہ کرے تو اسے ہزاروں نئے مضامین مل سکتے ہیں اور شاعری میں جمود ختم ہو سکتا ہے .

ناولوں میں ان کا صرف ایک طبع‌زاد ناول صحیح معنوں میں نوک پلک سے درست ہے - افشاے راز اور اختری بیگم نامکمل ہیں ؛ ذات شریف ایک سرسری چیز ہے ؛ شریف زادہ بہت خشک ہے ؛ ہاں 'امراؤ جان ادا' کو انھوں نے جی لگا کر لکھا اور یہ مجموعی حیثیت سے ایک شاہکار ہے - یہ اردو کا پہلا ناول ہے جو ناول کی تکنیک پر پورا اترتا ہے - اس میں انھوں نے صبح و شام پیش آنے والے صاف اور سادہ واقعات روزمرہ کی ستھری اور نکھری بول چال میں بیان کیے ہیں، اپنے زمانے کے مسلمانوں کی معاشرت کے ہوبہو نقشے کھینچے ہیں اور مختلف کرداروں کی ایسی اچھی تصویر کشی کی ہے کہ کہیں آورد یا مبالغہ نظر نہیں آتا - ان کے ناول لکھنؤ کے زوال پذیر تمدن کے خاکے ہیں، لیکن ان میں تعمیر کے پہلو جگہ جگہ نمایاں ہیں اور اس فن کاری کے ساتھ کہ وہ کسی موقع پر واعظ یا مبلغ نہیں بنتے .

مآخذ : (۱) مرزا ہادی عزیز لکھنؤی : مرزا رسوا کے حالات زندگی، در زمانہ (کانپور)، جنوری ۱۹۳۳ء؛ (۲) وہی مصنف : مرزا رسوا کی شاعری، در زمانہ، مارچ ۱۹۳۳ء ؛ (۳) وہی مصنف : مرزا رسوا کی مثنویات، در زمانہ، اپریل ۱۹۳۳ء ؛ (۴) وہی مصنف : مرزا رسوا کی نثر، در زمانہ، مئی تا جولائی ۱۹۳۳ء ؛ (۵) حکیم ممتاز حسین عثمانی : سیرت مرزا، در الناظر (لکھنؤ)، اگست ۱۹۳۳ء؛ (۶) اکبر علی اکبر آبادی : امراؤ جان ادا، در ادیب، اگست ۱۸۹۹ء، ص ۳۲۲ ؛ (۷) عبدالماجد دریابادی : مرزا رسوا کے قصے، در ہندوستانی (الہ آباد)، اکتوبر ۱۹۳۲ء ؛ (۸) شیخ ممتاز حسین جونپوری : مرزا رسوا کی بیاض، در سرفراز (لکھنؤ)، جولائی ۱۹۵۸ء ؛ (۹) ابو الکلام آزاد : غبار خاطر، مطبوعہ مکتبۂ جدید لاہور، ص ۲۷۳ ؛ (۱۰) سکسینہ (مترجمۂ مرزا محمد عسکری) : تاریخ ادب اردو، حصۂ نثر، ص ۱۳۵؛ (۱۱) علی عباس حسینی : ناول کی تاریخ اور تنقید، لاہور ۱۹۶۳ء، ص ۳۵۳ ببعد ؛ (۱۲) فہرست مطبوعات سر رشتۂ تالیف و ترجمہ، جامعۂ عثمانیہ، حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۸ء .

(میمونہ انصاری [بہ تلخیص و ترمیم از ادارہ])

⊗ **رَسُوْل** (ع ؛ جمع : رُسُل) ؛ لغوی معنی : جو اپنے بھیجنے والے کے احوال و واقعات کی مطابقت

کرے (اَلَّذِیْ یَتَابِعُ اَخْبَارَ الَّذِیْ بَعَثَهٗ ؛ قبّ لسان العرب، مادہ رسل)؛ عام استعمال میں یہ لفظ قاصد، ایلچی یا پیغام لانے والے کے لیے بولا جاتا ہے؛ شریعت اسلامی کی اصطلاح میں رسول سے مراد اللہ کا وہ برگزیدہ بندہ ہے جسے اللہ تعالیٰ انسانوں تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے مبعوث فرماتا ہے؛ قرآن مجید نے رسالت کا بہت واضح، مفہوم پیش کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم، مادہ رسل؛ فی ظلال القرآن، ۳ : ۲ ببعد؛ روح المعانی، ۳ : ۱ ببعد؛ تھانوی، ص ۵۸۴ ببعد)، مثلاً فرمایا گیا کہ رسول منتخب کرنا اللہ عزوجل کا اپنا کام ہے (۲۲[الحج] : ۷۵) کیونکہ وہی بہتر جانتا ہے کہ منصب رسالت کہاں اور کسے سونپا جائے (۶ [الانعام] : ۱۲۴)۔ اللہ تعالیٰ اتمام حجت کے لیے رسول بنا کر بھیجتا ہے تاکہ وہ لوگوں کو ڈرانے اور خوشخبری دینے کا فریضہ انجام دیں (۴ [النساء] : ۱۶۵)۔ اللہ تعالیٰ نے ہر قریے اور ہر قصبے میں اپنا رسول بھیجا، مگر ہر امت میں سے بعض نے اپنے رسول کو ضرور جھٹلایا (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸۴) اور ان جھٹلانے والوں میں ہمیشہ اہل ثروت پیش پیش رہے (۳۴[سبا]:۳۴)۔ رسول سب کے سب انسان تھے اور انسانوں کے طرح کھاتے پیتے تھے؛ (۲۵ [الفرقان] : ۲۱)؛ سب واضح دلائل لے کر آئے (۳۰ [الروم] : ۴۷)؛ سب کا پیغام ایک ہوتا تھا کہ 'لاَ اِلٰهَ اِلاَّ اللهُ' یعنی اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں (۲۱ [الانبیاء] : ۲۵)۔ ان رسولوں میں سے بعض کو بعض پر فضیلت حاصل تھی (۲[البقرۃ] ۲۵۳)۔ تمام رسولوں کو یہی حکم تھا کہ وہ پاکیزہ چیزیں کھائیں اور اعمال صالحہ پر کاربند رہیں (۲۳ [المؤمنون] : ۵۱)۔ رسولوں میں بعض کے بارے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو بتایا گیا اور بعض کے بارے میں نہیں بتایا گیا (۴ [النساء] : ۱۶۴)؛ سب رسول اپنی اپنی امّت اور اپنے اپنے زمانے کے لیے تھے، مگر حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ہر زمانے کے لیے اور تمام انسانوں کے لیے اللہ کی طرف سے رسول مبعوث ہوئے (۳۴ [سبا] : ۲۸؛ ۷ [الاعراف] : ۱۵۸)، کیونکہ آپ ہی تمام جہانوں کے لیے رسول رحمت ہیں (۲۱ [الانبیاء] : ۱۰۷؛ ۲۸ [القصص] : ۴۷)۔ علمائے اسلام کے نزدیک نبوت و رسالت، یعنی نبی یا رسول ہونے کے لیے بعض مشترک شرائط ہیں : اِنَّهٗ حرٌ ذَکَرٌ مِنْ بَنِیْ آدَمَ یُوحٰی اِلَیْهِ بِشَرْعٍ؛ یعنی نبی یا رسول آزاد ہوتا ہے (غلام نہیں ہوتا)، وہ انسان کامل ہوتا ہے (عورت نبی نہیں ہو سکتی)، آدم کی اولاد سے ہوتا ہے (جنّات یا ملائکہ میں سے نہیں ہوتا)؛ (قبّ دستور العلماء، ۳ : ۳۹۴ ببعد؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۵۸۵)۔

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ایسی امت میں بھیجا گیا ہے جس کے پاس اس وقت تک اللہ نے کوئی رسول نہیں بھیجا تھا، (۲۸ [القصص] : ۴۶؛ ۳۲ [السجدہ] : ۳؛ ۳۴ [سبا] : ۴۴)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم صرف پیامبر نہ تھے بلکہ کلام الٰہی کی تشریح و توضیح بھی ان کے فرائض منصبی میں شامل تھی (۱۶ [النحل] : ۴۴)۔ الوالعزم رسول (۴۶ [الاحقاف] : ۳۵) چھے ہیں : حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت ابراهیم علیہ السلام، حضرت موسٰی علیہ السلام، حضرت عیسٰی علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم (تھانوی، ص ۵۸۴؛ نیز قبّ الکشاف، ۴ : ۳۱۲) اور یہی صاحب شریعت بھی ہیں - ان کے علاوہ قرآن مجید نے حضرت لوط، حضرت اسمٰعیل، حضرت موسٰی، حضرت شعیب، حضرت هود، حضرت صالح اور حضرت عیسٰی علیہم السلام اجمعین کو بھی رسول کا اعزاز دیا ہے .

حضرات ابراهیم، اسحٰق، یعقوب، هارون، داؤد، سلیمان، ایوب، ذوالنون علیهم السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیه و آلہٖ و سلم کو قرآن مجید میں بعض اوقات رسول کہا گیا ہے اور بعض اوقات نبی ۔ رسول اور نبی میں فرق یہ ہے کہ رسول بیک وقت رسول بھی ہوتا ہے اور نبی بھی، لیکن نبی کے لیے ضروری نہیں کہ وہ رسول بھی ہو ۔ [رسول وہ ہے جسے جبرئیل امین کے ذریعے وحی آتی ہو، صاحب کتاب و شریعت ہو، تبلیغ رسالت کا اسے حکم ملا ہو اور وہ اپنے سے پہلے رسولوں میں سے کسی کی شریعت یا کتاب کے تابع بھی نہ ہو ۔ نبی وہ ہے جسے فرشتے کے ذریعے، قلبی الهام یا رؤیاے صالحه کے ذریعے وحی ہو، خواہ اسے تبلیغ کا حکم ہو یا نہ ہو اور اپنے سے پہلے نبی کی شریعت کے تابع ہو یا نہ ہو؛ گویا نبی عام ہے اور رسول خاص ہے (التهانوی : کشاف، ص ۵۸۴؛ دستور العلماء، ۳ : ۳۹۴)] .

رسول اور اس کی امت کے درمیان ایک قریبی تعلق ہوتا ہے ۔ وہ اللہ کا پیغام اپنی امت کو پہنچاتا ہے ۔ سب سے پہلے وہ خود وحی الٰہی پر ایمان لاتا ہے ۔ اس کے ماننے والے (= مومن) بھی اللہ کے بھیجے ہوے کلام اور احکام پر ایمان لاتے ہیں ۔ رسول خود بھی احکام الٰہی پر عمل کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو بھی احکام الٰہی پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتا ہے، نیز وہ احکام الٰہی کی توضیح و تشریح اور تبیین کر کے اپنی امت کے لیے لائحۂ عمل اور صحیح طریق کار متعین کرتا ہے .

اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انبیا بشری گناہ سے پاک تھے [رک بہ عِصمة] ۔ دیگر امور میں نبی اور رسول کے درمیان ما بہ الامتیاز کی بحث متأخرین کی کتابوں میں عام تعلیمات کے سلسلے میں مفقود نظر آتی ہے، مثلاً ابو حفص عمر النسفی کی کتاب العقائد النسفیة میں دونوں زمروں (رسولوں اور نبیوں) کا ذکر یکساں طور پر کیا گیا ہے اور مصنف نے رسول اور نبی کے درمیان کسی قسم کا فرق ملحوظ نہیں رکھا ۔ اسی طرح الایجی پیغمبروں کا ذکر عمومی طور پر کرتا ہے، جس میں رسول بھی شامل ہیں ۔ نبی اور رسول کے درمیان اگر کسی امتیاز کا ذکر کیا جا سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ نبی کے مقابلے پر رسول صاحب شریعت ہوتا ہے، جسے (خدا کی طرف سے) کتاب دی جاتی ہے (ابوالمنتہٰی: شرح فقه اکبر، حیدر آباد ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۴) ۔ العقائد النسفیة (طبع Reland، ص ۴۰ تا ۴۴) کے مطابق بھی رسول صاحب شریعت ہوتے ہیں اور حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراهیم، حضرت موسٰی اور حضرت عیسٰی علیهم السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیه و آلہٖ و سلم سب صاحب شریعت رسول تھے .

ابو حفص عمر النسفی کی العقائد النسفیة میں رسولوں کی بعثت کو اللہ تعالٰی کی حکمت کہا گیا ہے ۔ التفتازانی نے اس کی شرح میں اسے ان معنوں میں واجب قرار دیا ہے کہ حکمت الٰہیہ اس کی متقاضی ہے، لیکن تمام متکلّمین اس راے سے متفق نہیں ہیں ۔ السّنوسی کے خیال کے مطابق (دیکھیے ام البراهین) رسولوں کی بعثت بذاتہٖ جائز ہے، مگر اس پر عقیدہ رکھنا واجب ہے .

رسول اپنے منصب اور عقل و فکر کے اعتبار سے عام انسانوں سے بہت بلند ہوتا ہے ۔ مہبط وحی ہونے کے باعث وہ زمام قیادت و سیادت اپنے ہاتھ میں لے کر انسانی فلاح کے لیے روحانی بنیادوں پر انقلاب بپا کرتا ہے ۔ رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کی تلقین کریں ۔ اللہ واحد کی عبادت کی دعوت دیں ۔ انسانی معاشرے میں عدل و تقوٰی کو استوار کریں ۔ جن جن قوموں

نے رسولوں پر ایمان لانے سے انکار کیا وہ مبتلاے عذاب ہوے اور آخرت کا عذاب اس کے علاوہ ہے ۔ رسول کا وجود مستقل ہدایت اور روشنی ہوتا ہے۔ وہ اپنی تعلیم اور اپنے عمل سے لوگوں کی رہنمائی کرتے ہیں ۔ اللہ کے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی توصیف قرآن مجید میں کئی مقامات پر کی گئی ہے، مثلاً آپؐ دنیا کے لیے روشنی کا مینار ہیں؛ آپؐ ایسے رسول ہیں جو لوگوں کے سامنے اللہ کی آیات تلاوت کرتے ہیں، ان کو کتاب و حکمت (=سنّت) کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کو شرک و گناہ کی گندگی سے پاک و صاف کرتے ہیں ۔ مختصر یہ کہ رسول دنیا میں نیکی اور اچھائی پھیلاتے ہیں اور تزکیۂ نفوس کر کے لوگوں کو پاکباز اور نیک کردار بناتے ہیں ۔ رسول بذریعہ الہام اطلاع پا کر احوال آخرت اور موت کے بعد کے کوائف و حالات اور جنّت و دوزخ کی خبریں بھی بتاتے ہیں ۔ وہ یہ تلقین بھی کرتے ہیں کہ اعتدال و توازن قائم رکھا جائے اور عدل و انصاف کی راہ اختیار کر کے ظلم و تعدّی کو ختم کیا جائے ۔ ہر رسول نے اپنے زمانے میں غریبوں اور مسکینوں کو اٹھایا، ان کی دستگیری اور داد رسی کی اور اپنے عہد کی طاغوتی قوتوں سے ٹکر لی ۔ اسلام میں رسول کی اطاعت فرض ہے اور سنّت رسول حجّت شرعی اور اسلامی فقہ کا دوسرا اہم مآخذ ہے ۔

مآخذ : (۱) علی بن محمد الشریف الجرجانی : کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۹ء، ص ۱۱۵؛ (۲) عبدالنبی احمد نگری : جامع العلوم الملقب بدستورالعلماء، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ، ۲: ۱۳۵ و ۳: ۳۹۴؛ (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۸۴، ۱۳۵۸؛ (۴) ابوالقاسم السُّہَیلی : الروض الأنف، قاھرہ ۱۹۱۴ء، ۱: ۱۵۱؛ (۵) الجوینی : کتاب الارشاد، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۶) ابوبکر محمد بن الطیب بن الباقلانی : کتاب التمهید، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۷) ابن تیمیه : الجواب الصحیح، قاھرہ ۱۳۲۲ھ، بمدد اشاریه؛ (۸) عضدالدین الایجی : کتاب المواقف، قاھرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۹) ابوالحسن علی الندوی: النبوة و الانبیاء فی ضوء القرآن، قاھرہ ۱۹۶۵ء؛ (۱۰) الشریف المرتضٰی : تنزیه الانبیاء، نجف ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) جمال الدین حلی : انوار الملکوت، تہران ۱۳۳۸ش ؛ (۱۲) الشریف الجرجانی : شرح المواقف، قاھرہ ۱۳۲۵ھ ؛ (۱۳) ابوالحسن الاشعری : مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۱۴) مصطفٰی صبری : موقف العقل و العلم و العالم من رب العالمین و عباده المرسلین، قاھرہ ۱۹۵۰ء؛ (۱۵) ابن سعد : کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ، لائڈن ۱۳۳۵ھ؛ (۱۶) ابو المنتہٰی، شرح الفقه الاکبر، دہلی ۱۳۱۵ھ؛ (۱۷) المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم، زیر مادۂ رسل؛ (۱۸) ابن تیمیه : کتاب النبوات؛ (۱۹) الرازی : مطالب العالیه؛ (۲۰) الغزالی : معارج القدس؛ (۲۱) سید رشید رضا : الوحی المحمدی؛ (۲۲) سید سلیمان ندوی : سیرة النبی، ج ۴؛ (۲۳) سعید احمد اکبر آبادی : فہم قرآن؛ (۲۴) وہی مصنف : وحی الٰہی ۔

[(ظہور احمد اظہر) و ادارہ]

الرّسولیّہ : ایک حکمران خاندان کا نام، * جس کی نسبت ایک شخص رسول سے تھی، جو ایوبی فاتح توران شاہ [رک بہ ایوبیه] کے ساتھ یمن [رک بآن] آیا تھا ۔ رسول غالباً ایک ترکمان تھا، اگرچہ اس کے بارے میں یہ دعوی بھی کیا گیا ہے کہ وہ غسّان [رک بآن] کے شاہی گھرانے سے تھا ۔ اس کا نام رسول اس لیے ہوا کہ ایک خلیفہ نے اسے بحیثیت سفیر کے ملازم رکھا تھا ۔ علی بن رسول اور اس کے تین بیٹوں کو بہت اہمیت حاصل ہوئی ۔ ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء میں آخری ایوبی فرمانروا مسعود نے اس کے دو بیٹوں کو زندان میں ڈال دیا، لیکن تیسرے بیٹے نور الدین عمر کو، جو پہلے ہی سے

مکّے کا والی تھا، اتابک [رکّ بآں] بنا دیا اور مسعود کے واپس جانے پر اسے یمن کا والی بھی بنا دیا گیا۔ مسعود جاتے ھوے راستے ھی میں فوت ھوگیا تو عمر نے خودمختار ھونے کی تیاری کی۔ زبید [رکّ بآں] اس کا پایۂ تخت تھا اور ۶۲۷ھ کے بعد اس نے بہت سے کوھستانی مقامات، مثلاً صنعا [رکّ بآں]، تعزّ [رکّ بآں] اور کوکبان [رکّ بآں] مسخّر کیے۔ دو عارضی کامیابیوں کے بعد اس نے ۶۳۸ھ میں مکۂ معظمہ پر قبضہ کیا اور پندرہ برس تک اس پر قابض رہا۔ ۶۲۸ھ میں اس نے زیدی شرفا سے صلح کرلی اور جب تک امام احمد بن حسین نے ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ - ۱۲۴۹ء میں ثُلہ [رکّ بآں] میں اپنی امامت کا اعلان نہیں کیا، ان کے درمیان لڑائی بہت کم ھوئی۔ عمر نے ۶۲۸ھ ھی میں اپنے خودمختار ھونے کا اعلان کر دیا، مگر خلیفہ نے ۶۳۲ھ تک اسے تسلیم نہیں کیا تھا۔ ۶۴۵ھ میں اس کے بھتیجے اسد الدین محمد نے اپنے چچا سے جھگڑا کیا اور ذمار [رکّ بآں] کی طرف بھاگ گیا۔ پہلے اس نے امام سے عہد و پیمان کیا، مگر جلد ھی چچا سے صلح کر لی اور شرفا کے خلاف، جو امام عبداللہ بن حمزہ کے اخلاف تھے، جنگ کی۔ ۶۴۷ھ میں وہ عمر الجَند میں مملوکوں کے ھاتھوں مارا گیا۔ اس کی سلطنت مکّہ سے حضرموت تک پھیلی ھوئی تھی، گو کوھستان کے بہت سے مقامات خود مختار بھی تھے۔ اس نے بہت سے مدرسے اور مسجدیں بنوائیں۔ وہ اپنے خاندان کے بیشتر افراد کی طرح علم و فضل کا بڑا مربّی تھا۔ اس کا عہد اس خاندان کے دور اقتدار کا صحیح معنوں میں مظہر تھا، جس میں خاندانی مناقشات اور شرفا کے ساتھ، جو اکثر امام سے برسر اختلاف رہا کرتے تھے، لڑائیوں کے واقعات بہت نمایاں ھیں۔

[عمر کے قتل کے بعد] قاتلوں نے بقیہ ممالیک کو اپنا طرفدار بنا لیا اور مقتول کے ایک بھتیجے کی سلطانی کا اعلان کر کے زبید پر چڑھائی کی۔ محلاتی سازشوں کی بدولت سلطان کے سب سے بڑے بیٹے مظفر یوسف کو مہجم میں جلا وطن ھونا پڑا تھا؛ اس نے بھی ڈیڑھ سو سوار لے کر زبید پر چڑھائی کر دی، جہاں اس کی بیوی تخت کے جھوٹے مدعی کے خلاف لوگوں میں مزاحمت کی روح پھونک رھی تھی۔ یلغار کے دوران اس کی فوج بڑھتی گئی اور آخرکار مملوکوں نے، جن میں اس کے باپ کے قاتلوں کے علاوہ تخت کا دعویدار بھی شامل تھا، اس کی اطاعت قبول کر لی۔ اسے ملک کو از سرنو فتح کرنا پڑا کیونکہ اس کے دونوں بھائی اپنی اپنی جگہ سلطان بننے کی امید باندھے ھوے تھے: اسد الدین محمد کو صنعا میں بڑا استحکام حاصل تھا اور امام احمد بن حسین کی سرگرمیاں اتنی بڑھ چکی تھیں کہ خلیفہ کو اس کی طاقت سے پریشانی لاحق ھونے لگی تھی۔ بالآخر تین سال کی جد و جہد کے بعد اس کا صنعا، تعزّ اور دملؤۃ کے مضبوط قلعے پر دوبارہ قبضہ ھوگیا۔ اس کی امام سے بھی صلح ھوگئی، جس نے اسدالدین سے مل کر صلح کی خلاف ورزی کی تھی اور اسد الدین بھی جلد ھی اپنے فرائض کی انجام دھی کے لیے لوٹ گیا۔ ۶۵۸ء میں اسے اس کے خاندان کے بہت سے افراد کے ساتھ قید کر دیا گیا۔ زندگی کے آخری لمحے تک وہ قید خانے ھی میں رہا اور وھیں فوت ھوا۔ صعدا پر ۶۵۲ء میں قبضہ ھوگیا تھا، لیکن یہ مقام سنبھالا نہ جا سکا۔ امام احمد کا تقرر اگرچہ اس کے پیشرو کے خاندان کی منظوری سے ھوا تھا، تاھم جلد ھی نزاعات اور اختلافات اٹھ کھڑے ھوے۔ شرفا نے سلطان کی مدد سے اس کے ساتھ نبرد آزمائی کی اور ۶۵۶ھ میں اسے مار ڈالا۔ ایک امام ۶۵۸ھ میں

گرفتار ہوا، دوسرے کو ۶۶۰ھ میں گرفتار کر کے اندھا کر دیا گیا اور تیسرے کی امامت اور فرمانروائی کا اعلان ۶۷۰ھ میں ہوا - شرفا قبائلی یا علاقائی سردار تھے؛ وہ بعض اوقات سلطان کے دشمن بن جاتے اور بعض اوقات حلیف ہو جاتے - ۶۷۳ھ میں صنعا کے باغی مالیک امام اور شرفا سے مل گئے، لیکن یہ اتحاد برقرار نہ رہ سکا - ۶۷۸ھ میں حضرموت کا شہر ظفار فتح ہوا اور چین سے ایک سفارت آئی - یوسف ایک قوی اور کامیاب فرماں‌روا تھا - الخزرجی نے اس کی فرماں‌روائی کے خاتمے پر اسے خلیفہ کہا ہے - اس نے ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۴-۱۲۹۵ء میں وفات پائی -

اس کے بیٹے اور جانشین نے صرف تین سال حکومت کی اور زبید کے اطراف میں کھجوروں کی کاشت کے لیے لوگوں کی ہمت افزائی کی حالانکہ دوسرے لوگ غلّہ کاشت کرانے کی سعی کرتے رہے تھے - اس کے بھائی نے، جو شِحْر [رک بآں] کا والی تھا، عدن [رک بآں] پر قبضہ کر لیا اور خود سلطان بننے کی کوشش کی، لیکن آخر اسے شکست ہوئی اور وہ قید کر دیا گیا - ۶۹۶ھ میں لوگوں نے اسے قیدخانے سے نکالا اور اس نے المؤید داؤد کے نام سے عنان حکومت سنبھالی - اس کے عہد میں پہاڑیوں اور میدانوں میں جگہ جگہ چھوٹی چھوٹی لڑائیاں مسلسل ہوتی رہیں اور اسے انھیں مقامات پر انھیں دشمنوں سے بار بار واسطہ پڑتا رہا - ۶۹۷ھ/ ۱۲۹۷ء تا ۱۲۹۸ء میں اس نے قراملطہ [رک بآں] سے دو قلعے چھین لیے - ۷۰۹ھ میں کردوں نے ذمار میں بغاوت کی اور امام سے مل کر صنعا پر حملہ کر دیا اور کچھ مدت بعد بعض کردوں نے چند غزوں کو قتل کر ڈالا - ۷۱۲ھ میں تین ہزار دینار سالانہ خراج ادا کرنے کی شرط پر امام محمد ابن مطہر سے دس برس کے لیے صلح ہو گئی - پانچ سال گزرنے کے بعد سلطان نے اس عہد کو توڑ ڈالا - ۷۱۸ھ میں مصری طرز پر فوج کی از سر نو تنظیم کی گئی - جب کسی امام کا عہد حکومت ختم ہوتا تو والیوں کو بار بار بدلا جاتا تھا اور یہ غالبًا کمزوری کی ایک علامت تھی - کسی اجنبی شخص کا بڑا عہدہ حاصل کر لینا آسان کام تھا - متعدد بار ایسا بھی ہوا کہ ایک ہی شخص بیک وقت وزیر اعظم بھی تھا اور قاضی‌القضاۃ بھی - ۷۲۱ھ میں اس کا ایک بیٹا المجاہد علی اس کا جانشین بنا - وہ جلد ہی قیدخانے میں ڈال دیا گیا، تاہم اسے صرف چار ماہ مقیّد رہنا پڑا اور اس کے دوستوں نے اسے آزاد کر کے غاصب کو اس کی جگہ زندان میں ڈال دیا - ۷۲۳ھ میں اس کی حیثیت ایک سلطان بےسلطنت کی رہ گئی - عدن ہاتھ سے جا چکا تھا، اس کا ایک چچیرا بھائی الظاہر دس سال سے خودمختار بنا بیٹھا تھا اور دوسرے رشتہ‌دار بیت الفقیہ [رک بآں] میں جم کر بیٹھ گئے تھے - ممالیک نے تعزّ پر حملہ کیا اور زبید پر قبضہ کر لیا - ممالیک کو بغاوت کا علم بلند کیے کئی ماہ گزر گئے تب جا کر ان کی تنخواہوں کی ادائی روکی گئی - شرفا نے ممالیک کو شکست دی - مصر سے فوجیں آئیں، مگر انھوں نے اتنا نقصان پہنچایا کہ جب چند روز بعد وہ واپس ہوگئیں تو سب کو بڑی خوشی ہوئی - ۷۲۸ھ میں امام کی موت نے ان کی راہ سے ایک خطرناک دشمن کو ہٹا دیا اور سلطان نے کسی قدر امن و امان بحال کیا - سلطان کے بیٹوں اور دوسرے عزیزوں نے بھی ممالیک کی طرح بغاوت کی کیونکہ ان کی تنخواہیں رکی ہوئی تھیں - سلطان نے میدان یا دامن کوہ کے ایک قبیلے معاذبہ کو کچل کر رکھ دیا اور جو لوگ بچ رہے ان پر ایک عورت کو سردار مقرر کر دیا - ۷۳۶ھ/۱۳۳۵- ۱۳۳۶ء میں کاشتکار محاصل اور نئے سکّے کے اجرا کی

مجنونی مصیبت سے تنگ آکر زبید کی ولایت سے نکل بھاگے۔ ایک افسر نے، جو محصول جمع کرنے کے لیے دورہ کر رہا تھا، ایک باغی سردار کو قتل کرنے کے لیے اپنے غز محافظ دستے سے کام لیا۔ سلطان ۷۵۱ھ میں حج کو روانہ ہوا، لیکن لوگ اسے اٹھا کر مصر لے گئے اور کہیں ایک سال بعد اسے واپس ہونے کی اجازت ملی۔ اس وقت سے میدان کے عرب برابر مشکلات پیدا کرتے رہے۔ عام طور پر قبائل ایک دوسرے کی روک تھام کرتے رہتے تھے، لیکن سلطان نے ایک پہلو کو اتنا کمزور کر دیا تھا کہ اب معاذبہ جب چاہتے تاخت و تاراج کر سکتے تھے، یہاں تک کہ انھوں نے زبید اور شمالی علاقے کے درمیان سلسلۂ مواصلات کو بھی منقطع کر دیا۔ حکومت کی حکمت عملی یہ تھی کہ انھیں ان کے گھوڑوں سے محروم کر دیا جائے۔ ایک ظالم والی قتل کر دیا گیا اور اس کے قاتل کو سزا نہ دی گئی؛ مہجم پر ایک شریف نے قبضہ جما لیا؛ ایک باغی والی نے دو سال تک سلطان کے اقتدار کو للکارا؛ پھر سلطان کے تین بیٹوں نے بغاوت کر دی۔ ۷۶۴ھ میں الافضل العباس تخت نشین ہوا۔ اس کے باغی بھائیوں میں سے ایک شخص امام سے جا ملا اور اس نے حراض پر اور اس کے بعد شحر پر حملہ کر دیا۔ زبید کو عربوں نے فتح کر لیا۔ دوسرے مقامات پر شریفوں نے قبضہ جما لیا۔ امام صلاح الدین نے زبید تک یلغار کی اور ذمار کے آس پاس لڑائی ہوئی۔ ۷۷۸ھ میں سلطان نے وفات پائی اور الاشرف اسمٰعیل کو اس کا جانشین منتخب کیا گیا۔ ممالیک نے بغاوت کر دی تو ایک شریف صنعا کا حکمران بن بیٹھا اور امام بھی اپنی وفات، یعنی ۷۹۳ھ تک، مخالفت میں سرگرم رہا۔ اس کے بیٹے علی کو اس کے ایک حریف نے صنعا سے نکال باہر کیا اور ذمار کو اپنا پایۂ تخت بنایا۔ معلوم ہوتا ہے امامت کم از کم پانچ پشت تک ایک ہی خاندان میں وراثۃً چلتی رہی۔ ۷۹۸ھ میں امام علی نے سلطان کو تحائف بھیجے۔ صاف نظر آ رہا تھا کہ بہت سا کوہستانی علاقہ ہاتھ سے نکل چکا ہے اور میدانی علاقوں میں مشکلات کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ بایں ہمہ سلطان ابھی تک کافی طاقتور تھا اور اس کی گرفت اپنے افسروں پر بہت مضبوط تھی۔ اس کے پاس ہندوستان اور حبشہ سے سفارتیں، تحائف اور خطوط آتے رہتے تھے۔ اس نے ۸۰۳ھ میں انتقال کیا۔ اسے ایک اچھا فرمانروا کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد الناصر احمد سلطان بنا، جس نے مملکت پر قابلیت سے قابو پائے رکھا۔ شمال میں اس نے حالی [رکّ بآن] سے اپنی فرمانروائی تسلیم کرا لی۔ جنوب میں اس نے امام کو شکست دی، جس نے اس کے لگان‌دار بنو طاہر پر حملہ کیا تھا۔ وصاب میں اس نے چالیس قلعے مسخّر کیے۔ اس کے ہاں مکۂ معظمہ اور چین سے بڑے، قیمتی تحائف آئے۔ اس کے ایک بھائی نے بغاوت کی، جسے اندھا کر دیا گیا۔ ۸۲۷ھ میں اس کی وفات پر مملکت بہت جلد ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی۔ اس کے بعد تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے کئی افراد حکمران ہوے۔ اس دور کے آخر میں ممالیک نے متعدد بغاوتیں کیں۔ اس سر زمین میں طاعون نے بھی تباہی مچائی، چنانچہ اس مرض سے امام نے ۸۴۰ھ میں وفات پائی اور اس کی ایک بیٹی اس کی جانشین ہوئی۔ اسی سال ایک اور امام احمد بن یحیی نے وفات پائی، جو ایک بسیار نویس مصنف تھا۔ عربوں کے حملوں کی وجہ سے، جنھوں نے ۸۴۶ھ میں زبید کو لوٹ لیا تھا، خانہ جنگیوں میں اور الجھنیں بڑھیں۔ ایک نئے امام الناصر محمد نے علی صعدائی کی پوتی سے شادی کر کے اپنی طاقت

مستحکم کر لی۔ بنوطاهر بھی اس لڑائی میں شامل ہوگئے اور انھوں نے لاهج اور عدن کو سر کر لیا، یہاں تک کہ ۸۵۸ھ/۱۴۵۴ء میں الرسولیہ کا آخری سلطان ان کے دباؤ کی وجہ سے تخت سے دست‌بردار ہوا اور مکہ میں جلا وطن کر دیا گیا .

ان میں سے بیشتر سلاطین نے مسجدیں اور مدرسے تعمیر کرائے۔ ان میں سے بعض مصنّف و مؤلف بھی تھے ۔ اس خاندان کے زمانۂ عروج میں سلطان بڑی باقاعدگی سے زبید کے نخلستان میں (جسے سبوت کہا جاتا تھا) اور سمندر کے کنارے تعطیل کا دن گزارا کرتا تھا ۔ اس سر زمین میں سرکاری عہدےدار یا خراج‌گزار شیوخ حکومت کے فرائض بجا لایا کرتے تھے ۔ ہر بڑے شہر یا قصبے میں دو افسر ہوتے تھے، جن میں سے ایک والی یا امیر اور دوسرا ناظر زمام یا مشدّ کہلاتا تھا ۔ بڑے عہدے دار محاصل جمع کرنے کے لیے باقاعدہ دورے کیا کرتے تھے ۔ فوج خیالة البوابة (= دروازے کا رسالہ)، ممالیک (جن میں کرد اور خز دونوں شامل تھے) اور رنگروٹوں پر مشتمل ہوتی تھی ۔ ایک ہزار گھڑ سواروں اور دس ہزار پیادوں پر مشتمل یہ ایک بڑی فوج تھی ۔ بعض اوقات مرنے والے آدمی کے گھوڑے اس کے جنازے پر ذبح کر دیے جاتے تھے .

مآخذ : (۱) الخزرجی : *The Pearl Strings*، در *GMS*، ج ۳، ۱۹۱۸ء؛ (۲) H. Nützel : *Münzen der Rasuliden*، برلن ۱۸۹۱ء؛ (۳) H. C. Kay : *Yaman. Its early mediaeval history* etc.، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۴) C. T. Johansen : *Historia Yemenae*، بون ۱۸۲۸ء.

(A. S. TRITTON)

* **رَشت** : ابتداءً یہ ایران کا ایک ضلع تھا، پھر اس نام کا شہر آباد ہوا، جو آخر میں ایران کے صوبۂ گیلان کا دارالحکومت قرار پایا ۔ جیسا کہ بارٹولڈ نے لکھا ہے (*Gīlān po rukopisi Tumanskogo*، در *Bull. de l'Inst. Cauc. d' Hist. et d'Archéol.*، تفلس ۱۹۲۷ء، ج ۶) گیلان کی تاریخ اور اس کے تاریخی جغرافیے کے متعلق ہماری معلومات تا حال ناکافی ہیں ۔ لسترینج Le Strange کی یہ رائے کہ گیلان کے بڑے بڑے قصبات کا صحیح محلِ وقوع نہیں بتایا جا سکتا، آج بھی اپنی جگہ درست ہے ۔ ٹومانسکی کا مخطوطہ (دسویں صدی عیسوی) ہماری ان معلومات کا سب سے پہلا ذریعہ ہے کہ قصبات کی بنا پڑنے سے پہلے ہی ان کے نام اضلاع کے ناموں کی حیثیت سے موجود تھے ۔ دریا کے اس جانب گیلان کے مشرقی حصے میں سات اضلاع کے نام خصوصیت سے بیان کیے گئے ہیں (یہ بی پیش [بہ پیش] کہلاتے تھے، کیونکہ اسلام اس علاقے میں مشرق کی طرف سے داخل ہوا تھا) اور گیارہ اضلاع کا ذکر گیلان کے مغربی حصے میں دریا کے اس پار کے علاقے سے متعلق کیا گیا ہے (جو بی پس [بہ پس] کہلاتے تھے) ۔ سات مشرقی اضلاع میں ہمیں لافیجان (لاهیجان) کا نام ملتا ہے اور گیارہ مغربی ضلعوں میں سے ایک ضلع وہ ہے جو رشت کے نام سے موسوم ہے ۔ اس نام کے قصبات اس وقت موجود نہ ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ مغول کا دور آنے تک ان کا ذکر کہیں نہیں ملتا .

عام حالات : گیلان انیس اضلاع میں منقسم ہے (جن میں سے پانچ اضلاع خمسۂ طوالمش کہلاتے ہیں) ۔ ان میں موازی کا ضلع، جس کے اندر صوبے کا صدر مقام رشت بھی ہے، نہایت اہم ہے ۔ رابینو Rabino کے بیان کے مطابق ۱۹۱۷ء میں شہر رشت کی آبادی تیس ہزار، ضلع موازی کی ساڑھے نوّے ہزار اور صوبے کی مجموعی آبادی ۳۳۹۵۰۰ تھی [۱۹۶۶ء میں گیلان کی آبادی سترہ لاکھ اور

رشت کی آبادی ۱۴۱۷۵۶ ہو چکی تھی] - رشت، جسے دارالمرز یا سرحدی علاقہ بھی کہا جاتا ہے، دو چھوٹے دریاؤں کے درمیان واقع ہے، جن میں سے سیاہ رودبار یا سیگالان [صیقلان] مشرق میں اور گوھررود مغرب میں واقع ہے - یہ دونوں ندیاں آپس میں ملنے کے بعد خلیج انزلی (حال : پہلوی) میں جا گرتی ہیں - شہر سے اس کا فاصلہ آٹھ میل ہے - یہاں ان کے بازار مرکز شہر کے ایک معتدبہ حصے میں پھیلے ہوے ہیں، جہاں تک پہنچنے کے لیے تنگ و تاریک گلیوں میں سے گزرنا پڑتا ہے - چند ہی برس پہلے رشت میں گنتی کی چند کشادہ گلیاں تھیں، جن میں جزوی طور پر پختہ فرش لگائے گئے تھے - حال ہی میں وہاں حالات کی اصلاح کے لیے عملی قدم اٹھائے گئے ہیں - اس شہر کے سات محلے ہیں، جن کے نام یہ ہیں : زاھدان، محلۂ بازار، خُمیران، خمیرانِ زاھدان، استادسرای، چُومارسرای، اور کِیاب - [پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں] یہاں کوئی چھے ہزار گھر، تین ہزار تین سو دکانیں، بیس کاروان سرائیں سوداگروں کے لیے اور پچیس قافلوں کے لیے، چالیس مسجدیں، بارہ درگاہیں، چھتیس تکیے، چھے مدرسے، پینتیس حمام، اور سات پل تھے - مساجد میں صرف مسجد صفی قابل ذکر ہے اور یہ قدیم ترین مسجد ہے - احسن التواریخ کا مصنف حسین بیگ بیان کرتا ہے کہ جب اسمٰعیل شاہ اردبیل سے گیلان کی طرف فرار ہوا تو اس نے کچھ وقت اس مسجد کے قریب گزارا؛ اس کے صحن میں ایک کنواں ہے، جس میں عورتیں چاندی پھینکتی ہیں تاکہ ان کی دعا قبول ہو جائے - امام زادہ ابو جعفر کا مزار رشت کی سب سے زیادہ اہم درگاہ ہے، جو والی شہر کے محل کے قریب واقع ہے - یہاں جو بزرگ دفن ہیں ان کا نام عبدالفتاح فومنی استاد جعفر مشہور ہے - محلے کا نام بھی انھیں کے نام پر استادسرای پڑ گیا ہے .

رشت میں دو قبیلے بہت اہم ہیں : طائفۂ حاجی سمیع (جو اصل میں تبریز سے آیا تھا) اور آل اُمیشہ - رشت کے عام لوگوں کی زبان گیلکی ہے ؛ اعلی اور متوسط طبقے کے لوگوں کی زبان فارسی ہے ؛ آذری ترکی بھی بولی جاتی ہے - یہاں کے باشندے اہل تشیع ہیں؛ کچھ بہائی بھی ہیں - گیلان کی آبادی دسویں صدی کے آغاز میں، جُستانیوں کے خلاف عام بغاوت برپا ہونے کے بعد، علوی امام حسن بن علی الاطروش کے ھاتھ پر مسلمان ہوئی (دیکھیے Barthold : *Istoriko Geo-graficesku Obzer Irana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص۱۵۶) - فومن اور کُوچہ سپاھان کے سرداروں کے سوا، جو شافعی تھے، بی پس [بہ پس] کے سب باشندے حنبلی مشرب تھے اور انھوں نے شیعہ مذھب اس وقت اختیار کیا جب صفویوں نے گیلان کو مملکت ایران میں شامل کر لیا - ایک اور روایت کے بموجب دیلم اور گیلان میں اسلام کی تبلیغ ۲۹۰ھ/۹۰۳ء میں سید ناصر کبیر کے ذریعے ہوئی، جو خلافت کے علوی دعویداروں میں سے تھے اور زیدی شیعوں سے تعلق رکھتے تھے؛ "ان کا شمار ان کے علما میں تھا اور وہ مصنف بھی تھے"- علاوہ ازیں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اھل گیلان نے شیعہ مذھب کی سرپرستی میں دین اسلام قبول کیا تھا (دیکھیے کسروی تبریزی : شہر یاران گمنام، تہران ۱۹۲۸ء، ۱ : ۳۲) - ابھی تک زردشتی مذھب کی باقیات گیلان سے معدوم نہیں ہوئیں - لوگ سفید مرغوں کی تلاش میں رہتے ہیں کیونکہ ان کی بانگ خوش قسمتی کی نوید سمجھی جاتی ہے ؛ آگ روشن کرنے اور اس پر سے پھلانگنے کی رسم بھی (سال کے آخری چہار شنبہ کو) منائی جاتی ہے - رشت سے تقریباً ایک میل کے فاصلے پر فومن سے آنے والی سڑک پر

ایک مقام کا نام ابھی تک آتشکدہ چلا آ رہا ہے، مگر کسروی (کتاب مذکور، ص ۱۳۱) کو اس بات پر یقین نہیں - معلوم ہوتا کہ زردشت کا مذہب گیلان میں بہت پھیلا ہوا تھا .

روس کے ساتھ تجارت کے لیے رشت درآمد و برآمد کی منڈی ہے - گیلان کا اقتصادی مرکز ہونے کی حیثیت سے اس کی اہمیت ریشم کی پیداوار میں اتار چڑھاؤ کے ساتھ بدلتی ہے - بارٹولڈ کا خیال ہے (کتاب مذکور) کہ گیلان کی شہری زندگی اور صنعت کی ترقی دسویں صدی عیسوی کے بعد کے دَور سے تعلق رکھتی ہے - دسویں صدی عیسوی کے جغرافیہ نویسوں نے صرف طبرستان میں ریشم کے کیڑوں کی پرورش کا ذکر کیا ہے - تیرھویں صدی اور اس کے بعد گیلان کا ریشم خصوصیت سے بہت مشہور تھا - مارکوپولو کے بیان کے مطابق اس صدی کے اختتام پر جنوآ کے تاجروں میں گیلان کے ریشم کی بڑی مانگ تھی اور ان کے تجارتی جہاز مارکوپولو کے سفرنامہ لکھنے سے کچھ ھی پہلے بحیرۂ خزر میں نمودار ہوے تھے .

تاریخ : کسروی (کتاب مذکور) نے جستانیہ (دوسری صدی ھجری کے اختتام سے چوتھی صدی ھجری کے آغاز تک)، کنگریہ (چوتھی صدی ھجری کے آغاز سے پانچویں صدی ھجری کے وسط تک) اور سالاریہ (چوتھی صدی ھجری) کے حکمران خاندانوں کا ذکر کیا ہے، جنھوں نے، خصوصاً اول الذکر نے، گیلان کی تاریخ بنانے میں خاصا نمایاں حصہ لیا .

رابینو کی کتاب میں ھمیں مغول فتوحات (۱۳۰۷ء) سے انقلاب ایران تک ایک مکمل تاریخی جائزہ مل جاتا ہے - ٹومنسکی کے مخطوطے میں، جو رابینو کے علم میں نہ تھا، اس سے پہلے کے دور سے متعلق بعض معلومات درج ھیں .

اس میں گیلان کو ایک گنجان آباد اور مرفہ الحال شہر بیان کیا گیا ہے - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وھاں سب کام عورتیں انجام دیتی تھیں اور مردوں کا لڑنے کے سوا کوئی مشغلہ نہ تھا - پورے دیلم اور گیلان میں ھر گاؤں میں بلا ناغہ ایک دو لڑائیاں ھو جاتی تھیں - ھر گاؤں دوسرے گاؤں کے ساتھ برسر پیکار رہتا تھا - بسا اوقات ایک ھی دن میں بہت سے آدمی مارے جاتے تھے اور یہ جھگڑے اور لڑائیاں برابر جاری رھتی تھیں، تاآنکہ لوگ لڑائی پر جاتے یا مر جاتے یا بوڑھے ھو جاتے - جب یہ لوگ بوڑھے ھو جاتے تو پارسا بن جاتے اور "محتسب معروف‌کار" (= واقف رسومات) کہلاتے - گیلان کے تمام اضلاع میں اگر کوئی شخص کسی کی توھین کرتا، یا نشے میں مست ھو جاتا، یا کسی اور طرح کا مضرت رساں کام کرتا تو اسے ایک ڈنڈے سے سزا کے طور پر چالیس سے لے کر اسّی تک ضربیں لگائی جاتیں - ان کے چھوٹے چھوٹے قصبے تھے، مثلاً گیل‌آباد، شال، دولاب، بیلمان شہر - ان میں جامع مسجدیں اور بازار بھی تھے (جن میں غیر ملکی تاجر ھوتے تھے) - باقی دوسرے سب لوگ پارسا یا معروف کار تھے - ان تمام حصوں میں لوگ چاول اور مچھلی پر گزارا کرتے تھے - گیلان سے برش، نمدے، جانمازیں اور مچھلی دنیا کے تمام ملکوں میں برآمد کی جاتی تھی .

ٹومنسکی کے مخطوطے میں نہ تو قصبات کے درمیانی فاصلوں کا حال درج ہے، نہ کسی قسم کے حالات سفر لکھے گئے ھیں - ھمیں صرف المقدسی کے ایک سفرنامے کا علم ہے، جو اس نے مخطوطۂ ٹومنسکی کے مؤلف کے چند سال بعد لکھا تھا - اس زمانے میں گیلان کا خاص شہر، جیسا کہ رابینو نے واضح کیا ہے، دولاب تھا - ضلع رشت (موازی) کی تاریخ میں استقلال

کا واحد دور آٹھویں صدی ہجری کے اوائل (۷۰۶ھ/ ۱۳۰۶-۱۳۰۷ء) اور نویں صدی ہجری کے اواخر (۸۸۰ھ/۱۴۷۵-۱۴۷۶ء) کا درمیانی زمانہ تھا، جو فومن اور لاھیجان کے سرداروں کے ساتھ لڑنے میں صرف ھوا ۔ اول الذکر لوگ فتحیاب ھوے اور بی پس (بہ شمول رشت) میں کچھ عرصے کے لیے فومن کے خاندان اسحاقیہ کی حکومت قائم ھوئی ۔ بی پیش کے سلطان احمد خان کے آتے ھی لاھیجان کے شاھی خاندان کو بالا دستی حاصل ھوگئی ۔ یہ دور ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء سے ۱۵۹۲ء، یعنی شاہ عباس کے گیلان کو ایران میں ضم کر لینے تک قائم رھا ۔ اس دور کے واقعات میں گیلان میں ماسکوی کمپنی (Muscovite Company) کا قیام قابل ذکر ھے، جس کا انتظامی و معاشی مرکز رشت تھا ۔ یہ کمپنی (انتھونی جنکنسن، رچرڈ و رابرٹ جانسن) ۱۵۵۷ء میں قائم ھوئی تھی اور اس نے ۱۵۶۱ اور ۱۵۸۲ء کے درمیان ایران میں دس مہمیں براستۂ روس روانہ کیں ۔ یہاں یہ امر قابل لحاظ ھے کہ گیلان کے آخری خود مختار فرمانروا احمد شاہ نے شاہ عباس کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے اپنے سفیر ماسکو روانہ کیے، جو حفاظت و حمایت کے وعدے تو لے کر آئے، مگر ان کے ایفا کی نوبت نہ آئی ۔ اسی زمانے میں قازق قوم کے لوگ گیلان اور رشت میں لوٹ مار کر رھے تھے اور ایرانی دربار کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف تھے ۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں حملہ سٹنکا ریزن Stenka Rezin کا تھا، جس نے ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۶ء میں رشت کو تاراج کیا ۔ ۲ صفر ۱۰۸۲ھ کو سٹنکا کو سزاے موت دی گئی ۔ اس موقع پر ماسکو میں مقیم ایرانیوں کو شریک ھونے کی دعوت دی گئی تھی (دیکھیے مجلہ کاوہ، شمارہ ۱۲، سلسلۂ جدید، مورخہ یکم دسمبر ۱۹۲۱ء) ۔ ۱۷۲۲ سے ۱۷۳۴ء تک گیلان روسیوں (شپوف Shipov، اس کے بعد متشکن Matushkin) کے قبضے میں رھا، جنھیں گیلان کے والی نے افغانوں کے حملے کے پیش نظر بلایا تھا ۔ ۱۷۳۴ء میں ایک معاھدے کی رو سے گیلان پھر ایران کے قبضے میں آگیا ۔ رابینو نے روسی قبضے کی تائید میں ایک ایرانی شہادت کا اقتباس پیش کیا ھے ۔ روسیوں نے عسکری ضرورتوں کے تحت رشت کے آس پاس کا جنگل صاف کر دیا تھا ۔

گیلان کی تاریخ میں رشت کو ھمیشہ سے بڑی اھم حیثیت حاصل رھی، لیکن گیلان کے ایران میں ضم ھو جانے کے بعد اس کی تاریخ کی جدا گانہ حیثیت ختم ھو گئی اور یہ ایران کی عمومی تاریخ کا حصہ بن گئی ۔ بایں ھمہ جدید دور کے متعلق چند خاص باتیں بیان کی جا سکتی ھیں، جو رابینو کی کتاب میں نہیں ملتیں ۔ انقلاب ایران کے دوران میں جمہوریت پسندوں کی ایک جماعت قفقاز کی علاقائی مجلس کی جانب سے رشت روانہ کی گئی اور وھاں اس نے فروری ۱۹۰۹ء میں شاہ کے اقتدار کو ختم کرنے اور ایک انقلابی مجلس قائم کرنے میں مدد دی، جس نے سپہدار اعظم کو بطور والی منتخب کرلیا ۔ اس شخص نے سردار اسعد بختیاری کی معیت میں اس دور کی تاریخ میں ایک اھم کردار ادا کیا (دیکھیے Pavlovic و Iranskii : *Persia v borbe' za nezvisimost*، ماسکو ۱۹۲۵ء) ۔ اس زمانے میں رشت شمالی انقلابی فوج کی کارروائیوں کا مرکز بن گیا ۔ اس کے چند سال بعد جنگ عظیم کے دوران میں "جنگلی" تحریک کی بدولت، جو مرزا کوچک خان نے چلائی تھی اور جس کا مقصد ایرانی علاقے پر غیرملکیوں قبضے کے خلاف جنگ کرنا تھا، لوگوں کی توجہ ایک بار پھر رشت کی جانب مبذول ھو گئی ۔ جرمن (von Passchan)، ترکی اور روسی افسروں کی مدد سے ایک مسلح فوج منظم کی گئی

تاکہ جنرل ڈنسٹر ولے Dunsterville کے زیر کمان باکو سے آنے والی انگریزی فوجوں کو یہاں سے نہ گزرنے دے (منجیل کی لڑائی، ۱۲ جون ۱۹۱۸ء)، مگر اسے کچھ زیادہ کامیابی نہ ہوئی - انگریزوں کو بچراخوف Bicerakov کے قازق دستے کی مدد سے زبردستی گزر جانے کا موقع ہاتھ آ گیا اور انھوں نے رشت میں ایک محافظ فوج مقرر کر دی - "جنگلی" کے ساتھ دوسری لڑائی ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو خود رشت میں ہوئی، جس میں انگریزوں کی فتح ہوئی - ۲۵ اگست کو انزلی میں کوچک خان کے ساتھ معاہدۂ صلح پر دستخط ہوے - مارچ ۱۹۱۸ء کے اختتام پر کوچک خان کی قوت اتنی بڑھ گئی تھی کہ نہ صرف قزوین بلکہ تہران تک کے مسخّر ہو جانے کا خوف پیدا ہو گیا تھا - رشت کے انگریز نائب قونصل میکلارن Maclaren، ایران کے امپیریل بنک کے منیجر اوک شاٹ Oakshot اور محکمۂ سراغرسانی کے کپتان نوئل Noel کو "جنگلی" نے گرفتار کر لیا اور ان میں سے آخر الذکر کو پانچ ماہ تک روکے رکھا (دیکھیے L. C. Dunsterville : *Adventures of dunsterforce*، لندن ۱۹۲۰ء) .

۱۹۲۱ء میں رشت ایک بار پھر انقلابی تحریک کا مرکز بن گیا - ۲۸ اپریل ۱۹۲۰ء کو سرخ افواج نے باکو پر قبضہ کر لیا اور سفید بیڑے (white fleet) نے انزلی کی بندرگاہ میں پناہ لی، جس پر انگریز قابض تھے - کامریڈ راسکولنخوف Raskolnikov نے، جو بحیرۂ خزر میں سرخ بیڑے کا کمانڈر تھا، سفید فوجوں کا تعاقب کرتے ہوے ۱۸ مئی ۱۹۲۰ء کو انزلی پر قبضہ کر لیا اور انگریزوں کو تیزی سے پسپا ہونے پر مجبور کر دیا - رشت میں سرخ افواج کی آمد سے گیلان کی انقلابی تحریک کو سہارا مل گیا - ۴ جون کو رشت میں شمالی ایران کی ایک انگریز دشمن انقلابی حکومت کا اعلان کر دیا گیا، جس کا صدر کوچک خان تھا .

انزلی اور رشت میں سرخ افواج کے پہلی بار آنے پر وہاں کے کاشت کاروں نے وہ اراضی لینے سے انکار کر دیا جسے اشتراکیوں نے مالکان زمین سے حاصل کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تھا - کاشت کاروں کو ڈر تھا کہ خوانین پھر آ جائیں گے اور اپنی اراضی پر قبضہ کر لینے پر ان سے سخت انتقام لیں گے ؛ لیکن جب سرخ فوجوں نے رشت پر دوسری بار قبضہ کیا (اکتوبر ۱۹۲۰ء) تو کاشت کاروں نے ان کا پرجوش خیر مقدم کیا - ان کی بڑی تعداد سرخ سپاہیوں کے پاس آئی اور کہا کہ اب سے وہ زمینداروں کو چاول ہرگز نہیں دیں گے اور ساری فصل پر خود قبضہ کر لیں گے - فوجی نقطۂ نظر سے صورت حال ابھی تک غیرواضح تھی - انزلی کے انخلا کے بعد انگریز شروع شروع میں تو کسی خوشگوار تبدیلی کے منتظر رہے، مگر بالآخر انھیں جون میں اپنے تمام فوجی ذخائر کو نذر آتش کر کے رشت سے ہٹ جانا پڑا - ایک ماہ بعد انھوں نے سفید رود کا پل اڑا کر منجیل کو بھی چھوڑ دیا اور بغداد کی طرف واپس ہونے لگے - اسی زمانے میں تہران کی حکومت نے رشت کے انقلابیوں کے خلاف ایک فوجی مہم بھیجی تھی - ابتدائی کامیابیوں کے بعد ایران کے قازق بریگیڈ کو رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا - اسی موقع پر سرخ افواج نے رشت پر دوسری مرتبہ قبضہ کیا تھا، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے .

۲۵ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو انگریزوں نے اپنی جانب سے اس بریگیڈ کے آموزگار (انسٹرکٹر) روسی افسروں کی برطرفی اور ان کے بجاے انگریزوں کے تقرر کا مطالبہ کیا - مشیر الدولہ کی حکومت نے اسے ماننے سے انکار کر دیا اور بالآخر ۲۷ اکتوبر کو مستعفی ہو گئی - اس کی جگہ یکم نومبر کو سپہدار کی حکومت قائم ہوئی، جس نے انگریزوں

کے مطالبات تسلیم کر لیے اور اس طرح ایران کی تمام مسلح فوجیں انگریزوں کے اختیار میں آ گئیں - اس کے بعد انگریزوں نے ۱۹ دسمبر ۱۹۲۰ء کو حکومت تہران کے پاس ایک آخری تجویز بھیجی، جس میں لکھا گیا تھا کہ ۹ اگست ۱۹۱۹ء کے انگریزی ایرانی معاہدے کی توثیق کے لیے مجلس کا اجلاس طلب کیا جائے - بہر حال ایران اور سوویٹ روس کے درمیان دوبارہ دوستانہ تعلقات قائم ہو جانے سے انگریزی منصوبے ناکام ہوگئے - ۲ مئی ۱۹۲۰ء کو حکومت تہران نے آذربیجان کی جمہوریۂ اشتراکیہ کو تسلیم کرنے اور اتحاد جماہیر شورائیۂ روس (R.S.F.S.R.) کے ساتھ گفت و شنید میں شریک ہونے کی خواہش کا اعلان کر دیا - آغاز نومبر میں ماسکو پہنچ کر ایرانی مندوب مشاورالمالک نے سوویٹ روس کے ساتھ ایک معاہدے کی تکمیل کے لیے گفتگو شروع کی - ۲۸ نومبر کو ماسکو نے حکومت تہران سے سوویٹ سفیر روتھ سٹین Rothstein کا تقرر منظور کرنے کی خواہش ظاہر کی - جنوری ۱۹۲۱ء میں انگریزوں نے حکومت ایران سے ایک مراسلہ، مؤرخہ ۲۳ جنوری، لکھوایا، جس میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ روسیوں کو اپنی فوجیں گیلان سے ہٹالینی چاهییں - اس طرح انگریزوں نے ایران کے شمال میں کھوئی ہوئی حیثیت دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی، جہاں روسیوں نے ابھی تک اپنی فوجیں متعین کی ہوئی تھیں - اس کوشش کے بعد انگریزوں نے ماسکو کے یقینی انکار کے خیال سے ایران سے اپنی سپاہ ہٹانے کے لیے ابتدائی اقدامات کیے اور ۲٦ فروری ۱۹۲۱ء کو ایران اور جمہوریۂ روس نے دونوں ملکوں کے درمیان سیاسی تعلقات کے دوبارہ قیام کے معاہدے پر دستخط کر دیے - ۲۵ اپریل ۱۹۲۱ء کو [روسی سفیر] روتھسٹین تہران آیا اور ایک سال کے اندر روسی اور انگریزی فوجوں نے

ایرانی علاقہ چھوڑ دیا - اس طرح گیلان اور رشت قطعی طور پر ایران کو واپس مل گیے - گیلان میں انقلاب کی آخری صداے باز گشت کربلائی ابراهیم اور سید جلال کی بغاوتیں تھیں، جو ۱۹۲۱ اور ۱۹۲۲ء میں رونما ہوئیں - آخری چند سالوں میں ایک پختہ سڑک کے ذریعے رشت کو تہران سے ملا دیا گیا ہے - رشت سے بحیرۂ خزر کے ساحل تک سڑک پہلے سے موجود تھی - اس سے برّی اور بحری تجارت کا راستہ کھل گیا، جس سے رشت کی اهمیت بہت بڑھ گئی (دیکھیے مسعود کیہان : جغرافیائی مفصل ایران، تہران ۱۳۱۰ش) .

مآخذ : (۱) H. L. Rabino : *Les Provinces Caspiennes de la Perse, Le Guilan*، در *R M M*، ج ۳۲، ۱۹۱۵ تا ۱۹۱٦ء، ایک مستند تصنیف ہے - اس میں ایک مکمل فہرست مآخذ موجود ہے، جس میں ان چند کتابوں اور مضمونوں کے علاوہ جو متن مقالہ میں بیان کیے جا چکے ہیں، ہم ایک نادر رسالے، یعنی (۲) حاجی سید محمود رشتی: تسویۂ حقوق، کا اضافہ کر سکتے ہیں، جو ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا تھا - اس میں گیلان کے زمیندارانہ نظام سے بحث کی گئی ہے؛ علاوہ ازیں (۳) V. Monorsky : *Ladomination les Dailamites*، نشر *The Société des Etudes Iran*، عدد ۳، پیرس ۱۹۳۲ء، بھی قابل ذکر ہے .

(B. NIKITINE)

رشید : (Rosetta)، مصر کا ایک قصبہ، جو دریاے نیل کی شاخ رشید کے مغربی ساحل پر، اس کے دہانے سے کوئی دس میل اوپر ۳۱ درجہ ۲۴ دقیقہ عرض بلد شمالی اور ۳۰ درجہ ۲.۴ دقیقہ طول بلد مشرقی پر واقع ہے (قدیم زمانے میں یہ شاخ بولبیتین Bolbitine کہلاتی تھی) - نہر کا دہانہ الأَرْمُوسِیَه کے نام سے مشہور ہے اور اس میں داخل ہونا خطرے سے خالی نہیں - نویں صدی عیسوی تک جہاز سیدھے فُوّہ تک آتے تھے، لیکن اس علاقے میں

بہت زیادہ گاد جمع ہو جانے کی وجہ سے المتوکل کے عہد حکومت میں فووۃ کی جگہ رشید لینے لگا، تاہم ابوالفدا کے بیان کے مطابق تیرھویں صدی عیسوی میں رشید ابھی فووہ کے مقابلے میں چھوٹا ھی تھا ۔ چودھویں صدی عیسوی کی نسبت ابن دقماق (۵ : ۱۱۳) کا بیان ہے کہ یہاں صرف محافظ فوج کے سپاھی رہتے تھے ("اهل هذه المدینة کلهم مرابطون"، یعنی اس شہر کے باشندے سب کے سب مجاهدین [مرابطین] تھے)۔ ۱۵۱۷ء میں عثمانیوں کے مصر فتح کرنے اور اسکندریہ کے راستے سے ہونے والی یورپی تجارت پر زوال آنے کے بعد رشید قسطنطینیہ اور بحر ایجہ کے ترکی مقبوضات کے ساتھ بحری تجارت کا ایک اہم مرکز بن گیا ۔ نائب السلطنت علی پاشا نے ۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء میں اس کے "خان" (گودام) اور "فُندق" (سرا خانے) مرمت کرائے اور نئے بھی بنوائے اور اس کی گودیوں سے گاد صاف کروائی ۔ یہ قصبہ برابر پھولتا پھلتا رہا یہاں تک کہ محمد علی [رک بآن] نے اسکندریہ اور نیل کے درمیان جہازرانی کے لیے نہر محمودیہ دوبارہ بنوائی اور اس طرح تجارت کا رخ رشید سے پھیر دیا ۔ اس کے بعد یہ تیزی سے رو بہ تنزل ہوتے ہوئے محض ماھی گیروں کا قصبہ رہ گیا، جس میں گنتی کی چند مقامی صنعتیں باقی رہ گئیں، مثلاً موٹے سوت کے کپڑے بننا، چاول صاف کرنا اور تیل نکالنا ۔ اس کی آبادی ۱۹۰۷ء میں صرف ۱٦٦٦۰ تھی ۔

اس قصبے کی جغرافیائی خصوصیات کی نوعیت زیادہ تر قرون وسطٰی کی سی ہے ۔ وہاں اب بھی ایسی بہت سی امیرانہ ٹھاٹھ کی عمارات باقی ہیں جو اس کی گزشتہ مرفہ الحالی کا پتا دیتی ہیں ۔ اس کے بازار اور گلیاں تنگ اور چکردار ہیں؛ ان میں صرف مچھلی کی ایک بڑی منڈی ہے ۔ زمانۂ حاضرہ تک اس کی فصیل عربوں کے حملوں کی روک تھام کے لیے برقرار رکھی گئی تھی ۔ زمانۂ گزشتہ میں دریا کے دہانے پر کوم الافراخ کے قریب دو قلعے تھے، جو دریائی راستے سے رشید میں داخل ہونے والوں کو روکتے تھے۔ ونسلب Vansleb، جس نے مئی ۱٦۷۲ء میں ان قلعوں کو دیکھا تھا، ان کا حال اس طرح بیان کرتا ہے : "ایک قلعہ دریا کے مشرقی جانب ہے اور دوسرا مغربی جانب ۔ جو قلعہ رشید سے ڈیڑھ میل کے فاصلے پر ہے، وہ مربّع شکل کا ہے، اس کے ارد گرد مضبوط فصیل ہے اور قدیم طرز کے مطابق اس میں چار برج ہیں ۔ محافظ فوج میں ۱۸۳ جان نثار سپاھی ہیں ۔ دوسرے قلعے میں صرف ایک مسجد ہے ۔ اس کے سامنے حفاظت کے لیے سات توپیں نصب ہیں ۔ یہاں ایک آغاز کے ماتحت مغاربہ (بربروں) کا فوجی دستہ متعین ہے، جس کے سپاھی شہر میں آنے اور باہر جانے والوں کی جانچ پڑتال کرتے ہیں (*State of Egypt*، لنڈن ۱٦۷۸ء، ص ۱۰۵) ۔

تاریخی اعتبار سے رشید سے متعلق صرف چند واقعات قابل ذکر ہیں ۔ ۱۳۲ھ/۷۴۹ - ۷۵۰ء میں یہاں قبطیوں نے ایک خطرناک بغاوت کی، جو ناکام رہی ۔ ۳۰۷ھ/۹۲۰ء میں طرسوس کے عباسی بیڑے نے امیر البحر شمل کی قیادت میں عبیداللہ المہدی [رک بآن] کے شمالی افریقی بیڑے کو، جو کسی سلیمان نام شخص کی سرکردگی میں تھا، رشید کے نواحی سمندر میں شکست دی ۔ ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں یہاں باب عالی کی برّی اور بحری متحدہ فوج پر البردیسی نے فتح پائی ۔ ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء میں یہاں انگریزوں کا قبضہ ہو گیا، جو الالفی اور اس کے مملوک جانشینوں کی مدد کو آئے تھے ۔ یہ بھی یاد رہے کہ ۱۷۹۹ء میں اس قصبے کے نواحی علاقے سے ایک فرانسیسی مہم کے افسر بوسار (Boussard) کو وہ مشہور سنگ رشید (Rosetta

Stone) دستیاب ہوا تھا جو اب موزۂ بریطانیہ میں محفوظ ہے .

مآخذ : متن میں مذکور ہیں .

(A. S. ATIYA)

* **الرشید :** رک بہ (۱) عبدالواحد؛ (۲) ہارون الرشید .

* **الرشید (مولای) :** بن الشریف بن علی بن محمد بن علی علوی، سلطان مراکش؛ اس خانوادے کا حقیقی بانی جو شریفی مملکت پر حکمرانی کرتا رہا - وہ ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ - ۱۶۳۱ء میں تافیلالت [رک بآن] میں پیدا ہوا، جومراکش کے جنوب میں واقع ہے - وہاں اس کے اسلاف، یعنی سجلماسہ [رک بآن] کے حسنی شرفا [رک بآن] نے ایک خوشنما زاویہ [رک بآن] بنایا تھا اور بتدریج معتدبہ سیاسی اقتدار پیدا کر لیا تھا، جو خانوادۂ سعدیہ [رک بآن] کے زوال پر ترقی کرتا رہا - مراکش میں اس زمانے میں طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی، اس لیے تافیلالت کے شرفا تیزی کے ساتھ ان بڑے بڑے صحرا نما قطعات کے مالک بن گئے، جو اس سلسلۂ نخلستان کے شمال میں واقع تھے جہاں ان کی جاگیر تھی - رئیس زاویہ کے سب سے بڑے بیٹے مولای محمد نے التازروالت (مراکش کے جنوب مغرب) میں زاویۂ ایلغ کے مرابط (مذہبی پیشوا) سے، جو خود بھی ملکی اقتدار کی ہوس رکھتا تھا، کامیاب جنگ کی اور ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۶ء میں شاہی لقب اختیار کر لیا؛ تاہم وہ اس وقت تک وسط مراکو میں زاویۂ الدّلاء کے پیشواؤں کی قوت توڑنے میں کامیاب نہ ہو سکا تھا - ۱۶۵۰ء میں تازا اور فاس پر ایک بہت مختصرالمدت قبضے کے بعد اسے اس پر قانع رہنا پڑا کہ صرف مشرقی مراکش پر اس کا مؤثر اقتدار قائم رہے .

۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء میں مولای الشریف کی وفات پر اس کے بیٹے مولای الرشید نے اپنے بھائی مولای محمد پر بھروسہ نہ کیا اور اپنا آبائی زاویہ چھوڑ کر الدّلاء کے حریف زاویے میں چلا گیا، جہاں سطحی طور پر اس کا پر تپاک استقبال ہونے کے باوجود اسے جلد ہی وہاں سے چلے جانے کا اشارہ ہوا؛ چنانچہ اس نے آزرو کی راہ لی - اس کے بعد وہ فاس گیا، جس کے طالع آزما حاکم الدریدی کو اس کا آنا ناگوار گزرا اور اسے داخلے کی اجازت نہ دی - یہاں سے وہ مشرقی مراکش گیا اور بہت جلد اپنے متبعین کی ایک بڑی تعداد جمع کرنے میں کامیاب ہوا، خصوصاً بنی یزناسن (بنی سناسن Beni Snassen) کے اہم قبیلے کا ایک مذہبی پیشوا شیخ اللواتی اس کا پیرو ہوگیا، جو ان دنوں بہت ذی اثر تھا - اسی کے ساتھ اس نے ایک بہت متمول یہودی پر حملہ کر دیا، جو باقاعدہ حاکم بنا ہوا تھا اور بنی یزناسن کے پہاڑوں میں ایک چھوٹے سے قریے دار ابن مشعل میں رہتا تھا - اس نے یہودی کو قتل کر ڈالا اور اس کی جاگیر پر قبضہ کر لیا - اس جھپٹ کی وجہ سے علاقے کے لوگ مرعوب ہوگئے اور، جیسا کہ P. de Cenival نے بڑی آب و تاب کے ساتھ بتایا ہے، اسی واقعے کی بنیاد پر آئندہ وہ افسانہ بن گیا جس کی یاد اب بھی اس سالانہ تہوار کی شکل میں باقی ہے جو "سلطانِ طُلباء" کے انتخاب کے بعد فاس میں منایا جاتا ہے - مولای الرشید نے اس قتل کے ذریعے نہ صرف معتدبہ مادی وسائل حاصل کیے، بلکہ اسے آس پاس کے لوگوں میں حقیقی تفوق بھی حاصل ہو گیا - ۱۰۷۵ھ/۱۶۶۴ء میں انگاد کا بڑا قبیلہ اس کے جھنڈے تلے آگیا اور وجدہ [رک بآن] میں اس نے ایک باقاعدہ فرمانروا کی حیثیت سے قدم جما لیے - الرشید کے اس اعلان کی خبر سن کر اس کا بھائی مولای محمد بہت پریشان ہوا اور فوراً تافیلالت سے مشرقی مراکو روانہ ہوا - اس کی فوجوں کا الرشید کی فوجوں سے مقابلہ ہوا -

مولای محمد لڑائی کے آغاز ھی میں مارا گیا اور اس کے آدمی امیر الرشید سے آ ملے - اس وقت سے مولای الرشید کامیابی پر کامیابی حاصل کرتا رہا ۔

اس نے تازا پر بہت جلد بلا دقّت قبضہ کر لیا اور براہ راست فاس پر زور ڈالنے لگا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے تافیلالت میں بھی اپنی قوت کو مستحکم کرنے کی طرف توجہ کی، جو اس کے خاندان کا گہوارہ تھا - اس نے اپنی اراضی میں ریف [رکّ بآن] کے پہاڑوں کا اضافہ کیا، جو بحر روم کے کناروں پر واقع ھیں اور جن پر اس زمانے میں ایک منچلے شخص ابو محمد عبداللہ اعَرّاص کی حکومت تھی - اس شیخ نے ریف کی خلیج الخزامی Alhucemas پر، جسے اس دور کی دستاویزوں میں البوزیم Albouzème لکھا گیا ھے، فیکٹریاں قائم کرنے کے لیے اولاً انگریزوں سے، پھر فرانسیسیوں سے معاھدہ کیا تھا - مولای الرشید نے اسے مارچ ۱٦٦٦ء میں ریف سے عین اس وقت بے دخل کر دیا جب رولاں فریجوس Roland Fréjus ، متوطن مارسیلز، فرانس کے بادشاہ سے ریف میں تجارت کا حق حاصل کر کے مراکش کے ساحل پر اتر رہا تھا - فریجوس تازا میں مولای الرشید سے ملنے کے لیے گیا، لیکن اس کی گفت و شنید کی کوشش ناکام رھی - اب الرشید بلا کسی تأخیر کے شمالی مراکش میں فاس کی جانب متوجہ ھوا، جہاں اب بھی اس کے اقتدار کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا - اس نے اس کا محاصرہ کر لیا اور یورش کر کے ۳ ذوالحجہ ۱۰۷٦ھ/٦جون ۱٦٦٦ء کو اسے سر کر ڈالا - طالع آزما الدریدی، جو وھاں قیادت کر رھا تھا، بھاگ کھڑا ھوا - الرشید نے شہر کے بعض عمائدین کو سزا دینے کے لیے سخت قدم اٹھایا اور عوام نے اس کی بادشاھت کا اعلان کر دیا - اس موقع پر وہ دارالحکومت میں ادریسی شرفا کے با اثر گروہ کو اپنا طرف دار بنانے میں بھی کامیاب رھا ۔

اس کے بعد کے چند سال مولای الرشید نے اس کوشش میں صرف کیے کہ اپنے مقبوضات کو مغرب اور جنوب کی طرف وسعت دے - سب سے پہلے اس نے ایک مہم غرب کے خلاف روانہ کی - وھاں کے رئیس الخضر غیلان کو نکال باھر کیا اور القصر الکبیر [رکّ بآن] (Alqazurquiver) کو مسخّر کر لیا - اس نے مکناس [رکّ بآن] اور تطوان [رکّ بآن] بھی لے لیے، نیز تازا پر بھی قبضہ کیا، جس کے باشندوں نے بغاوت کر دی تھی - ۱۰۷۹ھ/ ۱٦٦۸ء میں اس نے زاویہ الدلاء کے رئیس محمد الحاج کو بَطْن الرمّان میں شکست فاش دی اور اس سے یہ زاویہ چھین کر تباہ کر دیا - اسی سال مولای الرشید نے مراکش پر قبضہ کیا اور مقامی رئیس عبدالکریم الشّبانی کو، جس کا لقب کَرّوم الحاج تھا، سزائے موت دی - ۱۰۸۱ھ/ ۱٦۷۰ء میں اس نے سوس [رکّ بآن] پر فوج کشی کی، جہاں شورش پسند لوگ اب بھی اس کی حکومت ماننے میں پس و پیش کر رھے تھے - اس نے تارودانت [رکّ بآن] اور ایلغ کا قلعہ لے کر فاس کی طرف مراجعت کی اور اب وہ تمام مراکش کا مالک ھو گیا تھا - مؤرخ الافرانی کا بیان ھے کہ اس وقت صحرا کی حدود پر تلمسان سے وادی نول تک سارا المغرب مولای الرشید کے زیر اقتدار تھا ۔

اگلے سال سلطان فاس سے مراکش گیا، جہاں اس کا ایک بھتیجا تخت کے مدعی کی حیثیت سے اپنے قدم جمانے کی کوشش کر رھا تھا - مولای الرشید اپنے جنوبی پایۂ تخت میں آیا ھوا تھا اور ھنوز اس کی عمر بیالیس سال بھی نہ ھوئی تھی کہ ۱۱ ذوالحجہ ۱۰۸۲ھ/ ۹ اپریل ۱٦۷۲ء کو وہ ایک حادثے میں انتقال کر گیا - وہ گھوڑے پر سوار تھا؛ دفعتاً گھوڑا الف ھو گیا اور وہ ایک سنترے کے درخت

کی شاخ سے جا ٹکرایا ، جس سے اس کے سر کی ہڈی ٹوٹ گئی - پہلے اسے مراکش میں دفن کیا گیا، مگر کچھ دن بعد اس کی نعش فاس پہنچائی گئی اور علی بن حِرزِہِم (عوام کی زبان میں سیدی حَرازِم) کی خانقاہ میں دفن کر دی گئی - اس کا بھائی مولای اسمٰعیل [رک بآن] اس کا جانشین ہوا اور ۱۵ ذوالحجہ کو اس کے سلطان ہونے کا اعلان ہو گیا .

مولای الرشید کی مختصر سیاسی زندگی، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بڑی سرگرم کار اور نتیجہ خیز رہی - مراکش کے مسلمان مؤرخین اس فرمانروا کی تعریف کرتے ہوے کبھی نہیں تھکتے - اس کی یاد، بالخصوص فاس میں، اب تک درخشاں ہے - یہی وہ شخص تھا جس نے اس شہر میں مدرسة الشّراطین (رسے بنانے والوں کا مدرسہ)، الرَّصیف کا پل، قصبة الشراردة اور فاس سے ڈھائی میل مشرق میں وادی سبو (Sebou) پر ایک نو محرابوں کا پل تعمیر کرایا .

مآخذ : (۱) الافرانی : نزهة الحادی، طبع و ترجمه Houdas، در *P E L O V*، سلسله سوم، ج ۳، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۳۰۱ تا ۳۰۴ (متن) و ص ۵۰۱ تا ۵۰۳ (ترجمه) ؛ (۲) الزیانی : الترجمان المعرِب، طبع و ترجمه Houdas : *Le Maroc de 1631 à 1812*، در *P E L O V*، سلسلهٔ دوم، ج ۱۸، پیرس ۱۸۸٦ء؛ (۳) آکَنسوس : الجیش العرمرم، فاس ۱۳۳٦ھ، ۱: ۵۸ تا ٦۳؛ (۴) النّاصری : کتاب الاستقصاء، مطبوعهٔ قاهره، ج ۴، ۱۳۱۲ھ و ترجمه Funey، در *AM* ج ۹، پیرس (۱۹۰٦ء): *Chronique de la dynastie alaouie au Maroc*، بمدد اشاریه؛ (۵) القادری: نشرالمثانی، مطبوعهٔ فاس، ۲: ۳ تا ٦ و مترجمهٔ E.Michaux-Bellaire، در *AM*، ج ۲۴، پیرس ۱۹۱۷ء، ص ۲۱۱ تا ۲۱۷ ؛ (٦) مراکش کے بیشتر دوسرے سوانح نگار، قب E. Levi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریه ؛ (۷) Mouëtte : *Histoire des conquêtes de Mouley Archy* [=al-Rashid] *connu sous le nom de roy du Tafilet, et de Mouley Ismael*، پیرس ۱٦۸۳ء ؛ (۸) H. de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*، پیرس، سلسلهٔ دوم، بمواضع کثیره ؛ (۹) P. de Cenival : *La légende du juif Ibn Mech'al et la féte du sultan des tolba á Fes*، در *Hespéris*، ۱۹۲۵ء، ۵ : ۱۳۷ تا ۲۱۸ ؛ (۱۰) A. Cour : *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger (1509-1830)*، پیرس ۱۹۰۴ء ؛ (۱۱) Ch. A. Julien : *Histoire de l'Afrique du Nord*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۴۸۷ تا ۴۹۰ (مولای الرشید کی (مستند ؟) تصویر کی نقل، شکل ۲۲۵، ص ۴۸۱)؛ نیز رک به شرفاء ؛ سجلماسه ؛ تافیلالت .

(E. LEXI-PROVENÇAL)

* **رشید احمد گنگوهی :** مشہور محدث، مولانا ہدایت احمد انصاری گنگوہیؒ کے فرزند تھے - ان کی پیدائش ٦ ذی قعدہ ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۹ء کو بروز دوشنبہ بوقت چاشت، قصبہ گنگوہ (ضلع سہارنپور) میں شیخ المشایخ حضرت شاہ عبدالقدوس گنگوہیؒ کی خانقاہ کے متصل مکان میں ہوئی - ان کا سلسلۂ نسب والد کی طرف سے حضرت ابو ایوب انصاریؓ تک اور دادی کی طرف سے گیارھویں پشت میں قطب عالم شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ سے مل جاتا ہے .

ان کے والد مولانا ہدایت احمدؒ ایک جیّد عالم تھے اور طریقت میں حضرت شاہ غلام علی مجدّدی نقشبندی دہلویؒ سے توسل و تعلق رکھتے تھے - ۱۲۵۲ھ میں مولانا ہدایت احمدؒ کا گورکھ پور میں انتقال ہو گیا - رشید احمد کی عمر اس وقت سات سال کی تھی - باپ کا سایہ سر سے اٹھ جانے کے بعد ان کے دادا نے ان کی تربیت کی - ان کی والدہ

ایک راسخ العقیدہ، دیندار اور پرہیزگار خاتون تھیں۔ بچپن ھی سے رشید احمد میں نیکی اور عظمت کے آثار نمایاں تھے۔ وہ بہت خوش الحان تھے۔ انہوں نے فارسی کرنال میں اپنے منجھلے ماموں مولوی محمد تقی سے پڑھی، جو فارسی کے مسلم الثبوت استاد تھے۔ فارسی کی تکمیل کے بعد عربی کا شوق ھوا۔ صرف و نحو کی ابتدائی کتابیں محمد بخش رامپوری سے پڑھیں۔ صرف و نحو کی ابتدائی کتب پڑھنے کے بعد انہیں کی ترغیب سے علوم درسیہ کی تکمیل کے لیے ۱۲۶۱ء میں سترہ سال کی عمر میں دہلی گئے اور وھاں مولوی قاضی احمد الدین جہلمی کی شاگردی اختیار کی۔ اس کے بعد مولانا مملوک العلی نانوتوی کی خدمت میں حاضر ہوے، جو اس وقت دہلی کالج (اجمیری دروازہ، دہلی) کے مدرس اول تھے۔ ۱۲۶۰ھ میں مولانا محمد قاسم نانوتوی بھی مولانا مملوک العلی کے ہمراہ دہلی آگئے تھے۔ یہ بھی ھم سبق ھو گئے اور آپس میں ایسا تعلق پیدا ھوا کہ آخری وقت تک ھر جد و جہد میں رفیق رھے؛ دارالعلوم دیوبند کی تأسیس و اہتمام میں بھی باھمی تعاون رہا۔ انہوں نے مفتی صدر الدین سے بھی اکتساب علم کیا اور حدیث شاہ عبدالغنی مجددی سے پڑھی۔ درسیات سے فارغ ھو کر انہوں نے قرآن مجید حفظ کیا۔

تحصیل علم کے بعد مولانا رشید احمد گنگوہ سے تھانہ بھون آئے اور مولانا شیخ محمد تھانوی سے بیعت ھوے۔ انہوں نے کچھ عرصے وھیں رہ کر اپنے مرشد کی رھنمائی میں تمام منازل سلوک طے کیں اور چاروں سلسلوں کی اجازت و خلافت حاصل کی۔ غلام قادر گرامی نے ان کی شان میں یہ رباعی کہی ھے:

خاک گنگوہ را نویدست رشید
گنجینۂ فقر را کلیدست رشید
امداد اللہ مہاجر مکی را
اللہ اللہ عجب مریدست رشید

۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء میں وہ تحریک آزادی میں حصہ لینے کے الزام میں گرفتار ہوئے اور چھے مہینے حوالات میں رکھنے کے بعد رہا کر دیے گئے۔ انہوں نے تین مرتبہ حج بیت اللہ کا شرف حاصل کیا۔ ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۸ء سے ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء تک، صرف چند سال چھوڑ کر، تقریباً پچاس برس انہوں نے گنگوہ میں تفسیر، حدیث اور فقہ کا درس دیا اور بڑے بڑے ذی استعداد طلبہ نے ان سے سند حدیث حاصل کی۔

۱۳۱۴ھ مطابق ۱۸۹۵ء کے بعد ان کی بصارت جاتی رھی؛ پھر وفات تک درس و تدریس کے بجاے اصلاح باطن اور تربیت مریدین میں مشغول رھے۔

[مولانا رشید احمد کی زندگی سراپا سنت تھی۔ انہوں نے درس حدیث نبوی کے لیے اپنی زندگی کو وقف کر دیا تھا]۔ ان کے درس حدیث سے تین سو سے زائد جید علما فیض یاب ہوے، جنہوں نے ملک اور بیرون ملک میں علم حدیث کی اشاعت کی۔ ان میں بڑے بڑے علما کے نام شامل ھیں۔ سلسلۂ طریقت کے خلفاء میں بھی سر برآوردہ علما کے نام ملتے ھیں، مثلاً شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی (مدرس اول دارالعلوم دیوبند)، شاہ عبدالرحیم رائے پوری، مولانا خلیل احمد انبیٹھوی (مؤلف بذل المجہود، شرح ابوداؤد)، مولانا سید حسین احمد مدنی، وغیرہ۔

محمد قاسم نانوتویؒ اور رشید گنگوہیؒ ۱۸۵۷ء میں شاملی اور تھانہ بھون وغیرہ میں جہاد حریت کے علمبردار رھے تھے اور حاجی امداداللہ مہاجر مکیؒ کی سرپرستی میں بڑے بڑے کار نمایاں کر چکے تھے۔ برطانوی دور میں وہ خاص طور سے معتوب رھے، لیکن خدا نے ہمیشہ گزند سے محفوظ رکھا۔

مولانا رشید احمد چاروں طریقوں میں بیعت

کرتے تھے، لیکن عام تعلیم چشتیہ صابریہ طریقے کی تھی (دیکھیے سید حسین احمد مدنی : مکتوبات، ۱ : ۳۹۶، مطبع معارف اعظم گڑھ) - ۱۲ یا ۱۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۳ھ کو وہ نوافل ادا کرنے حجرے میں گئے، جہاں پاؤں کی دو انگلیوں کو ناخن سے ذرا نیچے کسی زہریلے کیڑے نے کاٹ لیا، جس سے شدت کا بخار ہوگیا - ہر چند علاج کیا گیا، لیکن کوئی تدبیر کارگر نہ ہوئی اور باختلاف روایت ۸ یا ۹ جمادی الثانی ۱۳۲۳ھ/۱۱ اگست ۱۹۰۵ء کو بعد از نماز جمعہ وفات پا گئے - تذکرۃ الرشید میں ان کی کم و بیش پندرہ تصانیف کا ذکر آیا ہے - [جملہ صحاح ستہ پر آپ کی تقریریں ضبط کی گئی ہیں، جن میں سے الترمذی پر الکوکب الدری دو جلدوں میں شائع ہوچکی ہے - ایک اور تقریر اردو میں النفح الشزی کے نام سے طبع ہو چکی ہے] - مکاتیب اور فتاوی کے مجموعے بھی ہیں .

مآخذ : عاشق الٰہی : تذکرۃ الرشید، ۲ : ۳۲۹ تا ۳۳۳ ؛ (۲) محمد ادریس نگرامی : تذکرۂ علماے حال، ص ۲۶، ۲۷، مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۸۹۷ء ؛ (۳) عبدالحی : نزھۃ الخواطر، ج ۸ ؛ (۴) عبدالرشید : بیس بڑے مسلمان، مطبوعۂ لاہور ؛ [(۵) ظفر احمد عثمانی : سلسلۂ شاہ ولی اللہ کی خدمت حدیث، در معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۴۴ء] .

(نسیم احمد فریدی [و ادارہ])

* **رشید الدین طبیب :** ایران کا ایک ممتاز اور نامور مؤرخ؛ پورا نام فضل اللہ رشید الدین بن عماد الدولہ ابو الخیر؛ ہمدان میں تقریباً ۱۲۴۷ء میں پیدا ہوا - اس کا عروج مغول فرمانروا اباقا خان (۱۲۶۵ تا ۱۲۸۲ء) کے عہد حکومت میں ایک طبیب کی حیثیت سے شروع ہوا، لیکن چونکہ وہ حکیم حاذق ہونے کے علاوہ نہایت قابل اور دوراندیش مدبّر بھی تھا، اس لیے غازان خان (۱۲۹۵ تا ۱۳۰۴ء) کے عہد میں ترقی کر کے صدر (نیز درباری مؤرخ) کے منصب تک پہنچا - یہ منصب اسے صدر جہان صدر الدین زنجانی کی سزاے قتل کے بعد ملا تھا (۴ مئی ۱۲۹۸ء) - ۱۳۰۳ء میں رشیدالدین صدر ہی کی حیثیت سے ایک فوج کشی میں بادشاہ کے ساتھ شام گیا تھا - الجایتو (۱۳۰۴ تا ۱۳۱۶ء) کے عہد میں رشید الدین اپنی ملازمت کے انتہائی عروج کو پہنچا - اس نے اپنی بے حساب دولت متعدد خیراتی عمارات پر صرف کی، مثلاً ایران میں مغول کے نئے پاے تخت سلطانیہ کو خوش نما بنانے کے لیے مضافات میں ایک پوری بستی بنوائی، جو اس کے نام سے "ربع رشیدیہ" کہلاتی تھی اور ایک مسجد، ایک مدرسہ، ایک دارالشفا اور کئی ہزار مکانات پر مشتمل تھی - اسی زمانے میں وہ اپنی تاریخ عالم (جامع التواریخ) پر برابر کام کر رہا تھا - ۱۴ اپریل ۱۳۰۶ء کو اس نے اس کی پہلی جلد بادشاہ کے حضور پیش کی - اس زمانے میں اس کے اثر و نفوذ کی کوئی حد نہ تھی، یہاں تک کہ وہ الجایتو کو شافعی بنانے میں بھی کامیاب ہو گیا - بغداد کے دو ممتاز فاضل شہاب الدین السہروردی اور جمال‌الدین، جن پر مصریوں کے ساتھ نامہ و پیام کرنے کا الزام تھا اور وہ سزاے موت پانے کے منتظر تھے، رشید الدین ہی کی بدولت بچ گئے - ۱۳۰۹ء میں اس نے تعمیر کا کام پھر جاری کیا اور غازانیہ کے مضافات میں، جو تبریز کے مشرق میں واقع تھا، ایک اور بستی بسائی اور اس کے لیے سراو رود سے ایک بڑی نہر کے ذریعے پانی مہیا کیا - آخر اس بلند منصب شخص کے اعلیٰ مراتب کے باعث اس کے کئی حاسد پیدا ہو گئے - ۱۳۱۵ء میں جب خزانے میں روپے کی قلت کے سبب سپاہیوں کو تنخواہ نہ مل سکی تو اسے بڑے ناخوش گوار حالات کا سامنا کرنا پڑا - الجایتو کی وفات کے بعد دشمنوں نے

رشید الدین کو تباہ کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ۔ اکتوبر ۱۳۱۷ء میں وہ اپنے اعلیٰ مناصب سے برطرف کر دیا گیا اور پھر اس کے مربّی امیر سَونْج کی وفات (جنوری ۱۳۱۸ء) نے اسے اپنے آخری سہارے سے بھی محروم کر دیا، یہاں تک کہ اس پر اپنے سابق آقا الجایتو کو زھر دینے کا اتّہام لگا کر اسے اپنے جوان بیٹے خواجہ ابراھیمْ سمیت قتل کر دیا گیا (۱۸ جولائی ۱۳۱۸ء) ۔ اس کی نعش کے ساتھ ہر ممکن بیھودگی روا رکھی گئی اور اس کی مایۂ ناز بستی "ربع رشیدیہ" کو لوٹ کر تباہ کز دیا گیا ۔ اس کا بڑا بیٹا غیاث الدین اپنے باپ کے انتقال کے بعد بھی کسی نہ کسی طرح ایک اعلیٰ منصب پر قائم رہ گیا تھا، مگر ۱۳۳۶ء میں اسے بھی موت کی سزا دے دی گئی ۔ رشید الدین کی نعش کو مرنے کے بعد بھی قبر میں چین سے نہ رھنے دیا گیا اور اسّی سال بعد تیمور کے بیٹے میران شاہ (۱۴۰۴ تا ۱۴۰۷ء) نے اس کی ھڈیاں نکلوا کر انھیں یھودیوں کے قبرستان میں دفن کرایا (۱۳۹۹ء) .

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ھے رشید کی شہرت اس کی کتاب جامع التواریخ کی وجہ سے ھے ۔ یہ مغول کی غیرفانی تاریخ ھے، جسے اس نے غازان خان کے حکم سے لکھنا شروع کیا تھا (اسی لیے بعض اسے تاریخ غازانی کے نام سے بھی موسوم کرتے ھیں) ۔ الجایتو نے حکم دیا تھا کہ اس کتاب کو جاری رکھا جائے اور عالم اسلام کی ایک عام تاریخ اور ایک جغرافیائی ضمیمے پر اسے ختم کیا جائے ۔ ابتدائی خاکے کے مطابق یہ کتاب دو بڑے حصوں پر مشتمل ہونی تھی: (۱) مغول کی تاریخ؛ (۲) عام تاریخ اور ضمیمہ؛ لیکن جب یہ کتاب ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ء میں ختم ہوئی تو اس کی صورت حسب ذیل ہو چکی تھی :

جلد اول : ۱ ۔ ترک اور مغول قبائل کی تاریخ، ان کی شاخیں، انساب اور قصص ؛

۲ ۔ چنگیز خان، اس کے اسلاف اور اخلاف غازان تک .

جلد دوم : تمہید، آدم، مسلمان اور یہودی انبیا ؛

۱ ۔ قدیم شاھان ایران .

۲ ۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم اور خلفا (تا ۱۲۵۸ء)؛ ایران کے فرمانروا خاندانوں کی تاریخ؛ مشرقی و مغربی اسمٰعیلی؛ اوغز اور ترک؛ چینی، یہودی، افرنگی اور ان کے شہنشاہ اور پوپ؛ ھندوستان، مہاتما بدھ اور بدھ مت.

رشید کا ارادہ تھا کہ الجایتو کے عہد حکومت کی تاریخ کا بھی اضافہ کرے، جس کے آغاز (۱۳۰۶-۱۳۰۷ء) سے جلد دوم کی ابتدا اور اختتام پر اس کا خاتمہ مقصود تھا ۔ یہ بات کہ اس نے ایسا کیا، ابھی تک علم میں نہیں آئی کیونکہ یہ حصہ اور جغرافیائی ضمیمہ اب تک دستیاب ہونے والے مخطوطات میں نہیں پایا جاتا ۔ اس کی تالیف میں رشید نے انتہائی احساس ذمہ‌داری کا ثبوت دیا اور بہترین اور مستندترین مآخذ سے کام لیا؛ یہی اس عظیم‌الشان کتاب کی ممتاز خصوصیت ھے ۔ ایرانی ہونے کی وجہ سے اگرچہ مغول کے وقائع کے مشہور مجموعہ التن دپتر سے وہ مستفید نہیں ہو سکتا تھا، تاھم اس نے مغول کے ضروری واقعات اپنے دوست پولاد چنک سانک Pulad-Cink-Sank کے ذریعے اور کچھ واقعات خود غازان سے سنے، جو اپنی قوم کی تاریخ کے بارے میں حیرت انگیز معلومات رکھتا تھا ۔ ھندوستان کے متعلق معلومات اسے ایک ھندوستانی بھکشو نے اور چین کے متعلق دو چینی عالموں نے بہم پہنچائیں ۔ رشید الدین کے علم کی ھمہ گیری قرون وسطٰی کے ایک عالم کی حیثیت سے سخت حیران کن ھے ۔ وہ ان جھگڑوں سے بھی واقف تھا جو پوپ اور شہنشاہ کے درمیان جاری تھے ۔

وہ یہاں تک جانتا تھا کہ سکاٹ لینڈ انگلستان کو خراج ادا کرتا ہے اور یہ کہ آئرلینڈ میں سانپ بالکل نہیں ہوتے ۔

رشید الدین اپنے کام کی اہمیت سے خوب واقف تھا اور اس نے اس کتاب کے قبول عام کے لیے کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ۔ اس نے اپنے دوستوں اور مختلف عالموں کے لیے اس کی نقول کرائیں ۔ جو کتابیں فارسی میں لکھی گئی تھیں ان کے ترجمے عربی میں کرائے گئے اور عربی کے فارسی میں ۔ وہ ہر سال بڑے بڑے شہروں کے کتاب خانوں کو ان کی نقلیں بھیجتا تھا اور ہر شخص کو انھیں نقل کرنے کی عام اجازت تھی؛ تاہم اس کی یہ تمام تدبیریں بیکار ثابت ہوئیں کیونکہ ان کا ایک بھی مکمل نسخہ ہمیں نہیں مل سکا ۔

رشید الدین نے اس ضخیم تاریخ کے علاوہ مندرجۂ ذیل کتابیں بھی تصنیف کیں : (۱) کتاب الاحیاء و الآثار، چوبیس ابواب میں ۔ اس کتاب میں موسمیات، زراعت، شہد کی مکھیوں کی پرورش، سانپوں اور ضرر رساں کیڑے مکوڑوں کا قلع قمع کرنے کے طریقوں سے بحث کی گئی ہے؛ نیز اس میں فن تعمیر، قلعہ‌بندی، جہازسازی، کان کنی اور خام دھاتوں کے صاف کرنے پر یادداشتیں بھی ہیں ۔ ابھی تک اس کتاب کا کوئی نسخہ نہیں ملا؛ (۲) توجیہات، ایک متصوفانہ دینی رسالہ، انیس فصلوں میں؛ (۳) مفتاح التفاسیر، قرآن مجید کی فصاحت اور اس کی تفاسیر کے بارے میں؛ (۴) الرسالۃ السلطانیہ (۴ مارچ ۱۳۰۷ء کو ختم ہوا)، ایک دینی مناظرے کا نتیجہ، جو سلطان الجایتو کی موجودگی میں ہوا تھا؛ (۵) لطائف الحقائق، متصوفانہ اور الٰہیاتی نوعیت کے چودہ خطوط ۔ آخر الذکر چار کتابیں عربی میں لکھی گئیں جو مجموعۃ الرشیدیہ میں شامل ہیں ۔ اس مجموعے کی ایک عمدہ نقل، جو غالباً خود مصنف کی فرمائش پر ۱۳۱۰-۱۳۱۱ء میں کی گئی، کتاب خانۂ ملّی، پیرس، میں موجود ہے (de Slane : *Catalogue des manuscrits arabes*، پیرس ۱۸۸۳ء تا ۱۸۹۵ء، عدد ۲۳۲۴، ص ۴۰۷)؛ (۶) بیان الحقائق، الٰہیاتی نوعیت کے سترہ خطوط، جن میں طبی مسائل پر بھی بحث آ گئی ہے ۔ پروفیسر ای ۔ جی ۔ براؤن کے ذاتی کتاب خانے میں رشید الدین کے ترپن خطوط کا ایک قیمتی مجموعہ تھا، جو اس نے متعدد مشاہیر کو لکھے تھے اور انھیں پروفیسر موصوف کے سیکرٹری محمد ابرکوھی نے جمع کیا تھا ۔

رشید الدین کی تاریخ کی بے انتہا قدر و قیمت کے باوجود ہمارے پاس اس کے باقی ماندہ حصوں کا کوئی مکمل نسخہ اب تک نہ تو متن کی صورت میں موجود ہے، نہ تراجم کی شکل میں ۔ بہر حال یہ کوئی آسان کام نہیں کیونکہ اس کتاب کے مخطوطات اگرچہ خاصی کثیر تعداد میں پائے جاتے ہیں، تاہم یہ ہرگز قابل اعتبار نہیں اور سخت محنت اور تنقید کے محتاج ہیں ۔ قدیم ترین مخطوطہ (*Add. Brit. Mus.*، ۱۶، ۶۸۸، Rien: عدد ۷۸، ۷۹) بھی ناقص ہی ہے ۔ بارٹولڈ W. Barthold کی رائے کے مطابق بہترین مخطوطہ جو ان کے علم میں آیا وہ لینن گراڈ کے کتاب خانۂ عام میں ہے، اس کی کتابت ۱۴۰۷ تا ۱۴۹۸ء میں کی گئی تھی ۔ ایک بیش قیمت قدیم نسخہ (چودھویں یا پندرھویں صدی) تاشقند کے وسط ایشیائی کتاب خانے میں ہے (دیکھیے E. K. Betger : *Jahresbericht der Mitt. As. Staat-sbibliothek für das Jahr* ۱۹۲۵ء؛ W. Barthold : *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften der U. S. S. R.*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۱۷ ببعد؛ یہ دونوں کتابیں روسی میں ہیں) ۔

مآخذ : (۱) E. G. Browne : *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج

۱۹۲۰ء؛ (۲) W. Barthold : *Turkestan down to the Mongol Invasion*، بسلسلۂ یادگار گب، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۳) E. Blochet : *Djami el-Tévarikh, histoire générale du monde par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i Moubarek-i Ghazani, histoire des Mongols* ج ۲ : *Contenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tehinkiz Khaghan*، بسلسلۂ یادگار گب، ۱۸ : ۲، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۴) E. Blochet : *Introduction á l'Histoire des Mongols de Fadl Allah Rachid ed-Din*، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۵) Quatermére : *Histoire des Mongols de la Perse (Jāmi 'ul-tavārīkh), écrite en persan par Raschid-Eldin, publiée, traduite en francais, accompagnée de notes et d'un memoire sur la vie et les ouvrages de l'auteur*، ج ۱، پیرس ۱۸۳۶ء (ایک اچھی سوانح حیات ہے)؛ (۶) J. Klaproth : *Description de la Chine sous le règne de la dynastie mongole traduite du persan de Rachid-eddin et accompagnée de notes*، پیرس ۱۸۳۳ء؛ (۷) T. V. Erdmann : *Vollständige Ubersicht der ältesten türkischen, tatarischen dun mongbolischen Völkerstämme nach Raschid-ud-dins Vorgange bearbeitet*، ۱۸۴۱ء؛ (۸) Quatremére : *Extrait de l'Histoire des Mongols de Raschid- Eldin. Texte persan. A l'usage des éléves de l'Ecole...des langues orientales vivantes*، پیرس ۱۸۴۴ء .

(E. BERTHELS)

* **رشیدالدین و طواط** : رک بہ وطواط .

⊗ **رشید یاسمی** : نام غلام رضا؛ محمد ولی خان ''میر پنج گورانی کرمانشاہی'' کے فرزند؛ ۱۳۱۴ھ سال پیدائش ہے اور ۱۳۷۰ھ سال وفات؛ کرمانشاہ میں پیدا ہوئے اور یہیں ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت ہوئی۔ پھر اعلٰی تعلیم حاصل کی اور کئی سال تک دفتر شاہنشاہی میں ''دبیر'' (یعنی سیکرٹری) کی خدمات انجام دیں، اس کے بعد ۱۳۱۲ھ شمسی سے آخر عمر تک ''دانشگاہ تہران'' میں تاریخ اسلام کے پروفیسر رہے ۔ ''فرہنگستان ایران'' کی رکنیت کا شرف بھی انھیں حاصل تھا .

رشید یاسمی نے دو بار یورپ کا سفر کیا ۔ آخری دفعہ علاج کے لیے گئے تھے اور دو سال فرانس میں مقیم رہے ۔ ۱۳۲۲ھ شمسی میں جب آقاے علی اصغر حکمت اور ابراہیم پور داود ''ہیئت فرہنگی'' (کلچرل مشن) لے کر ہندوستان گئے تو یہ بھی ساتھ تھے۔ دو سال بیمار رہے، تا آنکہ ۱۸ اردی بہشت ۱۳۳۰ھ شمسی، یعنی ۲ شعبان ۱۳۷۰ھ کو وفات پائی .

موجودہ زمانے میں ایران کے جو بڑے شاعر ہوے ہیں، ان میں رشید یاسمی کا بھی شمار ہے انھوں نے اپنے قطعات میں اچھوتے مضمون باندھے ہیں ۔ عربی، فرانسیسی، انگریزی اور قدیم پہلوی زبان میں انھیں دستگاہ تھی ۔ ادبی تحقیقات میں انھوں نے ذوق سلیم کا مظاہرہ کیا اور ان کی اُپج نے ان کے کلام میں بڑی لطافت پیدا کر دی .

آثار : (۱) ترجمہ *Disciple*، مؤلفہ *P. Bourget*، ہفت روزہ نوبہار، تہران، میں شائع ہوا؛ (۲) احوال ابن یمین، طبع کتابخانۂ شرق، تہران ۱۳۰۴ھ ش؛ (۳) سلیمان ساوجی، طبع کتابخانۂ شرق، تہران، بدون تاریخ؛ (۴) تصحیح سلامان و ابسال جامی، طبع کتابخانۂ شرق تہران، ۱۳۰۶ھ ش؛ (۵) اندرز نامہ اسدی، طبع کتابخانۂ شرق، تہران ۱۳۰۶ھ ش؛ (۶) نصائح فردوسی، طبع مؤسّسۂ خاور، تہران ۱۳۰۷ھ ش ؛ (۷) منتخبات اشعار رشید یاسمی، طبع مؤسّسۂ خاور، تہران ۱۳۱۲ھ ش؛ (۸) کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او، طبع شرکت چاپخانۂ تابان، بدون تاریخ؛

(۹) ادبیات معاصر، چاپخانۂ روشنائی، تہران ۱۳۱۶ ھ ش؛ (۱۰) ترجمۂ تاریخ ادبیات ایران، مؤلفۂ ایڈورڈ براؤن، ج ۴، طبع تہران، ۱۳۱۶ ھ ش؛ (۱۱) ترجمۂ ایران در زمان ساسانیان، مؤلفہ کرسٹن سین؛ تہران ۱۳۱۷ ھ ش؛ (۱۲) تصحیح دیوان مسعود سعد (سلمان)، طبع کتاب فروشی ادب، تہران ۱۳۱۸ ھ ش.

مآخذ: (۱) حکمت (علی اصغر): پارسی نغز، تہران ۱۳۳۰ ھ ش، ص ۵۱۲ تا ۵۱۳؛ (۲) خبر ہای دانشگاہ تہران، ج ۵، ضمیمہ جز و یازدہم، امرداد ۱۳۳۰ ھ ش؛ (۳) محمد اسحٰق: سخنوران ایران در عصر حاضر، دہلی ۱۳۵۱ھ، ۱: ۹۲، ۱۰۵.

[علی اصغر حکمت]

* **الرُّصافہ**: (رُصافۃ الشّام، رُصافۃ ہشام)، تدمر الشّامیۃ کا ایک صحرائی شہر، جو دریاے فرات سے جنوب میں چار فرسخ یا پچیس میل کے فاصلے پر واقع ہے.

زمانۂ قبل از اسلام میں بھی اس شہر کا یہی نام تھا - ان اشخاص کی آشوری فہرست میں جنھوں نے اپنے نام پر شہر آباد کیے، ۸۴۰، ۸۳۸، ۸۰۴، ۷۷۵، ۷۴۷ اور ۷۳۷ ق م میں ایک شہر را - صا - پا کا بھی نام آیا ہے، جو آشوری حاکم (شکنو) کا صدر مقام تھا - اداد نراری چہارم کی لوح قبر کے منبّت کتبے میں رصاپا کا نام ان علاقوں کے ساتھ مذکور ہے جن پر اُرِگُلّوارِش Urigallu-eresh حکومت کرتا تھا اور قَتْنی (اب دریاے خابور پر تلّ جلال) کا انتظامی ضلع ان پر مشتمل تھا (Unger : *Reliefs-tele Adadnirari's III. aus Saba'a, Publikationen der Ksrl. Osmanischen Museen, ii.*، استانبول ۱۹۱۶ء، ص ۱۰ تا ۱۲، لوحہ ۲ - فورر E. Forrer (*Provinzeinteilung des assyr. Reiches*، لائپزگ، ۱۹۲۱ء، ص ۱۵) نے رصاپا اور بلد سنجار Beled Sindjar کو ایک ہی مقام بتایا ہے، جسے تسلیم کرنا مشکل ہے (Musil : *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۲۱۰ ببعد) - انجیل میں (سفر الملوک الثانی، ۱۹ : ۱۲ و اشعیاہ، ۳۷: ۱۲) رِصف Resef کا، جسے بلا شبہہ رِصَف Resaf پڑھنا چاہیے، تلاسار Telassar میں واقع گوزان Gozan، حاران Haran اور بنی‌عدن Benē Eden کے ساتھ ساتھ مذکور ہے - بطلیمیوس (Ptolemy) (*Geogr.*، ۵ : ۱۴، ۱۹) اس شہر کا پالمیرا کے علاقے میں Pηdαφα، کے نام سے ذکر کرتا ہے *Tabula Peutingeriana* میں رَساپا Risapa لکھا ہے - روینا Ravenna کا جغرافیہ نویس .*Cosmogr*، ۲ : ۱۵، طبع Pinder-Parthey، ص ۸۹) رسافا (Risapha) اور *Notittia dignitatum* (جلد ۳۳ : ۵، ۲۷) میں رُسافا Rosafa تحریر ہے - صدر اسقف اسکندر ہیراپولیسی Alexander of Hierapolis ایک مراسلے میں (*Acta Concil. Oecumen*، طبع E. Schwartz، ۱/۴ : ۱۷۱، س ۲۸) رسافا Rasapha لکھتا ہے - اس نام (قب رصیف) کا مفہوم سیمنٹ سے بنی ہوئی سڑک ہے (Clermont-Ganneau، در *R A O*، ۱۹۰۱ء، ۴ : ۱۱۲ ببعد).

۴۳۴ء کے قریب اس شہر کو عام دستور کے خلاف صدر اسقف اسکندر ہیراپولیسی نے نہیں بلکہ بطریق حنا (Ioannes) الانطاکی نے اسقف کا حلقہ قرار دے دیا تھا - ان دنوں یہاں کا کلیساے سینٹ سرجیوس اس کی شہرت کا سبب تھا، جو مکسمیانوس Maximianos کے عہد حکومت میں شاہی محل کے دو افسروں سرجیوس Sergios اور باخوس Bacchos کی شہادت کی یادگار میں بنایا گیا تھا (*the Acta Martyr*، طبع در یونانی از Delahaye، در *Anal. Boll*، ۱۴ : ۳۷۳ تا ۳۹۵ و در سریانی از Bedjan : *Acta martyr et Sanctor*، ۳ : ۲۸۳ تا ۳۲۲، تاریخی

تنقید کی متحمل نہیں ہو سکتیں، Harnack : Chro-nologie der altchristl. Litteratur، ۲ : ۱۸۱ حاشیہ؛ Delahaye، در Anal. Boll، ۲۳ : ۸۷م)، مارینیانوس Marinianos شہر، Ρωσαφα، کا پہلا بطریق تھا، جس کا ذکر ۴۳۴، ۴۴۴ اور ۴۵۱ء میں آیا ہے (Resapha-Sergiopolis کے بطریقوں کی فہرست مندرجۂ Le Quien، در O C، ۲: ۹۵۱ ببعد، میں اس کا ذکر نہیں ہے، قب E. Honigmann، در Oriens Christianus، ۱۲: ۲۱۴ تا ۲۱۷) ۔ قیصر اناستاسیوس Anastasius (۴۹۱ تا ۵۱۸ء) نے سینٹ سرجیوس کا انگوٹھا رصافہ سے قسطنطینیہ منگوایا تھا اور اس قدیم تبرک کی کرامتوں کی داستانیں دور دور تک حتّٰی کہ بلاد غالہ (Gaul) تک جا پہنچیں (Gregor. Turonens : Hist. Francor، ۷ : ۳۱) ۔ اس واقعے کی یادگار میں شہر کا نام سرجیوپولیس رکھا گیا اور اسے اسقفی مستقر کے تمام امتیازات دیے گئے (Ioannes Diakrinomenos، در Cramer : Anecdota Graeca e codd. Paris، ۲ : ۱۰۹) شاید ہمارے پاس Zebed کے یہ Σεργιοπο [vi] rov سہ زبانی کتبے بہت قدیم زمانے، یعنی ۵۱۲ء سے موجود ہیں (Neubauer، در Sachau : Reise in Syrien und Mesopotamien، ص۱۲۶، حاشیہ ۱، نیز در Prentice، Publ. of the America Archaeol. Exped., Greek and Latin Inscr.، ص ۲۶۴) Georgios Kyprios (طبع Gelzer، ۵ : ۸۶۳) کو اس شہر کا تیسرا نام Αναστασιουπολις، معلوم ہوا ہے، جس کی صحت سے متعلق مبینہ شبہات غلط ہیں ۔ غالباً الرصافہ میں بڑے محل (great basilica) کی تعمیر اسی بادشاہ کے عہد سے تعلق رکھتی ہے (Dussaud : Topo-graphie de la Syrie، ص ۲۵۴، مگر اس نے Tetra-pyrgia کو غلطی سے الرصافہ ہی کا نام سمجھ لیا ہے) ۔ سریانی نام بھی رائج رہا (ró ['Ρα] σαφας (Ioannes Moschos : Pratum spirituale، باب ۱۸۰، در Migne : Patr. Graec.، ۸۷/۳ : عمود ۳۰۵۲) ۔ باسیلیوس جیورجیوس Basileies ارمنی نے جب انیسویں صدی میں کوپریوس کے دنیوی جغرافیے کو ایک کلیسائی کتابچے کی شکل میں تبدیل کرنا چاہا تو اس شہر کے لیے Ρατγαφα γσγιξρον کا لقب بڑھا دیا تھا ۔ (M. Hartmann، در Z.A.، ۱۴ : ۳۴۰ ببعد؛ Chapot : La Frontiere de l'Euprate، ص ۳۳۰ حاشیہ ۸) .

برعیدتا Rabban Bar Idtā (م ۸ جنوری ۶۱۱ء)، جو یوحنان Yohannān الفارسی کا (جس نے اس کی سوانح عمری لکھی تھی، Baumstark : Gesch. d. syr. Litt. ص ۳۰۲، فصل ۳۱ ب) معلم تھا رصافہ میں پیدا ہوا (E. A. W. Budge : The history of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar 'Idta، لنڈن ۱۹۰۲ء، ۱ : ۱۱۵) .

یہ صحرا (βαρβαΗιχοκ ηξσιον) میں واقع تھا (Procop : Bell Pers.، ۲:۵، ۲۹؛ Theophyl. Simco، طبع de Boor، ۵ : ۱۳ س ۳؛ سریانی ''بربارایا'' Kugener : Barbārāyā، در Oriens Christ.، ۱۹۰۷ء، ص ۴۰۸ تا ۴۱۲) اور عربوں کے حملے روکنے کے لیے اول اول یہاں کچھ زیادہ مستحکم دفاعی انتظامات نہ تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ یوستنیانوس Justinian پہلا بادشاہ تھا، جس نے اس شہر کے اردگرد غالباً ۵۴۲ء سے قبل پکی فصیلیں بنائیں (Procop : De aedif، ۲ : ۹ س ۳ و ۹) لیکن آثار قدیمہ کے جدید انکشافات کے نتائج سے یہ ثابت ہوا ہے کہ یہ بیان مبالغہ‌آمیز ہے (Herzfeld، در Sarre-Herzfeld : Archäol Reise، ۱ : ۱۳۸؛ Guyer : کتاب مذکورہ، ۲ : ۲۸ و ۳۷) یوستنیانوس نے بازار اور بعض دوسری نفیس عمارات بنوائیں اور شہر کو پانی مہیا کرنے کے لیے بڑے بڑے حوض بھی بنوائے (Procop :

De aed.، ۲ : ۹ س ٦ ببعد) .

خسرو اول نے ۵۴۰ء میں شام پر فوج کشی کی تو سرجیوپولیس کے بطریق کندیدوس نے کنار فرات کے شہر سورہ کے بارہ ہزار قیدیوں کے فدیے میں دو سو پونڈ سونا دینے کا وعدہ کیا تھا ۔ اسی خسرو نے ۵۴۲ءکی تیسری مہم میں بطریق مذکور کو قید کر لیا جو اپنا وعدہ ایفا نہ کر سکنے کی معذرت کرنے خسرو سے ملنے آیا تھا ۔ خسرو نے شہر پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج بھی بھیج دی، مگر اسے پانی کی قلت کی وجہ سے بہت جلد پسپا ہونا پڑا (Procop : *Bell Pers.*، ۲ : ۲۰ س ۲ تا ۱۴) ۔ اس پر نصف صدی کے بعد یہ کہانی مشہور ہوگئی تھی کہ سینٹ سرجیوس اور اس کی آسمانی فوجوں نے اس غیر محفوظ شہر کی معجزانہ دستگیری کی (Euagrios : *Hist. eccl.*، ۴ : ۲۸) ۔ ۵۷۰ء کے قریب سرجیوپولیس Sergiopolis کے صدر اسقف کے ماتحت پانچ اسقفی حلقے تھے (*Notitia Antiochena* در *Byz. Zeitschr.*، ۲۵ (۱۹۲۴ء) : ۷۵، ۸۳) مارینیانوس اور کندیدوس کے علاوہ، جن کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں، ذیل کے صدر اساقفہ کا بھی ہمیں علم ہے : ۵۲۴ء میں بیث رصافا Beth Rosāfā سرجیس (سرجیوس) (Guidi در *Atti della R. Accad. dei Lincei*، ۱۸۸۱ء، ص ۵۰۷)؛ ۵۵۰ء میں رصیفتا کی مقدس خانقاہ کا اسقف یوسف (Assemani، در *B.O.*، ۱ : ۱۱۷)؛ ۵۵۳ء میں ابرامیوس (Mansi، ۹ : ۳۹۰؛ Wright : *Catal. syr. MSS. Brit. Mus.*، ۲ : ۷۰۹ ب)؛ ۷۹۳ اور ۹۸۶ء کے مابین میخائیل سیروس Michael Syrus (*Chron.*، ترجمہ Chabot، ۳ : ۴۵۱ ببعد، ۵۰۱ ببعد) مزید گیارہ یعقوبی اسقفوں کا ذکر کرتا ہے اور کتبوں سے ہمیں ایک سرجیوس کا (۹۱۰ء اور ۹۲۲ء کے مابین) پتا چلتا ہے (قب Mich. Syr.، ۳ : ۴۶۲، عدد ۱۸)، نیز سیمیون Simeon کا، جس نے ۱۰۹۳ء میں بڑے محل کو از سر نو مرمت کرایا (Musil : *Palmyrena*، ص ۱۶۰، ۲۶۷ ببعد) .

اس جگہ کے تقدس کا جو رعب و احترام عام طور سے دلوں میں تھا اس کا نہایت بیّن ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ غسّانی بادشاہ المنذر بن حارث بوزنطی قاصدوں سے صرف اس جگہ ملنے کی ہمت کر سکا (۵۸۰ء، موسم گرما) کیونکہ وہ ان کی دغابازی سے اپنے آپ کو سوائے اس مقام کے اور کہیں محفوظ نہ سمجھتا تھا (.Johann. Ephes، ٦ : ۴؛ Nöldeke، در *Abh. Pr. Ak. W.*، ۱۸۸۷ء، ص ۲۴) اس وقت بظاہر یہ شہر اس غسانی بادشاہ کے قبضے میں نہیں تھا اور اس کتبے سے بھی جو اس سے منسوب ہے اور جو وسطی گرجا کی بیرونی دیوار میں پایا گیا تھا، یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے تک اندرونی شہر رومیوں ہی کے زیر نگیں تھا .

اس کے کچھ عرصے بعد سرجیوس کے عبادت خانے میں منجملہ دوسرے نذرانوں کے، جو اس سینٹ کے نام پر چڑھائے گئے تھے، ایک مرصع صلیب بھی دکھائی جاتی تھی، جو یوستنیانوس اور تھیوڈورا Theodora نے نذر کی تھی جسے خسرو اول Kallinikos اور Barbalissos شہروں کو لوٹنے کے بعد اپنے ساتھ ایران لے گیا تھا (.Mich. Syr، ۴ : ۲۹٦)، لیکن خسرو اول کے پوتے خسرو ثانی نے اسے ایک اور صلیب، نیز مزید عطیات کے ساتھ واپس بھیج دیا ۔ ان دونوں صلیبوں پر لمبے لمبے کتبے کندہ تھے (Euag-rios : *Hist. eccl*)، ۴ : ۲۸ و ٦ : ۲۱؛ Niceph. Kallist. *Hist. eccl.*، ۱۸ : ۲۱ ببعد؛ Theophyl. Sim، ۵ : ۱۳؛ فردوسی ۱۹۳٦ء، در Noldeke؛ الطبری، ص ۲۸۷، حاشیہ ۱؛ C. de Boor، در *Zeitscher Kirchengesch.*، ۵ : ۳۱۵ تا ۳۲۲) ۔ ۵۹۰ء میں خسرو ثانی ایران سے فرار ہوکر بازنطیوں کے ہاں آیا تو

الرھا میں سپہ سالار یوانس روصافایا کے مکان میں ٹھیرا رہا ۔ یہ سپہ سالار بیث روصافایا کے گھرانے کا ایک فرد تھا (Mich. Syr.، ۲ : ۳۸۰، ۴۱۲؛ Barhebraeus : *Chron. eccl.*، ۱ : ۲۷۱) .

کہا جاتا ہے کہ یوستنیانوس کے تعمیر کردہ حوض کو، جو تباہ ہوگیا تھا، کچھ مدت بعد نعمان بن الحارث بن الایہم غسّانی نے دوبارہ بنوایا (حمزۃ الاصفہانی: تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۲۰؛ یاقوت، ۲ : ۷۸۴، بخلاف Nöldeke، در *Abh. Pr. Ak. W.*، ۱۸۸۷ء، ص ۵۱، جو یہ کام الحارث بن جبلہ سے منسوب کرتا ہے؛ قب E. Herzfeld : *Arch Reise*، ۱ : ۱۳۸ حاشیہ ۵ ؛ *Jahrb d. Preuss Kunstsammlungen*، ۱۹۲۱ء، ص ۱۱۲ ببعد) .

اسلامی عہد میں اس صحرائی شہر نے تازہ شہرت اس وقت حاصل کی جب خلیفہ ہشام بن عبدالملک نے شہزادگی کے زمانے (۱۰۵ھ/۷۲۳ تا ۷۲۴ء) میں اپنا بادیہ (صحرائی صدر مقام) دریاے فرات کے نشیبی علاقے سے، جہاں مچھروں کی کثرت تھی، یہاں منتقل کر کے اسے اپنی جاے سکونت قرار دیا ۔ وہ ۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں وفات پا گیا اور یہیں مدفون ہوا (الطبری تاریخ، طبع de Goeje، ۲ : ۱۷۳۶، ۱۷۲۹ ببعد، ۱۷۳۷ ببعد؛ البلاذری، طبع de Goeje، ص ۱۷۹ ببعد، ۱۸۶؛ H. Lammens، در *M F O B*، ۴ : ۹۴ ببعد) ۔ اسی وجہ سے اس شہر کا نام رصافۃ ہشام ہوگیا (البلاذری : کتاب مذکور) ۔ یہ نام رصافۃ بغداد سے ممیز کرنے کے لیے دیا گیا ۔ آخر الذکر بغداد کے مشرقی مضافات میں تھا اور اس میں اسی نام کا محل تھا، قب [[ا]]، بار اول، ۱ : ۵٦۵)۔ اسے رصافۃ الشام بھی کہا جاتا تھا ۔ یہ امر کہ ہشام نے اس کا بہت سا حصہ تعمیر کیا مشتبہ ہے (قب E. Reitemeyer : *Die Stadtegrundungen der Araber*، ص ۷۵) .

دوسرے اموی خلفا بھی اس شہر میں گاہ بگاہ قیام کیا کرتے تھے، مثلاً مروان، سلیمان بن ہشام اور محمد ابن الولید (الطبری، ۲ : ۱۸۹۷، ۱۹۰۸ و ۳ : ۹۵، ۹۸؛ یاقوت، ۲ : ۷۸٦؛ Herzfeld: *Arch. Reise.*، ۱ : ۱۳۹) ۔ ہشام کی وفات سے تھوڑے ہی عرصے بعد اس کے جانشین الولید نے الرصافہ میں اپنے پیش رو کی تمام جائداد ضبط کرنے کا حکم دیا (الطبری، ۲ : ۱۸۹٦ ببعد، ۱۹۰۸؛ Mich. Syr.، ۲ : ۵۰۵)؛ سلیمان بن ہشام نے ۱۲۷ھ/۷۴۵ء میں الرصافہ میں لشکر جمع کیا ۔ پھر مروان ثانی کے بالمقابل، جس کی فوج قنسرین میں تھی، پڑاؤ ڈالا ۔ شکست کھا کر وہ دوبارہ الرصافہ واپس آیا (الطبری، ۲: ۱۸۹٦ ببعد، ۱۹۰۸؛ Mich. Syr. ۲: ۵۰۵) ۔ عبداللہ بن علی عباسی ۱۳۲ھ/۷۴۹۔۷۵۰ء میں الرصافہ آیا اور اس نے ہشام کی حنوط کردہ لاش کی بے حرمتی کی اور اسے جلا دیا ۔ (الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۴۳۷ ببعد)۔ پھر جب عبداللہ بن علی [رک بآن] ۷۵۴ء میں اپنے بھتیجے جعفر بن المنصور کی فوجوں کے آگے آگے بھاگا جا رہا تھا تو یہاں ایک رات گزاری (الطبری، ۳ : ۹۸) .

۲۴۴ھ/۸۵۸ء کے موسم بہار میں المتوکل دمشق سے اس شہر میں ہشام اور سلیمان کے محلات اور قدیم بوزنطی خانقاہ کو دیکھنے کی غرض سے آیا (البکری، طبع Wüstenfeld، ص ۳۷۹) ۔ زکرویہ ابن مہرویہ القرمطی کے بیٹوں نے سبک الدّیلمی کے حکم سے، جو خلیفہ المعتضد کا مولٰی (غلام) تھا، بنی اصبغ کی معیت میں اس شہر پر ۲۸۹ھ/۹۰۲ء میں تاخت کی، باشندوں کو تہ تیغ کیا، مسجد کو جلایا اور گرد و نواح کے دیہات کو تاراج کر ڈالا (الطبری، ۳ : ۲۲۱۹) ۔ ابن الفقیہ ۲۹۵ھ/۹۰۸ء میں الرصافہ کو دوبارہ ایک بارونق شہر بتاتا ہے۔

سیف الدّوله ۳۴۴ھ/۹۵۵ء میں سَلَمْیه سے الرقه جاتے ہوے تدمر، عُرض اور الرصافه سے گزرا (M. Canard : سیف الدّوله، الجزائر - پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۲۲۶، ۲۳۰) .

عرب جغرافیه نویس الرصافه کی نسبت بیان کرتے ہیں کہ وہ بےگیاہ صحرا کے وسط میں واقع تھا - اس کے باشندے صرف ان حوضوں سے پانی پیتے تھے جو شہر کی فصیل کے اندر بنے ہوے تھے اور جب اس طرح کام نه چلتا تو فرات سے پانی لاتے جو تین چار فرسخ پر تھا - الاصمعی (م ۲۱۵ھ/ ۸۳۰ء)، جو ہارون الرشید کا اتالیق تھا، الرصافه اور الزوراء کو ایک ہی مقام بتاتا ہے اور وہاں کی قابلِ دید خانقاہ کا ذکر کرتا ہے - یہاں کے باشندوں کو بنو خفاجه کو خراج دینا پڑتا تھا، جس کے عوض ان کی حفاظت کی جاتی تھی - وہاں کے ذی ثروت باشندے یا تو تاجر تھے یا زمیندار؛ بدوی لوگ مزدور پیشه تھے- وہاں کی گھریلو صنعتوں میں اونی پارچه بافی کا ذکر آتا ہے که وہ نہایت فروغ پر تھی (الاصمعی، در یاقوت، ۲:۷۸۴)؛ پوشش کی چیزوں کے علاوہ تھیلے اور بورے بھی بنتے تھے (القزوینی، عجائب، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۱۳۲ ببعد) - ابن بطلان کے بیان کے مطابق (در یاقوت، ۲ : ۷۸۴ ببعد) قصر رصافه بغداد کے دارالخلافه سے چھوٹا تھا - ابن بطلان کلیسا کے متعلق لکھتا ہے که اس کے باہر کی طرف سونے کی پچّی کاری کا کام کیا ہوا تھا - وہ یه بھی لکھتا ہے که اسے ہیلینا Helena کے بیٹے قسطنطین Constantine نے بنوایا تھا - اس گرجے سے نیچے ایک زمین دوز حوض تھا، جس کے اندر سنگ جراحت کے چوکے لگے ہوے تھے - قلعے کی آبادی زیادہ‌تر عیسائی تھی، جو قافلوں کی حفاظت اور تجارتی مال کی بار برداری سے روزی کماتی تھی، لیکن چوروں اور ڈاکوؤں سے بھی اس کا لین دین رہتا تھا - الرصافه کے گرد و پیش کا صحرا ایسا مسطح اور ہموار ہے که چاروں طرف افق تک نظر جا سکتی ہے - الادریسی کے بیان کے مطابق (ترجمه Jaubert، ۲ : ۱۳۷) اس کے زمانے (۱۱۵۴ء) میں وہاں بڑی بارونق منڈی تھی - یہاں سے ایک راسته صحرا میں سے ہوتا ہوا سَلَمْیه اور حمص تک جاتا تھا - اس راستے پر خوب آمد و رفت ہوتی تھی - یاقوت نے اس وقت بھی رصافة ہشام کے وسط میں الرصافه کی خانقاہ دیکھی تھی، جسے وہ تعمیری حسن و خوبی کے لحاظ سے عجائبات عالم میں شمار کرتا ہے (یاقوت، ۲ : ۶۶۰ ببعد، بذیل مادۂ دیر الرّصافه)، ابوالفداء (طبع Reinaud، ص ۲۷۱) اس شہر کا دریاے فرات سے فاصله ایک دن کے سفر سے کم کا بیان کرتا ہے .

۱۲۴۰ء میں خوارزمی سپاہ شام سے واپسی پر براہ سلمیه الرّصافه آئی - حلب کی فوجوں نے ان کا تعاقب کیا اور صفین کے مقام پر ان سے نبرد آزما ہوے- (ابوالفداء : المختصر فی اخبار البشر، طبع Reiske-Alder، ۵ : ۴۵۸) - ۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء میں الرّصافه کے باشندے مغول کے خوف سے سلمیه کی طرف بھاگ گئے - اس کے بعد سے شہر بالکل غیر آباد رہا (B. Moritz، در *Z. G. Erdk. Berl.*، ۱۳ : ۱۲۴ ببعد؛ *M S O S As.*، ج ۱، ۱۸۹۸ء، ص ۱۴۴) .

۱۳۰۰ء میں الدّمشقی (طبع Mehren، ص۲۰۵) صفّین اور رصافة ہشام کو، جو ایک یونانی شہر کے محل وقوع پر واقع تھا، بالس Balis کے ضلع میں شامل بتاتا ہے، لیکن حاجی خلیفه (استانبول ۱۱۴۵ء، ص ۵۹۳) بالس اور الرّصافه کو قنسرین کے صوبه میں شامل کرتا ہے، جس کا صدر مقام حلب تھا .

شہر کے مرعوب‌کن کھنڈر عہد قدیم کی یادگار ہیں - زمانۂ حال میں ان کھنڈروں کی کئی مرتبه

پیمائش اور کامل تحقیق و تفتیش کی گئی ہے اور ان کی پوری کیفیت تحریر کی جا چکی ہے ۔

مآخذ : (۱) البتّانی : زیج، طبع Nallino : Pubbli-cazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milane، عدد ۴۰، ۳/۲/۵:۴۵ و ۳:۲۳۹ (عدد ۲۰۱)؛ (۲) ابن الفقیہ، در BGA، ۵ : ۱۱۱؛ (۳) البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۱۷۹ ببعد؛ (۴) ابن خرداذبہ، در B G A، ۶ : ۷۴؛ (۵) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۶۶۰ ببعد (دیر الرّصافہ)، ۷۸۴ ببعد، ۹۵۵؛ (۶) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۴۷۲، ۵۲۱؛ (۷) ابو الفداء، طبع Reinaud، ص ۲۷۱؛ (۸) الادریسی، طبع Gildemeister، در Z D P V، ۸ : ۲۶؛ (۹) البکری : المعجم، طبع ووستنفلٹ Wüstenfeld، ص ۳۷۹؛ (۱۰) القزینی، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۲ : ۱۳۲ ببعد؛ (۱۱) الدّمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰۵؛ (۱۲) ابن الشّحنہ، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۶۰؛ (۱۳) G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۳۶، ۴۳۲ (دیر الرّصافہ)، ۵۲۱ تا ۵۲۳ (جس رصافہ کا اشاریہ میں ص ۳۸۲ پر ذکر کیا گیا ہے، وہ شاید مَضْیاف کے مقام پر دوسرا رصافہ ہوگا)؛ (۱۴) strup در *Det kgl. danske videnskabernes selskabs skrifter*، ۶ reakke، *hist-filos. Afd.* : ۲/۶ ۲۷ تا ۹۷، کوپن‌ہیگن ۱۸۹۵ء؛ (۱۵) Sarre-Herzfeld : *Archäologische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebiet*، برلن ۱۹۱۱ء، ۱ : ۱۳۶ تا ۱۴۱؛ (۱۶) S. Guyer : *Rusāfah*، در Sarre-Herzfeld : کتاب مذکور، برلن ۱۹۲۰ء، ۲ : ۱ تا ۴۴؛ (۱۷) H. Sppaner و S. Guyer : *Rusafa, die Wallfahrtsstadt des hl. Sergios*، برلن ۱۹۲۶ء؛ (۱۸) A. Musil : *Palmyrena*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۶۴ تا ۶۷، ۱۵۵ تا ۱۶۷، ۲۶۰ تا ۲۷۲ و بمدد اشاریہ، بذیل Anastasiopolis, Ar-Antenin؛ (۱۹) Mendl : *Resafa, Ar-Rusafa, Sergiopolis*، A *reconstruction of ar-Resafa*، در Musil : کتاب مذکور، ص ۲۹۹ تا ۳۲۶؛ قدیم شہر پر : (۲۰) Beer، مقالہ *Rasapha*، در Pauly-Wissowa : *R E*، ج ۱ الف، ص ۶۲۰؛ (۲۱) Honigmann، مقالہ *Sergi-upolis*، در کتاب مذکور، ج ۲ الف، ص ۱۶۸۴ تا ۱۶۸۸.

(E. Honigmann)

رضا : شعرا کا ایک عثمانی تذکرہ نویس ۔ محمد رضا بن محمد، المعروف بہ زہر مار زادہ، ادرنہ (اڈریانوپل) کا باشندہ تھا ۔ اس کے سوانح حیات کی نسبت ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ کچھ مدت کے لیے اُوزون کوپرو (نزد ادرنہ) کا مفتی تھا ۔ اس کی وفات اس کے وطن میں ۱۰۸۲ھ/ ۱۶۷۱ء میں ہوئی ۔ مجموعۂ کلام (دیوان) کے علاوہ رضا نے ایک کتاب تذکرۃ الشعرا بھی لکھی، جو شعرا کے سوانح حیات کا مجموعہ ہے ۔ اس نے اس کتاب میں حروف تہجّی کی ترتیب سے ان شعرا کا بوجوہ احسن حال لکھا ہے جو گیارھویں صدی ہجری کے نصف اول، یعنی ۱۵۹۱ تا ۱۶۴۰ء میں گزرے ہیں ۔ دیباچے میں اس نے گیارہ سلاطین کا ذکر کیا ہے، جو شعر کہتے تھے ۔ یہ کتاب ۱۰۶۰ھ/ ۱۶۴۰ء میں مکمل ہوئی ۔ اسے احمد جودت بے نے مرتب کیا ہے (تذکرہ رضا، استانبول ۱۳۱۶ھ، ۱۰۹ صفحات، بڑی تقطیع) ۔

مآخذ : (۱) J. V. Hammer : *Geschnihteder osmanischen Dichtkunst*، ۳ : ۳۸۶؛ (۲) سجّل عثمانی، ۲ : ۳۹۷؛ (۳) بروسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلف لری : ۲ : ۱۸۵ ببعد؛ (۴) F .Babinger : *G O W*، ص ۲۱۵ ببعد .

[Franz Babinger]

رضا خان : مولوی احمد رضا خان بریلوی ؛ ⊗ نسبًا پٹھان، مسلکًا حنفی اور مشربًا قادری تھے ۔ ان کے والد ماجد نقی علی خان (م ۱۲۹۷ھ/ ۱۸۸۰ء) اور جدّ امجد رضا علی خان (م ۱۲۸۲ھ/

۱۸۶۵-۱۸۶۶ء) عالم اور صاحب تصنیف بزرگ تھے ۔ احمد رضا خاں کی ولادت ۱۰ شوال المکرم ۱۲۷۲ھ/۱۴ جون ۱۸۵۶ء کو بریلی (اترپردیش، بھارت) میں ہوئی (تذکرۂ علمائے ہند، ص ۹ تا ۱۵، ۶۴، ۲۴۴) ۔ محمد نام رکھا گیا اور تاریخی نام المختار (۱۲۷۲ھ) تجویز کیا گیا ؛ جدّ امجد نے احمد رضا نام رکھا؛ بعد میں خود مولوی احمد رضا خاں نے عبدالمصطفٰی کا اضافہ کیا (حدائق بخشش، ص ۸۰؛ کرامات اعلٰی حضرت، ص ۸) اور سنہ ولادت اس آیۂ کریمہ سے نکالا : اُولٰئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْاِیْمَانَ وَ اَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ (۱۲۷۲ھ) ۔ (سوانح اعلٰی حضرت، ص ۸۵؛ حیات اعلٰی حضرت، ص ۱) ۔ احمد رضا خاں بلند پایہ شاعر بھی تھے اور رضا تخلص کرتے تھے، ان کے معتقدین انھیں "اعلٰی حضرت" اور "فاضل بریلوی" کے نام سے یاد کرتے ھیں (مجدد اسلام، ص ۲۶) ۔ احمد رضا خاں اکثر علوم و فنون مروجہ میں دسترس رکھتے تھے۔ انھوں نے بعض علوم و فنون معاصرین علما سے حاصل کیے اور بعض میں ذاتی مطالعہ اور غور و فکر سے کمال پیدا کیا (الاجازات المتینة، ص ۳۵ تا ۳۹) ؛ بیشتر علوم و فنون متداولہ، مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، جدل، ہندسہ، معانی، بیان وغیرہ ۔ اپنے والد ماجد نقی علی خاں سے حاصل کیے۔ علاوہ ازیں انھوں نے شاہ آل رسول (م۱۲۹۷ھ/ ۱۸۷۹ء)، شیخ احمد بن زینی دحلان مکّی (م ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء)، شیخ عبدالرحمٰن مکّی (م ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء)، شیخ حسین بن صالح مکّی (م ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء) اور شیخ ابو الحسین احمد النوری (م ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء) سے بھی استفادہ کیا ۔ ارثماطیقی، جبر و مقابلہ، ریاضی، مناظر و مرایا، زیجات، مثلث کروی، مثلث مسطح، ہیأۃ الجدیدہ، مربعات، جفر، وغیرہ ذاتی مطالعے سے حاصل کیے (کتاب مذکور، ص ۳۵ تا ۳۹) .

علوم و فنون سے فراغت پانے کے بعد وہ تصنیف و تالیف، درس و تدریس اور فتوٰی نویسی میں ھمہ تن مصروف ہو گئے ۔ تقریباً پچاس علوم و فنون میں کتب و رسائل اُن سے یادگار ھیں (حاشیۂ کتاب مذکور) ۔ بے شمار تلامذہ اُن سے مستفید ہوے، جن میں بعض کا شمار متبحر علما میں کیا جا سکتا ھے، مثلاً حامد رضا خاں (م ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء)، ظفر الدین بہاری (م ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء)، سید احمد اشرف گیلانی (م ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء)، (مبلغ اسلام سولوی) عبدالعلیم میرٹھی (م ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۲ء)، برہان الحق جبل پوری، مولوی حسنین رضا خاں بریلوی، مفتی ابو یوسف محمد شریف سیالکوٹی، مولوی امجد علی (مؤلف بہار شریعت)، مولوی امام الدین سیالکوٹی، شیخ محمد سعید شافعی مفتی مکہ مکرمہ، سید غلام جان جام جودھپوری وغیرہ (مقالات، ۳ : ۱۶ تا ۳۲) .

۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں احمد رضا خاں اپنے والد ماجد کے ہمراہ شاہ آل رسول مارھروی (م ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۹ء) کی خدمت میں حاضر ہو کر سلسلۂ قادریہ میں بیعت ہوے اور مختلف سلاسل طریقت میں خلافت و اجازت حاصل کی؛ ممدوح کے علاوہ دوسرے مشائخ سے بھی بعض سلسلوں میں اجازت حاصل کی، مثلاً قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ، نقشبندیہ، بدیعیہ، علویہ وغیرہ (الاجازات المتینہ، ص ۴۰، ۴۱) .

۱۲۹۶ھ/۱۸۷۸ء میں پہلی بار حج بیت اللہ کے لیے والد ماجد کے ہمراہ تشریف لے گئے ۔ قیام مکّہ معظمہ کے دوران میں شافعی عالم شیخ حسین بن صالح جمل اللیل اُن سے بے حد متاثر ہوے اور اور تحسین و تکریم کی ۔ موصوف نے اپنی تالیف الجوهرة المضیئة کی عربی شرح لکھنے کی فرمائش کی،

چنانچه مولوی احمد رضا خان نے صرف دو روز میں اس کی شرح تحریر فرما دی اور اس کا تاریخی نام النیرة الوضیة فی شرح الجوهرة المضیة (۱۲۹۵ھ/ ۱۸۷۸ء) رکھا؛ بعد میں تعلیقات و حواشی کا اضافہ کر کے اس کا تاریخی نام الطرة الرضیة علی النیرة الوضیة (۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء) تجویز کیا (تذکرۂ علماے ہند، ص ۱۶) - ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۵ء میں دوسری بار زیارت حرمین شریفین اور حج بیت اللہ کے لیے تشریف لے گئے؛ اس سفر میں حرمین کے علماے کبار نے بڑی قدر و تعظیم فرمائی - علماے مکّہ نے نوٹ کے متعلق ایک استفتاء پیش کیا، جو خود علماے حرمین کے لیے عقدۂ لاینحل بنا ہوا تھا۔ مولوی احمد رضا خان نے محض حافظه کی بنا پر قلم برداشته، عربی میں اس کا جواب تحریر فرمایا اور اس کا تاریخی نام کفل الفقیه الفاهم فی احکام قرطاس الدراهم (۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء) رکھا (نزهة الخواطر، ۸ : ۳۹، ۴۰؛ کفل الفقیه، ص ۱۶۷) - ہندوستان واپس آنے کے بعد مندرجۂ بالا جواب کا ضمیمه تحریر کیا اور اس کا تاریخی نام کاسر السفیه الواهم فی ابدال قرطاس الدراهم (۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء) رکھا؛ پھر اس کا اردو میں ترجمه کیا اور اس کا تاریخی نام الذیل المنوط الرسالة النوط (۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء) رکھا .

کفل الفقیه کے علاوہ ایک اور تالیف علماے مکّه کے ایک دوسرے استفتا کے جواب میں تحریر فرمائی اور اس کا تاریخی نام الدولة المکیة با لمادة الغیبیة (۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) تجویز کیا - اس تالیف میں مسئلۂ علم غیب پر محققانه بحث کی ہے - علماے حرمین نے اس پر جو تقاریظ تحریر کی ہیں ان سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے (الفیوضات المکیة، ص ۴ تا ۱۶۱، ۳۵۸ تا ۵۴۳) .

احمد رضا خان کو علماے حرمین بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے تھے، چنانچه بعض علما نے انھیں "مجدد امّت" لکھا ہے (حسام الحرمین، ص ۱۴۰، ۱۴۲، ۳۶۲) - فن فتوی نویسی میں احمد رضا خان اپنے معاصرین میں ممتاز تھے - علامه اقبال نے بھی ان کی فقیہانه قابلیتوں کا تذکرہ کیا ہے - [بقول ڈاکٹر عابد احمد علی، احمد رضا خان کے بارے میں علّامه اقبال نے ایک مجلس میں کہا تھا : "ان کے فتاوی کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کس قدر اعلٰی اجتہادی صلاحیتوں سے بہرہ‌ور اور پاک و ہند کے کیسے نابغۂ روزگار فقیہه تھے" (مقالات، ۳ : ۱۰، ۱۱)] - انھوں نے پچاس سال سے زائد فتوی نگاری کی (حیات اعلٰی حضرت، ص ۲۸۰) .

فقه میں جد الممتار اور فتاوی رضویه کے علاوہ ایک اور علمی کارنامه ترجمۂ قرآن مجید ہے، جو ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء میں کنز الایمان فی ترجمة القرآن کے نام سے منظر عام پر آیا اور جس کے حواشی خزائن العرفان فی تفسیر القرآن کے نام سے مولوی نعیم الدین مرادآبادی نے تحریر فرمائے۔ یه ترجمه اس حیثیت سے ممتاز نظر آتا ہے که جن آیات قرآنی کے ترجمے میں ذرا سی بے احتیاطی سے حق جلّ مجده اور آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلم کی شان اقدس میں بے ادبی کا شائبه نظر آتا ہے، احمد رضا خان نے ان کے بارے میں خاص احتیاط برتی ہے .

احمد رضا خان فن شعر میں کمال رکھتے تھے۔ ان کا ایک مصرع ہے : قرآن سے میں نے نعت‌گوئی سیکھی (حدائق بخشش، ۲: ۹۹) - ہر صنف شاعری میں طبع آزمائی کی، لیکن نعت میں خاص مقام پیدا کیا؛ ان کی عام شاعری میں بھی ہر جگه نعت کی جھلک نظر آتی ہے - ان کے دیوان حدائق بخشش کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے که وہ اردو، فارسی،

عربی اور ہندی وغیرہ زبانوں میں یکساں طور سے اچھے شعر لکھتے تھے۔ ان کا مشہور سلام، جس کا مطلع ہے:

مصطفٰی جان رحمت پہ لاکھوں سلام
شمع بزم ہدایت پہ لاکھوں سلام

پاک و ہند کے طول و عرض میں پڑھا جاتا ہے۔ ان کی عظمت شاعری کے سبھی دل سے معترف تھے، چنانچہ افتخار اعظمی باوجود اختلاف مسلک احمد رضا خان کی نعت گوئی کے بارے میں لکھتے ہیں: "ان کا نعتیہ کلام اس پائے کا ہے کہ انھیں طبقۂ اولٰی کے نعت گو شعرا میں جگہ دی جانی چاہیے" (ارمغان حرم، ص ۴۱؛ [احمد رضاخان کی نعت گوئی کے لیے ملاحظہ ہو عابد نظامی کا مضمون، در مقالات، ۱: ۱۰۷؛ ضیاے حرم، بھیرہ، جولائی ۱۹۷۲ء]).

احمد رضا خان کے آخری دور میں سیاست نے ایک نیا رخ اختیار کر لیا تھا۔ ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء میں تحریک خلافت کا آغاز ہوا اور دوسرے ہی سال ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء میں تحریک ترک موالات کا آغاز ہوا۔ احمد رضا خان نے اس سے اختلاف کیا اور ایک رسالہ المحجة الموتمنة فی آیة الممتحنة (۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء) تحریر کیا۔ اس میں انھوں نے کفّار و مشرکین سے اختلاط اور ان کے ساتھ سیاسی اتحاد کے خطرناک نتائج کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کے معتقدین نے جماعت رضاے مصطفٰی کے نام سے ایک تنظیم قائم کی اور اس کے بعد آل انڈیا سنّی کانفرنس کے نام سے دوسری تنظیم قائم کی گئی، جس کا دوسرا نام جمہوریت اسلامیہ مرکزیہ رکھا گیا (حیات صدر الافاضل، ص ۱۸۶)۔ جماعت رضاے مصطفٰی کے اراکین نے ہندو مسلم اتحاد و اختلاط کے خلاف کام کیا؛ اس کے ایک اہم رکن اور بانی نعیم الدین مراد آبادی (م ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء) تھے، جو احمد رضا خان کے خلیفہ تھے۔

۱۳۵۹ھ/۱۹۴۰ء میں مطالبۂ پاکستان کے اعلان کے ساتھ ساتھ علماے اہل سنت (بریلوی مسلک) نے اپنی مساعی تیزتر کر دیں؛ چنانچہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۶ء میں آل انڈیا سنّی کانفرنس کا چار روزہ اجلاس (۲۷ تا ۳۰ اپریل) بنارس میں منعقد ہوا (حیات صدر الافاضل، ص ۱۸۹)۔ اس اجلاس میں متفقہ طور پر مطالبۂ پاکستان کی پر زور حمایت کی گئی۔ پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے بعد بھی ان کے ہم مسلک علما اور مشائخ نے پاکستان کو اسلامی ریاست بنانے کے سلسلے میں بہت کوشش کی۔ ترک موالات کی مخالفت کی وجہ سے بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا کہ احمد رضا خان حکومت برطانیہ اور انگریزوں کے ایما پر تحریک ترک موالات کی مخالفت کرتے تھے (پاکستان میں آئین کی تدوین اور جمہوریت کا مسئلہ، ص ۴۱)، مگر حقیقت یہ ہے کہ سیاست کے اس نازک دور میں وہ جوش و خروش سے زیادہ سلامت روی کو مسلمانوں کے لیے مفید سمجھتے تھے۔ مسلمانوں کی معاشی اور سیاسی خوش‌حالی کے لیے ان کے پیش نظر ایک منصوبہ تھا، جس کے اہم نکات کا اظہار انھوں نے حاجی لعل خان (کلکتہ) کے نام ایک مکتوب (۱۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء) میں کیا ہے (دبدبۂ سکندری، رام پور، ج ۴۹، عدد ۱۷، ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۲ء)۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ احمد رضا خان نے دین اسلام میں ایک نئے فرقے (بریلوی، رک بآں) کی بنیاد ڈالی ہے، البتہ یہ درست ہے کہ علما کی اس جماعت کو عرف عام میں رضا خان بریلوی سے عقیدت کی بنا پر بریلوی کہا جاتا ہے اور دوسرے اصناف سے بعض مسائل میں اختلاف کی بنا پر ان کا الگ تشخص قائم ہوگیا۔

[برصغیر پاک و ہند میں احناف کی سینکڑوں دینی درسگاہیں ان کے یا ان کے خلفا کے ناموں

سے منسوب ہیں، مثلاً جامعۂ رضویہ منظر الاسلام بریلی، جامعۂ رضویہ لائل پور، جامعۂ نظامیہ رضویہ لاہور، جامعۂ نعیمیہ مراد آباد، جامعۂ نعیمیہ لاہور، دارالعلوم امجدیہ کراچی ۔ علاوہ ازیں انجمن حزب الاحناف لاہور اور انجمن نعمانیہ جیسے قدیم ادارے بھی احمد رضا خان کے خلفا اور ان کے ہم خیال احباب کے قائم کردہ ہیں] ۔

احمد رضا خان نے ۲۵ صفر ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء کو بوقت نماز جمعہ ۲ بجکر ۳۸ منٹ پر وفات پائی ۔ چند ماہ قبل قرآن مجید کی اس آیت سے الہامی طور پر اپنا سنۂ وفات نکالا : تھا وَ یُطَافُ عَلَیْھِمْ بِاٰنِیَۃٍ مِنْ فِضَّۃٍ وَ اَکْوَابٍ (وصایا شریف، ص ۲۱) ۔

ان کے دو فرزند تھے : حامد رضا خان اور مصطفٰی رضا خان ۔ حامد رضا خان ربیع الاول ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں پیدا ہوے؛ کتب معقول و منقول والد ماجد سے پڑھیں؛ عربی ادب پر بڑا عبور رکھتے تھے؛ ۷۰ برس کی عمر پائی؛ تئیس سال اپنے والد ماجد کے جانشین رہے؛ برسوں دارالعلوم منظر اسلام (بریلی) میں درس حدیث دیا اور ۱۷ جمادی الاولٰی ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء کو وفات پائی؛ وہ صاحب تصنیف بزرگ تھے؛ الاجازات المتینہ، ترجمہ الدولت المکیہ بالمادہ الغیبیہ، الصارم الربانی علی اسراف القادیانی، سدُّالفرار، حاشیۂ رسالۂ ملا جلال، نعتیہ دیوان اور فتاوٰی آپ سے یادگار ہیں (مقالات ۳، ص ۱۷؛ حنفی، بذیل حجۃ الاسلام، ص ۲۳) ۔ مصطفٰی رضا خان اوائل ۱۳۱۰ھ/ ۱۸۹۲ء میں پیدا ہوے؛ برادر بزرگ مولانا حامد رضا خان سے تعلیم حاصل کی اور والد ماجد سے علوم دینیہ کی تکمیل کی؛ دارالافتاء الرضویہ (بریلی) میں ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء سے فتوی نویسی کے فرائض انجام دے رہے ہیں؛ تصانیف میں الفتاوی المصطفویہ اہم سرمایہ ہے (مقالات، ۳ : ۲۵) ۔

مولوی احمد رضا خان کے خلفا نہ صرف برصغیر پاک و ہند بلکہ حرمین شریفین میں بھی پھیلے ہوے تھے۔ صرف حرمین میں تقریبًا بتیس خلفا تھے، جن میں بعض کے نام یہ ہیں : سیّد عبدالحی فاسی (افریقی)، شیخ حسین جمال مکّی، شیخ صالح کمال مکّی (م ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء)، سیّد اسمٰعیل خلیل مکّی (م ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء)، سیّد مصطفٰی خلیل مکّی (م ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء)، سیّد ابوبکر سالم، شیخ محمد عثمان دحلان، شیخ محمد یوسف اور ضیاءالدین احمد مدنی وغیرہ (الاجازات المتینہ) ۔ پاک و ہند میں بھی بیسیوں خلفا تھے؛ بعض کے نام یہ ہیں : حامد رضا خان (م ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء)، سیّد محمد عبدالسلام (م ۱۳۶۳ھ/۱۹۴۴ء)، مولانا محمد ظفرالدین بہاری (م ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء)، محمد امجد علی اعظمی (م ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء)، سیّد نعیم الدین مرادآبادی (م ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء)، سیّد احمد اشرف گیلانی (م ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء)، محمد دیدار علی الوری (م ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء)، وغیرہ (مقالات ۳، ص ۱۶ تا ۳۲) ۔

احمد رضا خان کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ ان کی تصانیف کی تعداد ایک ہزار سے متجاوز ہے حیات اعلٰی حضرت، ج ۲ (قلمی) اور تذکرۂ علماے ہند (آغاز ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) میں ان کی تصانیف کا تفصیلی ذکر ملتا ہے (تذکرۂ علماے ہند، میں لکھا ہے کہ "اس وقت تک کی تصانیف پچھتر مجلدات تک پہنچ چکی ہیں" (کتاب مذکور، ص ۱۸) ۔ اس وقت احمد رضا خان کی عمر صرف ۳۱ سال تھی ۔ مولانا حامد رضا خان (ابن مولوی احمد رضا خان) نے الدولۃ المکیہ (۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء) کے حاشیے میں لکھا ہے : "بحمدہ تعالٰی

[تصانیف] چار سو سے زائد ہیں، جن میں فتاوٰی مبارکہ بڑی تقطیع کے بارہ ضخیم مجلدوں میں ہے" (حاشیہ، الدولة المکیہ، ص ۱۶۹) - بہر حال آخر میں یہ تعداد ہزار سے متجاوز ہو گئی تھی (ظفرالدین بہاری: المجمل المعدد لتالیفات المجدد، ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء؛ نیز حیات اعلیٰ حضرت، ج ۲، قلمی).

مآخذ: (۱) احمد رضا خان: العطایا النبویہ فی فتاوی الرضویہ، ج ۱ تا ۳، بریلی ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ء؛ (۲) وہی مصنف: الاجازة الرضویہ لمبجل مکة البہیہ، تالیف ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء، قلمی؛ (۳) وہی مصنف: الدولة المکیہ بالمادة الغیبیہ، تصنیف ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء؛ (۴) وہی مصنف: کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم، تصنیف ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، مطبوعۂ لاہور؛ (۵) وہی مصنف: حدائق بخشش، تصنیف ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء، مطبوعۂ کراچی؛ (۶) وہی مصنف: حسام الحرمین علی منحر الکفر و المین، تالیف ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، مطبوعۂ لاہور؛ (۷) وہی مصنف: الفیوضات الملکیہ لمحب الدولة المکیہ، تالیف ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، مطبوعۂ کراچی؛ (۸) وہی مصنف: کنز الایمان فی ترجمة القرآن، مرادآباد ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء؛ (۹) وہی مصنف: المحجة الموتمنہ فی آیة الممتحنہ، بریلی ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء؛ (۱۰) اقبال احمد: کرامات اعلیٰ حضرت، مطبوعۂ کانپور؛ (۱۱) بدرالدین احمد: سوانح اعلیٰ حضرت، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۱۲) حامد رضا خان: الاجازات المتینہ لعلماء بکة و المدینہ، تالیف ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء، قلمی؛ (۱۳) حسنین رضاخان: وصایا شریف، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۴) حسین احمد مدنی: الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب، دیوبند ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء؛ (۱۵) حنفی (ماہنامہ)، لائل پور، اپریل و مئی ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء؛ (۱۶) رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند (فارسی)، لکھنؤ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۱۷) رئیس احمد جعفری: اوراق گم گشتہ، لاہور ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء؛ (۱۸) سیّد محمد کچھوچھوی: خطبۂ صدارت جمہوریت اسلامیہ (۱۳۶۶ھ/۱۹۴۶ء)، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۹) وہی مصنف: الخطبة الاشرفیہ للجمہوریة الاسلامیہ (۱۳۶۶ھ/۱۹۴۶ء)، مطبوعۂ لاہور؛ (۲۰) ظفرالدین بہاری: حیات اعلیٰ حضرت، ج ۱، مطبوعۂ کراچی و ج ۲ (قلمی، ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء)؛ (۲۱) وہی مصنف: المجمل المعدد لتالیفات المجدد، تالیف ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء؛ (۲۲) ظہور احمد اظہر، در اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، ۲: ۸۶؛ (۲۳) عبدالحق: قاموس الکتب اردو، ج ۱، کراچی ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء؛ (۲۴) عبدالحی، حکیم: نزہة الخواطر و بہجة المسامع و النواظر، ج ۸، حیدر آباد دکن ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء؛ (۲۵) عبدالمصطفٰی اعظمی: معمولات الابرار بمعانی الآثار، لکھنؤ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء؛ (۲۵) عبدالنبی کوکب، قاضی: مقالات یوم رضا، ج ۱ (لاہور ۱۹۶۸ء)، ۲ (لاہور ۱۹۷۰ء) و ۳ (لاہور ۱۹۷۱ء)؛ (۲۶) غلام معین الدین: حیات صدر الافاضل، مطبوعۂ لاہور؛ (۲۷) خورشید احمد: پاکستان میں آئین کی تدوین اور جمہوریت کا مسئلہ، مقدمہ از محمد ایوب قادری، کراچی ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء؛ (۲۸) محمد مسعود احمد: فاضل بریلوی اور ترک موالات، لاہور ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء؛ (۲۹) وہی مصنف: فاضل بریلوی علمائے حجاز کی نظر میں، تالیف ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء، قلمی؛ (۳۰) محمد صابر: مجدد اسلام، کانپور ۱۳۷۹ھ/۱۹۵۹ء؛ (۳۱) نظامی بدایونی: قاموس المشاہیر، ج ۱، بداؤن ۱۳۳۵ھ/۱۹۳۶ء؛ (۳۲) نعیم الدین مراد آبادی: خزائن العرفان فی تفسیر القرآن، مطبوعۂ مراد آباد؛ [(۳۳) احمد رضا خان: "السنیة الانیقة فی فتاوی افریقة"، مطبوعۂ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۳۴) وہی مصنف: الملفوظ، مطبوعۂ مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی؛ (۳۵) احمد رضا خان و دیگر مولفین: جامع الفتاوی، مطبوعۂ سنی دار الاشاعت علویہ رضویہ، لائل پور ۱۹۷۰ء؛ (۳۴) عبدالحکیم قادری، شرف: یاد اعلیٰ حضرت، ہری پور ہزارہ ۱۹۷۰ء؛ (۳۵) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، طبع پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۷۲ء، ۵: ۵۹۵ تا ۵۹۹؛ (۳۶) ترجمان اہل سنت

(ماہنامہ)، اگست ۱۹۷۱ء، مارچ ۱۹۷۲ء و مئی ۱۹۷۲ء ؛ (۳۷) ضیاے حرم (ماہنامہ)، جولائی ۱۹۷۲ء؛ (۳۸) مصطفی کامل : پاک و ہند کے ایک عظیم دینی رہنما، شاہ احمد رضا، در روزنامۂ کوہستان، ۲ جون ۱۹۶۸ء].

(محمد مسعود احمد)

⊗ **رضا شاہ پہلوی** : شاہنشاہ ایران (۱۹۲۵ تا ۱۹۴۱ء)، رضا خان نام؛ ماژندران کے سلسلۂ کوہ کے ایک قلعۂ الاَشت میں ۱۲۹۵ھ/۱۶ مارچ ۱۸۷۸ء کو پیدا ہوا۔ اس کے دادا مرادعلی خان نے ناصرالدین قاچار (۱۲۶۴ھ/۱۸۴۷ء تا ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء) کے زمانے میں افغانوں کے خلاف جنگ میں نمایاں خدمات انجام دیں اور بالآخر ہرات کے محاصرے کے دوران میں وفات پائی۔ اس کے والد عباس علی خان ماژندران میں مقیم فوج کا ایک ذمے دار افسر اور متوسط طبقے کا زمیندار تھا (دیکھیے Persia : Arnold T. Wilson، لنڈن ۱۹۳۲ء، ص ۱۴۸)۔ رضا خان کے والد کا انتقال ہوا تو اس وقت وہ صرف چالیس دن کا تھا۔ والدہ اسے شوہر کے عزیزوں کے پاس تہران لے آئی کہ عزت کے ساتھ گزر بسر ہوسکے (دیکھیے اعلیٰحضرت محمد رضا شاہ پہلوی : رضا شاہ کبیر، مطبوعۂ تہران بلا تاریخ، ص ۴ا تا ۱۵)۔ اعلیٰ حضرت محمد رضا شاہ نے یہ بھی لکھا ہے : "جب میرے والد چودہ سال کے تھے تو وہ (ایرانی) قزاق بریگیڈ میں بھرتی ہوے۔ [یہ بریگیڈ بعد میں ڈویژن بنا۔ اسے ناصرالدین شاہ قاچار کی خواہش پر روسیوں نے اپنے فوجی معیار کے مطابق قائم کیا تھا (Mohammed Essad Bey، Paul Maerker Branden و Elsa Branden : Reza Shah، لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۴۴)]۔ وہ بالکل ناخواندہ تھے کیونکہ اس وقت شاہزادوں، امرا اور مجتہدین کی اولاد ہی تعلیم پا سکتی تھی۔ حکمران طبقہ اور امرا اور عوام کو تعلیم سے بے بہرہ رکھنا چاہتے تھے... تاکہ وہ من مانی کر سکیں" (دیکھیے Mission for My Country، لائڈن ۱۹۶۱، ص ۳۶ : نیز دیکھیے وہی مصنف : رضا شاہ کبیر، ص ۱۴ تا ۱۵)؛ نیز یہ بھی لکھا ہے : "ایک بات جس نے میرے والد کی ترقی کے لیے راہ ہموار کی، وہ ان کا شوق مطالعہ تھا۔ وہ اگرچہ اب بالغ تھے، لیکن انھوں نے ابجد سے تعلیم شروع کرنے میں جھجک محسوس نہ کی۔ فرائض منصبی سے فرصت ملتی تو گھنٹوں اپنی فوجی بارک میں دھندلے چراغوں کی روشنی میں، خواندہ ساتھیوں کی مدد سے لکھنا پڑھنا سیکھتے" (Mission for My Country، ص ۳۶)۔ ۱۹۱۸ء میں ہمسایہ ملک روس میں اشتراکی حکومت قائم ہوئی تو اس سے ایران کے سرحدی علاقے میں بھی سیاسی بے چینی پیدا ہوئی۔ ۱۹۱۹ء میں جنگی قبائل نے سر اٹھایا۔ ان کے خلاف قزاق بریگیڈ نے مہم شروع کی، جو اس نے بڑی بہادری سے سر کی۔ اس میں رضا خان نے اپنی عسکری انداز فکر کی وجہ سے نام پیدا کیا۔ پھر ۱۹۲۰ - ۱۹۲۱ء کے موسم بہار میں قزاق بریگیڈ کو آذربیجان کے بالشویکوں کے خلاف جنگ کرنے کے لیے بھیجا گیا، جو گیلان پر حملہ آور ہوے تھے۔ اس میں قزاق بریگیڈ کو شکست ہوئی۔ اس کی بڑی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ بریگیڈ کے اعلیٰ افسر سب روسی تھے۔ آخر جب یہ مطالبہ ہوا کہ روسی افسروں کے بجاے بریگیڈ میں ایرانی افسر رکھے جائیں تو یہ کام رضا خان کے سپرد ہوا، جو اس وقت کمشنڈ افسر بھی نہ تھا۔ یہ فریضہ اس نے بڑی مستعدی سے انجام دیا اور جب اس بریگیڈ کو دوبارہ منظم کیا گیا تو اسے جونیئر کرنل بنا دیا گیا۔ مسعود خان اور کاظم خان اس سے بڑے افسر تھے (دیکھیے Vincent Sheean : The New Persia، لنڈن ۱۹۲۷ء، ص ۲۹)۔ بریگیڈ کی از سر نو تنظیم میں رضا شاہ نے بڑا نمایاں کردار ادا کیا۔ یہی وجہ تھی کہ جب سپہدار اعظم (ایران

کے وزیر اعظم) کی حکومت کا تختہ الٹنے کے لیے فوجی مہم کا آغاز ہوا تو مسعود خان نے قزاق بریگیڈ کی قیادت اس کے سپرد کی ۔

بحیثیت سردار سپاہ : ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء کے موسم سرما میں ملک کی بد حالی کے پیش نظر نوجوانوں میں حکومت کے خلاف عام اضطراب پایا جاتا تھا ۔ محب وطن لوگوں کی نگاہیں قزاق بریگیڈ ھی کی طرف اٹھتی تھیں ۔ اتفاق سے ایک شیدائے وطن شخصیت ابھری؛ یہ سید ضیاء الدین طباطبائی تھا، جو ایک انقلاب‌پسند رھنما، ادیب اور رسالہ رعد کا مدیر تھا ۔ وہ نہ تو انگریزوں کی سیاست سے متاثر تھا، نہ روسیوں کی سیاست سے ۔ اس کا رابطہ نہ تو احمدشاہ قاچار (۱۹۰۹ تا ۱۹۲۵ء) کی حکومت سے تھا، نہ ملک کے امرا سے ۔ وہ ملک کی بے اثر پارلیمنٹ کو ختم کرکے ایسی حکومت قائم کرنا چاھتا تھا جو غیر ملکیوں کے بڑھتے ھوے اقتدار کو روک سکے ۔ طباطبائی اسی غرض سے تہران کے ایک فوجی افسر سے ملا ۔ وھاں اسے ناکامی ھوئی تو قزاق بریگیڈ کی طرف رجوع کرنا چاھا (*Contemporary Iran*: Donald N. Wilber، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۶۹) کیونکہ وہ جانتا تھا کہ بریگیڈ سے روسی اثر خارج ھو چکا ھے ۔ تہران سے وہ قزوین آیا، جو رضا خان کا صدر مقام تھا۔ رضا خان خود بھی ملکی بدحالی سے پریشان تھا ۔ دونوں کی ملاقات ھوئی تو نقطۂ نظر میں اتفاق تھا ۔ طے یہ پایا کہ قزاق بریگیڈ تہران میں داخل ھوکر بزور حکومت حاصل کرلے ۔ بریگیڈ کا حال اس وقت حکومت کی بے توجہی سے دگرگوں تھا؛ نہ مناسب خوراک ملتی تھی، نہ لباس اور باقاعدہ اسلحہ ھی فراھم ھوتا تھا ۔ بہر حال ضیاء الدین نے سرمایہ فراھم کرکے یہ مشکل عارضی طور سے حل کر دی ۔ ۱۵ فروری ۱۹۲۱ء کو قزاق بریگیڈ نے، جس کی تعداد صرف ۲۵۰۰ تھی، رضا خان کی قیادت میں ایک نئے جذبے سے تہران کی طرف کوچ کیا ۔ ۲۱ فروری کو وہ بغیر کسی مزاحمت کے تہران پہنچ گیا۔ تہران میں پولیس کی بڑی جمعیت موجود تھی، جو ان کا مقابلہ کر سکتی تھی، لیکن اس کا بیشتر حصہ قزاق بریگیڈ سے مل گیا (محمد تقی بہار : تاریخ مختصر احزاب سیاسی، تہران بدون تاریخ، ص ۶۷) ۔ رضا خان بلا روک ٹوک باب قزوین سے وارد تہران ھوا ۔ جے ایم بالفور، جو اس وقت تہران میں نام‌نہاد برطانوی مالیاتی مشن کا رکن تھا، لکھتا ھے: ”صبح ناشتے کے وقت تک مجھے معلوم نہ تھا کہ رات بھر میں شہر میں انقلاب آچکا ھے“ (Vincent Sheean: *The New Persia*، ص ۳)۔ انقلاب کے باوجود چونکہ رضا خان نے شاھنشاہ کے ساتھ وفاداری کا اعلان کر دیا تھا ، لہٰذا احمد شاہ نے بھی کوئی قدم اٹھانا مناسب نہ سمجھا ۔ اس کا یہ خیال بھی تھا کہ ممکن ھے نئی صورت حال اس کے لیے مفید ثابت ھو ۔ دوسرے ھی دن احمد شاہ نے ضیاء الدین طباطبائی کو ملک کا وزیر اعظم اور بریگیڈ کے دو افسران کاظم خان اور مسعود خان کو علی الترتیب گورنر تہران اور وزیر جنگ مقرر کر دیا اور رضا خان کو ایرانی فوج کا ”سردار سپاہ“ بنایا گیا (*The New Persia*، ص ۳)۔ سردار سپاہ کی حیثیت میں اس کی توجہ فوج کو مسلح اور منظم کرنے کی طرف ھوئی، جس کے لیے روپیہ درکار تھا تاکہ ملک کے نوجوانوں کو فوج میں بھرتی کیا جائے ۔ اس نے وزیر اعظم سے روپے کا مطالبہ کیا ۔ ایسے حالات میں ضیاء الدین کا بھروسا نہ انگریزوں پر تھا، نہ روسیوں پر (جو علی الترتیب جنوبی اور شمالی ایران میں اپنا اپنا حلقۂ اثر قائم کیے ھوے تھے) کہ وہ خالصۃً ایک قومی اور اصلاح پسند حکومت کو مدد دیں گے ۔ ملک کی حالت ناگفتہ بہ تھی، خزانہ شاھنشاہ کے دوروں کی وجہ سے خالی تھا اور محصولات کی فوری فراھمی ممکن

نہ تھی، لیکن فوجی ضروریات بہرحال مقدم تھیں ۔ ضیاء الدین نے حکم دیا کہ طبقۂ امرا کے ان افراد کو جو بڑے بڑے جاگیردار بھی ہیں اور ہر قسم کے ٹیکس سے مستثنی ہیں، گرفتار کر لیا جائے ۔ اس سلسلے میں قاچاری امیر فرمانفرما کو بھی گرفتار کیا گیا، جس نے "اینگلوپرشین معاہدے" پر دستخط کیے تھے (۱۹۱۹ء کے اس معاہدے کی رو سے یہ شرائط طے ہوئی تھیں کہ ایران کے نظم و نسق کے لیے حکومت برطانیہ انگریز مشیر اور برطانوی افسر بھیجے گی؛ فوج کو تربیت دے گی اور اسلحہ مہیا کرے گی؛ ملک میں ریل بچھانے اور دوسرے ذرائع نقل و حمل کو بہتر بنانے کا اہتمام کیا جائے گا؛ محصولات کے نظام کو بہتر بنایا جائے گا؛ قرضے میں معتدبہ رقم کا اضافہ کیا جائے گا، لیکن یہ قرضہ ایرانی محصولات کی ضمانت پر دیا جائے گا ۔ گویا اس معاہدے کی رو سے حکومت ایران نے نظم و نسق، مالیات، مسلح افواج اور وسائل نقل و حمل پر انگریزوں کو کلی اختیارات دے کر روسی اقتدار کا خاتمہ کر دیا تھا (Donald N. Wilber : *Contemporary Iran*، ص ٦٧) ۔ بہت سے رؤسا بھی نئی حکومت کے ابتدائی چند ہفتوں میں جیل بھیج دیے گئے؛ بعض کی جائدادیں بھی بحق سرکار ضبط ہوئیں ۔ یہ سب لوگ بقول ونسنٹ شین برطانوی سفارت کے زیر حمایت تھے ۔ امرا کو یہ امید ہرگز نہ تھی کہ ان گرفتاریوں پر سفارت برطانیہ خاموش رہے گی، لیکن سفارت برطانیہ نے محض لفظی احتجاج کرنے پر اکتفا کیا (*The New Persia*، مطبوعۂ لنڈن، ص ۳٦) ضیاء الدین نے اس سخت گیرانہ اقدام سے روپیہ فراہم کرکے رضا خان کو فوجی ضروریات کے لیے دے دیا ۔ رضا خان کے مطالبے پر حکومت کے نااهل افسران برطرف کر دیے گئے، راشیوں کی جگہ دیانت دار افسروں کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی، وزارتوں کی جانچ پڑتال کی گئی اور غیرملکی سفارتوں کے زیر حمایت ملازمین کو الگ کر دیا گیا ۔

ضیاء الدین طباطبائی کا استعفٰی: ضیاءالدین کے اقتدار سنبھالتے ہی "اینگلو پرشین معاہدہ" منسوخ کر دیا گیا، لیکن انگریزوں سے یہ وعدہ کیا گیا کہ جو مراعات حاصل ہونا تھیں وہ بیک وقت تو نہیں البتہ ایک ایک کرکے حاصل ہوتی رہیں گی ۔ ضیاء الدین اس نرم روی سے یہ چاہتا تھا کہ تباہ شدہ مالی نظام کو بہتر بنانے کے لیے انگریزوں سے مدد لے، لیکن ونسنٹ شین کے قول کے مطابق لارڈ کرزن، جس نے اپنا منصوبہ اس معاہدے ہی کی بنیاد پر بنایا تھا، یہ تجویز ماننے کو تیار نہ تھا انگریزوں کی مدد سے ناامید ہو کر اس نے بعض اور ذرائع پر غور کرنا چاہا، لیکن اپنے منصب پر وہ زیادہ دیر فائز نہ رہ سکا ۔ اس کی وجہ سخت گیرانہ پالیسی تھی، جس کی بدولت اسے سوویٹ سفیر، فوجی افسروں اور طبقۂ امرا (جن کے سب اختیارات چھین لیے گئے تھے اور اب ان کی جائدادوں پر ٹیکس عاید کرنا زیر غور تھا) کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس کے علاوہ شاہنشاہ احمد شاہ کو بھی اس نے اپنا دشمن بنا لیا تھا، جس کے اعزہ و اقارب غبن کے الزام میں جیل کاٹ رہے تھے ۔ اس مخالفانہ صورت حال سے ضیاء الدین ۳ اپریل ۱۹۲۱ء کو مستعفی ہونے پر مجبور ہوگیا اور آخر ترک وطن کرکے عازم پیرس ہوا ۔ اسی دن نئی حکومت قائم ہوگئی، جس میں مسعود خان کو، جو ضیاء الدین کا معتمد علیہ وزیر تھا، الگ کرکے وزارت جنگ رضا خان کے سپرد کی گئی اور وزارت عظمٰی قوام السلطنت نے سنبھالی ۔ اس زمانے میں ترکیہ میں ایک عظیم سپاہی مصطفٰی کمال اٹھا، جس نے یونان کے بادشاہ قسطنطین Constantine کے خلاف شاندار فتح حاصل کی ۔ اس کی دلیرانہ مثال نے رضا خان کی ہمت بڑھائی کہ وہ غیرملکیوں

کے اثر و نفوذ سے ملک کو پاک کر دے ۔ اب اس نے ملکی سالمیت اور اتحاد کے لیے فوج کو منظم کرنے، باغیوں کی سرکوبی کرنے اور صوبوں کو مرکز کے تحت لانے کی کوشش کی ۔ فوجی جمعیت اس نے اڑھائی ہزار سے بڑھا کر پچاس ہزار کر دی۔ اس طرح اس بریگیڈ نے ڈویژن کی ہیئت اختیار کی، جسے جدید اسلحہ سے مسلح کر دیا گیا ۔ خارجہ حکمت عملی کے متعلق اس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ ایران غیر جانبدار ملک رہے، ترکیہ سے قریبی روابط پیدا کیے جائیں اور ایک غیر جانبدار غیر سیاسی مالیاتی کمیشن مقرر کیا جائے، جو ملک کے مالی نظام کو منظم کرے۔ محصولات وصول کرنے اور خرچ کرنے کے اختیارات اس نے اپنے ہاتھ میں لے لیے۔ مالی نظام کو بہتر بنانے کے لیے مالیاتی مشن مقرر کرنے کے مسئلے پر حکومت امریکہ سے گفت و شنید ہوئی؛ چنانچہ ۱۴ اگست ۱۹۲۲ء کو واشنگٹن میں اس معاہدے پر دستخط ہوگئے کہ مالی مشن مِلس پاگ Millspaugh کی سربراہی میں مقرر کیا جائے گا ۔

رضا خان اپنے اختیار کے پہلے دو سالوں میں خارجی تعلقات اور مالی نظام کے مسائل پر کچھ زیادہ توجہ نہ دے سکا۔ اس کے نزدیک اس وقت ملکی مسائل کی اہمیت زیادہ تھی ۔ لُورستان کے باغی قبائل نے کھلم کھلا بغاوت کر دی تھی؛ شمالی ایران کو کوچک خان کی بغاوت نے زیر و زبر کر رکھا تھا ؛ ایرانی بلوچستان ہمیشہ کی طرح اطاعت سے منحرف تھا؛ جنوبی ایران میں ایک عرب موروثی شہزادہ خزعل نامی نے، جو شیخ محمرہ کہلاتا تھا، ایران کے خوشحال ترین علاقے عربستان (خوزستان) میں نیم خود مختار حکومت قائم کرلی تھی ۔ اب ایران کی سیاسی یک جہتی کے لیے ہر علاقے کو دارالسلطنت کے تحت لانا ضروری تھا ۔ رضا خان کو ان چار مختلف مہموں کا آغاز کرنا تھا ۔ ابتدا اس نے شمالی ایران سے کی اور خود اپنی قیادت میں باغی عناصر کے خلاف فوج کشی کی ۔ فوج کی آمد سے لوگ بہت مرعوب ہوے اور جنگ کیے بغیر انھیں فاتح سمجھ کر خیرمقدم کیا، باغی دستے روپوش ہوگئے، کوچک خان نے راہ فرار اختیار کی اور آذربیجان مرکز کے تحت آ گیا۔ دوسرا قدم اس نے کردوں، لوریوں، بختیاریوں، قاشقائیوں اور دوسرے جنگجو قبائل کے خلاف اٹھایا، جو اپنے اپنے سرداروں کے ماتحت آزاد چلے آتے تھے۔ وہ برائے نام محصول تو ادا کرتے تھے، لیکن ان کے بہت سے محصول سرداروں کے جیبوں میں چلے جاتے تھے اور بہت کم شاہی خزانے تک پہنچتے تھے۔ رضا خان نے ان کے خلاف مہم ۱۹۲۳ء میں شروع کی، جس میں اسے کامیابی ہوئی ۔ آذربیجان کو مرکز کے تحت لانا بڑا کارنامہ سمجھا گیا، جس کی بنا پر بحیثیت وزیر جنگ اسے اپنے اقتدار کی وجہ حکومت کے ہر شعبے میں عمل دخل ہوگیا تھا ۔ عوام میں بھی وہ بہت مقبول تھا ۔ ملکی بغاوتوں پر اس کی گہری توجہ تھی، اس لیے کہ وزیر جنگ اور سردار سپاہ بھی وہ خود ھی تھا ۔ لوری اور بختیاری بدستور ریشہ‌دوانیوں میں مصروف تھے، جو ملکی سالمیت کے لیے ضرررساں تھیں، چنانچہ ۱۹۲۴ء میں وہ خرم آباد گیا تا کہ لوریوں کو غیرمسلح کر دیا جائے۔ لوریوں نے اس موقع پر بختیاریوں سے مدد چاہی، لیکن انھیں مغلوب ہونا پڑا اور وہ غیر مسلح ہونے پر مجبور ہوگئے ۔ ابھی شیخ محمرہ خزعل کے خلاف مہم باقی تھی، جو عربستان کا نیم خود مختار حکمران بنا بیٹھا تھا اور خوزستان کے تیل کے چشموں پر اس کا قبضہ تھا ۔ انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں خوزستان میں تیل دریافت ہوا اور ایک معاہدے کے تحت ”اینگلو پرشین آئل کمپنی“ نے تیل نکالنا شروع کیا، جس سے اس علاقے کی دولت میں انتہائی اضافہ

ہوا ۔ تمام عرب، بین النہرین اور ایران، گویا بحیرۂ احمر سے بحیرۂ خزر تک، کوئی حکمران شیخ محمرہ کے برابر دولت مند نہ تھا ۔ حکومت کے لیے ضروری تھا کہ خوزستان کا علاقہ مرکزی حکومت کے تحت لائے ۔ اس مہم کا ذکر آگے آئے گا ۔

اب تک رضا خان ایک عظیم سردار سپاہ کی حیثیت میں نمایاں ہوا تھا ۔ وہ باغیوں کو حکومت کو اطاعت گزار بنا کر ملک کی سالمیت محفوظ کر چکا تو لوگوں کا خیال تھا کہ اب وہ ملکی امور تجربہ کار وزرا کے سپرد کر دے گا، لیکن یہ کوئی نہ جانتا تھا کہ وہ ایک عظیم سیاست دان بھی ثابت ہوگا اور نام نہاد سیاسی رہنماؤں کے خلاف بھی اسی طرح جنگ کرے گا جس طرح اس نے باغیوں کے خلاف کی تھی ۔ حکمران خاندان، ملّا اور زمیندار ابھی خاصے قوی تھے ۔ رضا خان کی زبان سے جب امرا و مجتہدین مصطفٰی کمال پاشا کے بارے میں تعریفی کلمات سنتے تو انھیں خدشہ پیدا ہوتا کہ وزیر جنگ مصطفٰی کمال کی سی حکومت قائم کرکے کہیں ان کے اختیارات سلب نہ کر لے ۔ اس وقت کا وزیر اعظم قوّام السلطنت (جس کے بھائی وثوق الدّولہ نے وزیر اعظم کی حیثیت میں اینگلو پرشین معاہدہ کیا اور جسے منسوخ کر دیا گیا تھا) اس نظریے کا حامی تھا کہ انگریزوں کے ساتھ معاہدہ کر لیا جائے، جو ایران کی فلاح کے لیے ضروری ہے، لیکن کسی غیرملکی حکومت کے ساتھ معاہدہ سردار سپاہ کے ہوتے ہوئے ممکن نہ تھا؛ چنانچہ قوام السلطنت نے اسے راستے سے ہٹانے کی سازش کی ۔ یہ کام وہ قاچار حکمران احمد شاہ، امرا اور مجتہدین کی مدد سے کرنا چاہتا تھا ۔ رضا خان کو اس سازش کا بروقت پتا چل گیا اور قوام السلطنت مع سرکردہ سازشیوں کے گرفتار کر لیا گیا ۔

بحیثیت وزیراعظم : ۳۱ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو وزارِ اعظم کا منصب رضا خان کو سونپا گیا ۔ احمد شاہ صحت کی خرابی کے سبب پیرس چلا گیا اور اپنے بھائی کو ولی عہد بنا دیا ۔ انقلاب‌پسند اب یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ بادشاہ کی ملک سے روانگی سے احیائے ایران کی آخری رکاوٹ بھی دور ہو جائے گی ۔ اب انھوں نے جمہوریت کے حق میں نعرے لگانے شروع کیے ۔ یہ نعرے عوام کی زبانوں پر بھی آئے ۔ جمہوریت کے لیے تنظیمیں تہران، خراسان اور تبریز میں قائم ہو گئیں ۔ بختیاری شہزادہ سردار اسعد نے ملکی اخبارات میں مقالے لکھے، جن میں رضا خان سے التماس کی گئی تھی کہ وہ ملک میں جمہوریت قائم کر کے صدارت کا عہدہ قبول کر لے ۔ سابق وزرا اور بعض امرا نے بھی اصرار کیا کہ وہ صدارت کے امیدوار ہونے کا اعلان کر دے ۔ ایران کے تمام صوبوں سے رضا خان کے پاس اس مضمون کی عرضداشتیں موصول ہونے لگیں کہ ملک میں جمہوریت کا اعلان کر دیا جائے ۔ جمہوریت کے حق میں پر زور تحریک چلی اور بہت سرگرمی سے جاری رہی ۔ بالآخر رضا خان آمادہ ہو گیا اور جمہوریت کے اعلان کے لیے ۲۱ مارچ ۱۹۲۴ء کی تاریخ مقرر ہوگئی، لیکن بوجوہ یہ اعلان ہو نہ سکا (*The New Persia* : Vincent Sheean، ص ۵۸) .

جمہوریت کے خلاف تحریک : مجتہدین، جو بادشاہ کو ظلّ الٰہی اور امام غائب کا نمائندہ سمجھتے تھے، اس تحریک کے شدید مخالف تھے ۔ علاوہ ازیں وہ مصطفٰی کمال کی روش بھی دیکھ چکے تھے ۔ مجتہدین سے ترکیہ میں جو سلوک ہوا اس سے بھی وہ باخبر تھے، اس لیے جمہوریت کے قیام کو وہ اپنا زوال سمجھتے تھے ۔ وہ ابدی خوشی کو اس دنیاوی خوشی سے بہتر خیال کرتے تھے، جن کا وعدہ رضا خان اور ملک کے سیاست دان کر رہے

تھے - انھوں نے عوام کے مذہبی جوش کو ابھارا - مجتہدین یہ بھی کہتے تھے کہ وزیر اعظم ملک میں کافرانہ نظام قائم کرنا چاھتا ھے - رضا خان، جو اب تک ملک کا نجات دہندہ سمجھا جاتا تھا، دفعةً کافرانہ نظام کا داعی سمجھا جانے لگا - مذہبی جذبات کے مشتعل ھونے کی وجہ سے اکثر لوگ اس کے مخالف ھو گئے - ایک دن جب وہ "خیابان ظل سلطان" سے گزر رھا تھا، ایک بپھرے ھوے ھجوم نے اس کی موٹر کار کو آگے بڑھنے سے روک دیا - بریگیڈ کے افسر موقع پر آ گئے اور ھجوم کو منتشر کر دیا - رضا خان کے لیے یہ صورت بہت اضطراب انگیز تھی - اس اثنا میں امریکی سفارت خانے کا ایک افسر میجر امبری Imbere ایک بپھرے ھوے ھجوم کا فوٹو لینے کی کوشش کر رھا تھا کہ ھجوم کے ھاتھوں مارا گیا (دیکھیے Mohammad Essad Bey : *Reza Shah*، لنڈن، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹) - اس پر رضا خان نے ملک بھر میں مارشل لا نافذ کر دیا اور جلسوں جلوسوں پر پابندی لگا دی - اب رضا خان کو ایک مذہبی تحریک کا سامنا تھا - ایسا معلوم ھوتا تھا، یہ مسئلہ جو اب دینی رھنماؤں نے کھڑا کیا ھے، اس کا حل اس کی طاقت سے باھر ھے - بہرحال مارشل لا لگنے سے ایک حد تک بے چینی پر قابو پا لیا گیا - آخر وہ خود مذہبی پیشواؤں سے گفت و شنید کرنے کے لیے قم گیا، جو تہران سے اسّی میل کے فاصلے پر ھے - مذہبی پیشواؤں سے ملاقات خاصی دیر جاری رھی، آخر یہ مشترکہ اعلان ھوا کہ ھم ملکی مفاد کے پیش نظر اس نتیجے پر پہنچے ھیں کہ جمہوریت قائم کرنے کی تحریک ختم کر دی جائے (دیکھیے Donald N. Wilber : *Contemporary Iran*، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۷۱) - اس اعلان سے مجتہد، ملّا، درویش اور ان کے پیرو مطمئن ھوگئے اور تحریک ختم کر دی گئی ۔

اس عرصے میں محمّرہ کے شیخ خزعل سے امریکی مالیاتی کمیشن نے، جسے رضا خان نے مقرر کیا تھا، شیخ کو ایرانی رعایا کی حیثیت اختیار کرنے اور واجب الادا ٹیکس ادا کرنے کا مطالبہ کیا، اس نے بظاھر تسلیم کر لیا، لیکن در پردہ ۱۹۲۴ء کے موسم بہار میں اس نے بختیاریوں اور قاشقائیوں کو بلا کر بغاوت پر اکسایا، تحفے تحائف دیے اور سامان جنگ فراھم کرنے کی پیش کش بھی کی - اور بقول Donald N. Wilber اس نے انگریزوں کی دوستی اور ان کے بار بار کے وعدوں پر کہ وہ اس کے مفاد کی حفاظت کریں گے، بھروسا کرتے ھوے، ٹیکس ادا کرنے سے انکار کر دیا اور رضا خان کے خلاف لوگوں کے جذبات برانگیختہ کیے - انگریزوں کی تنبیہ کے باوجود (دیکھیے *Contemporary Iran*، ص ۷۲) رضا خان ۶ نومبر ۱۹۲۴ کو بائیس ھزار فوج کے ساتھ اصفہان سے ھوتا ھوا مشہور تاریخی مقام شوش آیا - بختیاریوں نے فوج کی کثیر تعداد کے پیش نظر بغاوت سے ھاتھ اٹھا لیا ؛ شیخ کے عربوں نے ایرانی فوج کا مقابلہ نہ کرنے میں عافیت دیکھی؛ انگریز بھی اس کی مدد نہ کر سکے (دیکھیے *Contemporary Iran*، ص ۷۲) - شیخ محمرہ صورت حال سے مایوس ھوا تو رضا خان کو بذریعہ تار اطاعت گذار رھنے کا یقین دلایا (دیکھیے Vincent Sheean : *The New Persia*، ص ۵۰)، لیکن رضا خان نے تار کے اظہار اطاعت کو کافی نہ سمجھا - وہ خود خلیج فارس گیا اور ۵ دسمبر کو شیخ کے علاقے میں داخل ھوا - یہاں اس کا شاندار استقبال ھوا - ۶ دسمبر خزعل نے اپنے بیٹوں اور ایک باغی سردار سمیت غیر مشروط طور پر اظہار اطاعت کیا - اس عرصے میں فوج نے خوزستان کو اپنے تسلط میں لے لیا البتہ دوسرے باغیوں کو راہ راست پر لانے میں کچھ دن لگ گئے - رضا خان نے اب محمرہ میں ایک

صوبائی گورنر اور امیر لشکر مقرر کر دیا، نیز امریکی مالیاتی مشن نے فوراً ھی خوزستان میں ایجنسی منظم کرنی شروع کر دی تاکہ باقاعدگی سے ٹیکس وصول کیے جائیں - مالیاتی مشن اور شیخ محمرہ کے مابین اس بات پر اتفاق ھوگیا کہ وہ بقایا پانچ لاکھ تومان کے علاوہ نئے ٹیکس بھی ادا کرے گا - اس پر شیخ نے دستخط ثبت کر دیے (وھی مصنف، ص ۵۱) - اب ملک بھر کے دینی پیشواؤں کو مزید مطمئن کرنے کے لیے رضا خان کربلاے معلٰی اور نجف اشرف کی زیارت کو گیا اور وھاں کے علما کو دین کی حدود میں رہتے ھوے اپنے منصوبے بتائے اور ان کی تائید حاصل کی - اب کی دفعہ جو رضا خان فاتحانہ تہران میں داخل ھوا تو نقشہ بدلا ھوا تھا - لوگوں نے بڑی گرم جوشی سے اس کا استقبال کیا - شاعروں نے اس کی تعریف میں قصیدے کہے - اب ایران کا صرف ایک گھرانا ایسا تھا جس نے اس جشن مسرت میں حصہ نہ لیا، یہ قاچاری خاندان تھا، جو انگریزوں سے مدد لے کر رضا خان کو راستے سے ھٹانا چاھتا تھا - بظاھر قاچاری شاھزادوں نے ایک مصالحانہ قدم بھی اٹھایا اور شہزادہ فیروز اور قوام السلطنت کو رضا خان کے پاس گفت و شنید کے لیے بھیجا - رضا خان نے مصالحت کی غرض سے انھیں اپنی کابینہ میں لینے کا فیصلہ کیا اور اس طرح یہ دونوں شہزادے قاچاری سازشوں سے الگ ھوگئے؛ لیکن ابھی قاچاریوں کے رشتے دار ترکمان قبائل ان کے ساتھ تھے - انھوں نے خراسان پر چڑھائی کر دی - رضا خان نے ریگستان عبور کر کے ترکمانوں کی جمعیت کا قلع قمع کر دیا - اب جو وہ تہران آیا تو اس کے اقتدار میں مزید اضافہ ھوا - صورت حال اب یہ تھی کہ ملک کے دور دراز علاقے مرکزی حکومت کے تحت آ گئے تھے؛ تمام سرکش امرا اور باغی قبائل ہتیار ڈال چکے تھے؛ جاگیرداروں کا اثر و نفوذ ختم ھوچکا تھا اور رہزنوں کی دست برد سے ملک کو نجات مل گئی تھی .

قاچاری عہد کا خاتمہ : اب تہران، تبریز، اصفہان، کرمان، شیراز اور خوزستان کے لوگ مطالبہ کرنے لگے تھے کہ بادشاہ کو معزول کر کے قاچاری عہد کا خاتمہ کر دیا جائے - عوام کا بھی یہی مطالبہ تھا - آخر ۳۱ اکتوبر ۱۹۲۵ء کو قاچار حکومت کی تقدیر کا فیصلہ کرنے کے لیے پارلیمنٹ کا اجلاس منعقد ھوا اور ایک دلیرانہ قدم اٹھا کر احمد شاہ قاچار کو، جو پیرس میں تھا، معزول کرنے کی قرارداد پیش کی گئی - ۱۱۵ اراکین حاضر تھے، جن میں سے ۸۰ اراکین نے رضا خان کے حق میں ووٹ دیے؛ صرف پانچ کے ووٹ خلاف آئے اور ۳۰ نے ووٹ نہیں ڈالے - قرار داد اکثریت رائے سے منظور ھوگئی اور فوراً ھی اس مفہوم کا اعلان ھوگیا کہ مجلس شورٰی ملّی فلاح عامہ کے پیش نظر قاچاری حکومت کے خاتمے کا اعلان کرتی ھے اور دستور اور دوسرے قوانین کی حدود کے اندر رہتے ھوے عبوری حکومت رضا شاہ کے سپرد کرتی ھے؛ مستقل حکومت کی ھئیت بہر حال مجلس دستور ساز متعین کرے گی، جو اس غرض کے لیے دفعہ ۳۶، ۳۷ اور ۴۰ میں ترمیم کرے گی (دیکھیے Amin Banani : *The Modernization of Iran*، مطبوعۂ کیلی فورنیا، ۱۹۶۱، ص۴۳) اکثریت نے فیصلہ رضا خان کے حق میں کر دیا - ریجنٹ مقرر ھوتے ھی اس نے دو فرمان جاری کیے کہ تمام سیاسی قیدیوں کو رہا کر دیا جائے اور ملک بھر میں نان کی قیمت کم کر دی جائے (دیکھیے محمد اسد ر : *Reza Shah*، ص ۱۴۵) .

بحیثیت ریجنٹ اور شاھنشاہ : پارلیمنٹ کے اعلان سے احمد شاہ معزول ھوا اور شاھزادہ ولی عہد نے ترک وطن کیا، لیکن قاچار خاندان کے دوسرے

شہزادوں کو اجازت تھی کہ وہ چاہیں تو ایران ہی مقیم رہیں اور اپنے محلات اور جاگیروں کے بدستور مالک رہیں (وہی مصنف) ۔ رضا شاہ صرف چھے ہفتے ریجنٹ رہا ۔ اس مختصر سے عرصے میں اہل ایران بادشاہت کے اعلان کے آرزومند تھے ۔ متعدد انجمنوں اور مجالس عمل نے پر خلوص استدعا کی کہ رضا شاہ ایران کا تخت و تاج قبول کر لے ۔ مجتہدین، حکّام، سیاستدان، رجعت پسند، قوم پرست اور اعتدال پسند سب اس بات پر متفق تھے کہ اس خلا کو جلد از جلد پر کیا جائے جو قاچار بادشاہ کی معزولی سے پیدا ہوا ہے (وہی مصنف، ص ۱۳۶) ؛ چنانچہ ملک کے ہمہ گیر مطالبے کے پیش نظر دسمبر ۱۹۲۵ء کو مجلس دستور ساز کا اجلاس تہران میں ہوا اور دستور کی دفعہ ۳۶ میں حسب ذیل ترمیم کی گئی : مجلس دستور ساز قوم کی طرف سے ملک کی بادشاہت اعلٰی حضرت رضا شاہ پہلوی کے سپرد کرتی ہے اور نسلاً بعد نسلٍ اس کی جانشینی کا حق اس کی نرینہ اولاد کو حاصل رہے گا (دیکھیے *Constitution*، ص ۲۹) ۔ دفعہ ۳۷، ۳۸ اور ۴۰ میں ترمیم کر کے خاندان قاچار کے افراد کو تخت و تاج سے محروم کر دیا گیا ؛ باہمی شادیوں کی بھی ممانعت کر دی گئی، جو جانشینی میں قاچاریوں کو مدد دینے کا موجب ہو سکتی تھیں (کتاب مذکور، ۲۹ تا ۳۰) ۔ ان کی رو سے یہ بھی طے ہوا کہ کسی جانشین کے اولاد نرینہ نہ ہو تو بادشاہ اپنا جانشین نامزد کرے گا، جس کی تقرری کی منظوری پارلیمنٹ دے گی ؛ خاندان قاچار کا کوئی فرد تخت و تاج کا دعوٰی نہ کر سکے گا ؛ شاہزادہ ولی عہد اس وقت تک حکومت نہیں سنبھال سکے گا جب تک اس کی عمر اکیس سال نہ ہو جائے ؛ اگر ولی عہد نابالغ ہو تو پارلیمنٹ ایجنٹ مقرر کرے گی اور یہ ایجنٹ بھی قاچار خاندان کا کوئی فرد نہیں ہو سکے گا ؛ بادشاہ، ولی عہد، ریجنٹ دستور کے وفادار رہنے کا حلف اٹھائیں گے (دیکھیے محمد اسد بے : *Raza Shah*، ص ۱۴۷) ۔ اڑھائی ہزار سال بعد یہ پہلا موقع تھا کہ خون کا قطرہ بہائے بغیر ایک نئے خاندان کی حکومت قائم ہوئی ۔ رضا شاہ کی رسم تاج پوشی ۵ اپریل ۱۹۲۶ء کو ہوئی ۔ "پہلوی" نام پر اس خاندان کی تاسیس احیاے ایران کی درخشندہ علامت تھی ۔ تاج پوشی کا جشن تقریباً بیس دن تک جاری رہا ۔ تخت نشینی نادر شاہ کے تخت پر ہوئی، جو وہ بر عظیم **پاک و** ہند سے ساتھ لایا تھا (دیکھیے **Vincent Sheean :** *The New Persia*، ص ۹۵) ۔ اس جشن میں برصغیر پاک و ہند، عرب، مصر، ترکیہ، انگلینڈ اور سوویٹ روس وغیرہ کے نمائندے شامل ہوے ۔

احیاے ایران : رضا شاہ پہلوی محب وطن بادشاہ تھا ۔ ایران کی گزشتہ عظمت اور قدیمی تمدن کا احیاء اس کا نصب العین تھا، جسے حاصل کرنے کے لیے اس نے انتہائی کوشش کی ۔ اس کے عملی اقدامات درج ذیل ہیں :

فوجی تنظیم : رضا شاہ پہلوی سے پہلے ایران میں کوئی ایسی فوج نہ تھی جو ملک کے لیے سرمایۂ افتخار ہو سکے ۔ اڑھائی ہزار کا قزاق بریگیڈ ضرور موجود تھا، جسے روسیوں نے منظم کیا تھا ۔ وہ اپنی فوج کی بے بضاعتی کو خوب جانتا تھا اس لیے اس نے اولیں توجہ فوجی استحکام کو دی اور تھوڑے ہی عرصے میں افواج کی تعداد بڑھا کر پچاس ہزار کر دی اور فوجی افسروں کو حربی تربیت کے لیے فرانس بھیجا، نیز ایرانی افسروں کو تربیت دینے کے لیے آزمودہ کار فرانسیسی جرنیل ملازم رکھے ۔ ملک کی حربی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے اسلحہ سازی کے متعدد کارخانے قائم کیے اور ممالک خارجہ سے کثیر تعداد میں جدید آلات حرب منگوا

کر فوج کو مسلح کیا اور اس میں وطن کی محبت اور پاسبانی کی روح پھونکی ۔

معاہدات : حکومت ایران نے اس دور میں ممالک خارجہ سے برابر کی سطح پر معاہدے کیے۔ پہلا معاہدہ سوویٹ روس سے ہوا، جس کی رو سے روسیوں کے سب پرانے معاہدے ختم ہو گئے ؛ حکومت روس اپنے تمام قرضوں سے، جو ایران کے ذمے واجب الادا تھے، دست بردار ہو گئی ؛ جلفا سے روسی سرحد کے ساتھ ساتھ تبریز جانے والی ریلوے لائن حکومت ایران کے حوالے کر دی اور بحیرۂ خزر کی بندرگاہ انزلی (پہلوی) میں حکومت ایران کو تجارتی جہازرانی کے برابر کے حقوق دے دیے، جو "معاہدۂ ترکمان چی" (۵ شعبان ۱۲۴۳ھ/۱۸۲۸ء بعہد فتح علی شاہ قاچار) کے بعد حکومت ایران کو نصیب نہ ہوسکے تھے (معاہدے کی شرائط کی تفصیل کے لیے دیکھیے Peter Avery : *Modern Iran*، لنڈن ۱۹۶۵ء، ص ۲۴۶ تا ۲۴۸) .

انگریزوں سے جو پہلے معاہدہ ہو چکا تھا وہ منسوخ کر دیا گیا، جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے .

رضا شاہ سے پہلے ہمسایہ اسلامی ممالک کے ساتھ ایران کے روابط خوش‌گوار نہ تھے - ترکوں اور ایرانیوں میں صدیوں تک لڑائیاں ہوتی رہیں؛ ایران، عراق اور افغانستان کے مابین سرحدوں کی تعیین کے متعلق جنگیں جاری رہیں لیکن رضاشاہ پہلوی کے تدبّر سے ایران کے ہمسایہ ممالک کے ساتھ تنازعات باہمی گفت و شنید سے طے ہوگئے، سرحدیں متعین ہوگئیں اور صدیوں پرانے اختلافات ختم ہوگئے - ۱۹۳۴ء میں رضا شاہ پہلوی نے ترکیہ کی سیاحت کی تاکہ اس ہمسایہ اسلامی ملک کے ساتھ سیاسی اور تمدنی رشتے استوار کرے - اس سیاحت سے نہ صرف دونوں حکومتوں کے مابین دوستی کا معاہدہ ہوا بلکہ ایران ترکیہ کی تہذیبی ترقی سے بھی متأثر ہوا .

عدم جارحیت کا معاہدہ : جنیوا کانفرنس میں افغانستان، ایران، عراق اور ترکیہ کے نمائندوں کی باہمی گفت و شنید کے بعد ان ملکوں کے مابین عدم جارحیت کا معاہدہ طے پایا - اس معاہدے پر پھر سعد آباد میں نظر ثانی کی گئی اور یہ "معاہدۂ سعد آباد" کہلایا .

اسلامی ممالک کے ساتھ الگ الگ معاہدے : معاہدۂ سعد آباد کے علاوہ حکومت ایران نے مسلمان ہمسایہ ممالک افغانستان، عراق، ترکیہ، شام، حجاز اور یمن کے ساتھ الگ الگ معاہدے بھی کیے - ان معاہدوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایران کا خام مال مذکورہ اسلامی ممالک میں برآمد ہونے لگا۔ برآمد کا میدان کچھ اور وسیع ہوا تو یہ مال یورپ کی منڈیوں میں بھی جانے لگا، جس سے ایران کی اقتصادی حالت کے استحکام میں مدد ملی .

تعلیمی اصلاحات : فوجی ضروریات کی تکمیل کے بعد جس چیز نے رضا شاہ پہلوی کو متوجہ کیا وہ تعلیم تھی - اس سے پہلے امریکی مشنریوں، فرانسیسیوں اور جرمنوں نے ایران کے مختلف شہروں میں سکول قائم کر رکھے تھے جن میں علوم جدید کی تدریس ہوتی تھی، لیکن ان سے ملک کی اقلیتوں اور امرا کے بچے ہی استفادہ کرتے تھے ۱۹۲۹ء میں ایران میں غیر ملکیوں کے سکولوں کی تعداد ۵۰ تھی (دیکھیے صادق : *Modern Persia & Her Educational System*، ص ۵۳) ؛ کچھ سکول بہائیوں اور زرتشتیوں نے بھی کھول رکھے تھے اور تہران کے بااثر لوگ اپنے بچوں کو بہائی سکولوں میں داخل کراتے تھے، چنانچہ رضاشاہ پہلوی کی بڑی شاہزادیوں اور موجودہ شاہ:شاہ محمد رضا شاہ پہلوی نے ابتدائی تعلیم تہران کے بہائی سکول ہی میں پائی تھی (دیکھیے امین بنانی : -The Moderni

ation of Iran، کیلیفورنیا ۱۹۶۱ء، ص ۹۶) - حکومت نہ صرف ایسے سکولوں کی مخالف نہ تھی بلکہ انھیں مالی امداد بھی دیتی تھی - ۱۹۳۰ء میں تمام ایسے سکول جو معیار پر پورے اترتے تھے سرکاری طور پر منظور کر لیے گئے (دیکھیے قانون اساسی و متمم آن، ۷ : ۱۹۹ تا ۳۰۰) - شاہنشاہ کا خیال تھا کہ کشور ایران کو اب سب سے زیادہ ضرورت تعلیم یافتہ لوگوں، دانش مند ماہرین، جفاکش اور دیانت دار نوجوانوں کی ہے (دیکھیے محمد رضا شاہ پہلوی : رضا شاہ کبیر، ص ۶۷) - ایسے لوگوں کی جماعتیں تیار کرنے کے لیے اس کی توجہ تعلیم کی طرف ہوئی تو پارلیمنٹ نے ملک بھر میں جدید تعلیم عام کرنے کے لیے قانون منظور کر لیا اور ملکی مالیات کا نصف حصہ تعلیم کے لیے وقف کر دیا - علما نے ہر چند جدید تعلیم کے خلاف آواز بلند کی، لیکن وہ صدا بصحرا ثابت ہوئی؛ تعلیم حاصل کرنے کا شوق بڑھتا رہا اور سکول کھلتے گئے - سکولوں کے علاوہ مئی ۱۹۳۴ میں پارلیمنٹ نے دانشگاہ تہران کے قیام کا قانون پاس کیا اور ۵ فروری ۱۹۳۵ء میں اس کا سنگ بنیاد رکھا (دیکھیے رہنمائے دانشگاہ تہران، ۱۹۳۸، ص ۱۵۵) جس کے تحت تمام علوم، آرٹس، سائنس، فلسفہ، طب، قانون اور دینیات کی فیکلٹیاں ملحق ہیں (دانشگاہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تمام علوم کا ذریعہ تعلیم فارسی ہے) ملکی تعلیم سے فراغت پانے والے طلبہ میں سے سیکڑوں کو انگلستان، فرانس اور جرمنی میں اعلٰی تعلیم کے لیے بھیج دیا جاتا، جہاں سے وہ ڈاکٹری، انجینئرنگ اور قانون وغیرہ کی تعلیم پا کر واپس آتے - ۱۹۲۲ء سے ۱۹۴۱ء تک جو طلبہ بیرونی یونیورسٹیوں سے فارغ التحصیل ہو چکے تھے، ان کی تعداد ۳۹۶ تھی اور ۹۲ م ابھی زیر تعلیم تھے (دیکھیے رہنمائے دانشگاہ تہران، ۱۹۳۸، ص ۲۰۰)- وزارت جنگ نے ایک ملٹری اکیڈمی قائم کی اور ابتدائی فوجی سکول تہران، تبریز، مشہد، اصفہان اور کرمان شاہ میں قائم کیے گئے Elwell-Sutton : *Modern Iran*، لنڈن ۱۹۴۱، ص ۱۴۱) - پہلا ٹیکنیکل سکول تہران میں ۱۹۲۲ء میں کھولا گیا؛ یہ سکول جرمن ماہرین صنعت نے قائم کیا تھا، جسے حکومت کی طرف سے مدد ملتی تھی - رضا شاہ پہلوی کے دور میں اس سکول کی بڑی اہمیت تھی - ۱۹۴۰ء میں جب تمام غیر ملکیوں کے سکول وزارت تعلیم نے اپنی تحویل میں لے لیے اور غیر ملکی اساتذہ کو رخصت کر دیا گیا تو اس ٹیکنیکل سکول کو مستثنٰی کر دیا گیا (دیکھیے امین بنانی : *The Modernization of Iran*، ص ۹۷ تا ۹۸) - ۱۹۳۶ء میں وزارت تعلیم نے تعلیم بالغان کے لیے شبینہ سکول کھولے؛ ۱۹۳۶-۳۷ء میں ان کی ۱۵۰۰ کلاسیں تھیں - فارغ التحصیل ہونے والوں کے لیے ثانوی سکول بھی کھولے گئے (دیکھیے وزارت تعلیم ایران : تعلیم بالغان، تہران ۱۹۳۸ء) .

ذرائع نقل و حمل : ایران میں ۱۹۲۱ء سے پہلے تہران سے شاہ عبدالعظیم تک، جو صرف پانچ میل دور ہے، صرف چھوٹی لائنوں والی ریلوے لائن بن سکی تھی (دیکھیے امین بنانی : *Modernization of Iran*، ص ۱۳۳) - ریلوے کو وسعت رضا شاہ پہلوی کے دور میں ہوئی - اس کی حکومت نے شمالی ایران کو جنوبی ایران سے اور مشرقی ایران کو مغربی ایران سے بذریعہ ریل ملانے کا منصوبہ بنایا، لیکن یہ کام انتہائی دشوار تھا کیونکہ راستے میں بلند و بالا پہاڑ، سیکڑوں ندی نالے اور ریگستان آتے ہیں اور کچھ ایسے مقامات بھی ہیں جن کے متعلق غیر ملکی انجینئروں کی یہ حتمی رائے تھی کہ یہاں سے ریل کا

گزرنا ممکن نہیں؛ مزید برآں آزاد قبائل کے لوگوں کو یہ گوارا بھی نہ تھا کہ ان کے علاقے بذریعہ ریل ملائے جائیں اور ان کی آزادی خطرے میں پڑ جائے۔ آخر قدرتی اور غیر قدرتی رکاوٹوں پر قابو پالیا گیا۔ ریل "ٹرانس ایرانین ریلوے" کے نام سے موسوم ہوئی اس کے لیے غیر ملکی انجینیئر اور ماہرین بلوائے گئے (دیکھیے امین بنانی : *Modernization of Iran*، ص ۱۳۴)۔ یہ ریلوے ۱۹۲۷ء میں شروع ہوئی اور ۱۹۳۹ء میں اس کی تکمیل ہوئی ۔ موجودہ شاہنشاہ ایران لکھتے ہیں : "اس ریل کے راستے میں ۴۱۰۰ پل اور ۲۲۴ سرنگیں ہیں، جو اوسطاً ۵۴ میل لمبی ہیں ان میں سے ایک سرنگ ۲ میل طویل ہے ۔ اس ریل کی کل لمبائی ۹۰۰ میل ہے، اس پر جو اخراجات ہوے [تخمیناً دو ارب پچپن کروڑ ستائیس لاکھ ریال، دیکھیے بانک ملّی : *Iran Bulletin*، مئی ۔ نومبر ۱۹۴۰ء] وہ حکومت ایران نے چینی اور چائے پر خاص محصولات عاید کرکے فراہم کیے ۔ اس سے عوام پر بار تو پڑا، لیکن میرے والد نے غیرملکی قرضوں کی طرف توجہ نہ دی ۔ انھیں وہ شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے کیونکہ وہ گذشتہ حکومتوں کا حشر دیکھ چکے تھے جو غیر ملکی قرضوں کے بوجھ تلے دبی رہیں، البتہ انھوں نے غیرملکی انجینیئروں کی خدمات ضرور حاصل کیں" (دیکھیے *Mission for My Country*، بلاتاریخ، ص ۴۲)۔ ریلوے کی تعمیر پر قومی جشن منائے گئے اور مہینوں تک اخبارات و رسائل نے قصائد لکھے، جن میں شاہ کو "رستم" اور ریلوے کو "هفت خوان" سے تشبیہ دی جاتی تھی (دیکھیے نخستین کنگرہ نویسندگان ایران، تہران، ۱۹۴۷ء، ص ۳۶ تا ۳۸)۔ اس ریلوے نے تمام اہم تجارتی مراکز کو ملا دیا ۔ چند اور لائنیں بھی بچھائی جارہی تھیں کہ جنگ عظیم دوم کا آغاز ہوگیا ۔ سڑکوں کی تعمیر کے لیے ۱۹۳۰ء میں ایک الگ وزارت قائم ہوئی، جس کا یہ منصوبہ تھا کہ ملک کے طول و عرض میں پکی سڑکیں پھیلا دی جائیں، جس پر کام شروع ہوگیا ۔ اسی طرح بحری اور فضائی جہازوں میں بھی اضافہ ہوا ۔

صنعت و حرفت : جنگ عظیم اول کے دوران میں ایران کے تمام تجارتی راستے بند ہوگئے تھے اور ایران کی بیرونی تجارت کا سلسلہ منقطع ہوگیا تھا ۔ اس واقعے کی صدائے بازگشت رضا شاہ پہلوی کو یہ احساس دلاتی تھی کہ کشور ایران میں صنعتیں قائم کی جائیں ۔ موجودہ شاہنشاہ ایران لکھتے ہیں : "میرے والد نے یہ راز پا لیا تھا کہ ملک کی سیاسی آزادی اقتصادی آزادی سے الگ نہیں اور ان کا خیال تھا کہ جس ملک کے لوگ اپنے گھر کا چراغ جلانے کے لیے غیر ملکی دیا سلائی کے محتاج ہوں، عورتوں کا سر ڈھانپنے کے لیے غیر ملکی ساخت کے کپڑے درآمد کرنے پر مجبور ہوں، یہاں تک کہ چینی اور چائے تک غیرملکوں سے منگوائے بغیر چارہ نہ ہو، تو وہ ہرگز اس قابل نہیں ہو سکتا کہ جب کوئی دوسرا ملک وہاں کے لوگوں کے حقوق پر چھاپا مارے، تو وہ پورے طور پر اپنے حقوق کی حفاظت کر سکیں" (دیکھیے رضا شاہ کبیر، ص ۶۸) اس لیے نئی صنعتوں کی طرف توجہ ہوئی اور متعدد کارخانے قائم ہوئے۔ ۱۹۳۹ء میں سوتی کپڑے کے کارخانے ماژندران، اصفہان اور تہران میں اور ریشمی پارچہ بافی کے کارخانے چالوس اور ماژندران میں بنے ۔ یہ کارخانے ملکی ضرورتیں پوری کرتے تھے بلکہ کچھ ریشمی کپڑا برآمد بھی کیا جاتا تھا ۔ اصفہان میں اونی کپڑا بنانے کے کارخانے قائم ہوئے (مقامی لوگوں کا یہ دعوٰی تھا کہ یہ ایران کا مانچسٹر ہے)۔ سوت کاتنے کے کارخانے بھی لگے، جو پارچہ بافی کے کارخانوں کو سوت مہیا کرتے تھے ۔ ملکی کپڑا پہننے کی تلقین کی جاتی تھی ۔ فوجی وردیاں اور طلبہ کی وردیاں سب مقامی طور پر تیار ہوتی تھیں (دیکھیے امین بنانی، *-Moderni*

zation of Iran، ص ۱۳۹) ۔ ان کے علاوہ سیمنٹ بنانے اور شکر تیار کرنے کے بھی کارخانے قائم ہوئے۔

ایران کی معدنی دولت میں تیل کو بڑی اہمیت حاصل ہے ۔ ۱۹۰۱ء میں (بعہد مظفرالدین شاہ قاچار) حکومت کی طرف سے تیل نکالنے کا اجازہ D'Arcy کو دیا گیا تھا، جو پہلی عالمی جنگ کے دوران میں پوری طرح برطانوی حکومت کے دائرہ اختیار میں آ گیا ۔ اس میں شک نہیں کہ اس وجہ سے تیل کی بدولت ایران کا شمار تیل پیدا کرنے والے بڑے بڑے ملکوں میں ہونے لگا؛ ایران کو رائلٹی غیرملکی زر مبادلہ میں ملنے لگی، ایران کے لوگوں کو آبادان کے تیل کے کارخانوں میں، روزگار ملا اور بعض ایرانیوں کو اعلٰی صنعتی تربیت بھی دی گئی، لیکن کمپنی نے جو مراعات حاصل کی تھیں، وہ بہت زیادہ اور انتہائی نوعیت کی تھیں ۔ قاچار حکومت اپنا حق منوانے کی اہل نہ تھی اور "اینگلو پرشین آئل کمپنی" (جس کا نام رضا شاہ کے دور میں "اینگلو ایرانین آئل کمپنی ہوا") کی الگ تھلگ اور جداگانہ حیثیت نے ایرانیوں کو ایسا احساس دلایا کہ تیل اور تیل کا سب کاروبار ایرانیوں کا نہیں، غیرملکیوں کا ہے ۔ رضا شاہ پہلوی، جس نے ایران کو غیر ملکیوں کے مفاد سے نجات دلانے کے لیے غیر معمولی جد و جہد کی تھی، اس آئل کمپنی کی دستبرد کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا ۔ ۱۹۳۲ء میں حکومت ایران نے اپنی حق تلفی کے پیش نظر کمپنی سے زیادہ رائلٹی کا مطالبہ کیا ۔ یہ معاملہ جمعیت اقوام میں پیش ہوا، جس میں حکومت ایران نے کمپنی پر سالانہ رائلٹی کے حساب میں ناجائز طریقے اختیار کرنے کا الزام لگایا (League of Nations : *Memorandum from the Imperial Government of Persia*، جنیوا ۱۹۳۳ء، ص ۴)۔ جمعیت اقوام نے مراعات کی دفعہ پر نظر ثانی کرنے کی سفارش کی تاکہ تیل کی پیداوار کے مطابق ایران کا حصہ متعین کیا جا سکے ۔ اس نظر ثانی کے بعد ایران کے حصہ رسدی میں جو اضافہ ہوا، وہ بہت کم تھا اور حکومت ایران کے مطالبے کے مطابق نہ تھا کیونکہ تیل کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا (International court of Justice : *Anglo-Iranian oil Company case, United Kingdom vs Iran*، ہیگ ۱۹۵۲ء، ص ۲۵۸ تا ۲۷۰)؛ نیز قیمتوں کے اضافے کے لیے دیکھیے International Monetary Fund : *International Financial Statistics*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء، ص ۲۳) ۔ تیل کی پیداوار میں تقریباً نوگنا اضافہ ہوا؛ ۱۹۱۹-۱۹۲۰ء میں ۱،۱۱ ملین long tons پیداوار تھی اور ۱۹۳۹-۱۹۴۰ء میں ۹،۳۶ ہوگئی (دیکھیے *Modernization of Iran*، ص ۱۴۲) ۔ پھر حکومت ایران نے اینگلو ایرانین آئل کمپنی کے دائرہ عمل سے باہر تیل نکالنے کے بعض معاہدے امریکہ اور فرانس کی آئل کمپنیوں سے کیے، لیکن کچھ روسی دباؤ سے اور کچھ اینگلو ایرانین آئل کمپنی کی طرف سے مخالفت کے سبب کسی معاہدے پر عمل نہ ہو سکا (کتاب مذکور، ص ۱۴۳) ۔ بعض دوسری معدنیات دریافت کرنے کے لیے بھی بہت مفید کام ہوا ۔ کوئلہ سرمہ اور لوہے کی کچی دھات نکالنے کے اجارے ایرانی کمپنیوں کو دیے گئے ۔ اس سلسلے میں معدنیات اور طبقات الارض کے نو جرمن ماہرین کی خدمات حاصل کی گئیں، نیز تین جرمن اور دو فرانسیسی پروفیسر دانشگاہ تہران میں مقرر کیے گیے (کتاب مذکور، ص ۱۴۳) ۔

اشیاے صرف کی پیداوار پر بھی توجہ دی گئی ۔ چینی صاف کرنے کا کارخانہ ۱۹۳۵-۳۶ء میں تہران کے قریب کہرزق میں لگایا گیا، جو دو ہزار ٹن چینی تیار کرتا تھا ۔ آٹھ کارخانے بعض دوسرے شہروں میں بھی لگائے گئے ۔ چائے خشک کرنے کا کارخانہ چینی ماہرین کی نگرانی میں شمالی علاقہ

لاھجان میں نصب ہوا ۔ یونانی ماہرین کو دعوت دی گئی کہ تمباکو کی پیداوار بڑھانے میں رہنمائی کریں ۔ ۱۹۳۵ء میں دو سیمنٹ فیکٹریاں لگائی گئیں، جو تین لاکھ ٹن سالانہ سیمنٹ تیار کرتی تھیں (Modern Iran : Peter Avery، لنڈن ۱۹۶۵ء، ص ۲۴۳) ۔ لوہے کا بہت بڑا کارخانہ لگانے کا کام بھی شروع ہو چکا تھا کہ رضا شاہ پہلوی کو تخت و تاج سے دستبردار ہونا پڑا ۔

بنک کاری : قاچاری دور میں بعض غیر ملکی سرمایہ کاروں نے حکومت ایران سے مراعات حاصل کرکے یہاں بنک قائم کیا تھا ۔ ایرانی پارلیمنٹ کے اراکین کو بھی قومی بنک قائم کرنے کا خیال آیا، چنانچہ اس اہم مسئلے پر ۱۹۰۶ء میں (بعہد محمد علی شاہ قاچار) پارلیمنٹ (مجلس) کے اجلاس میں بحث ہوئی اور قومی بنک قائم کرنے کا فیصلہ ہوا، لیکن سیاسی عدم استحکام کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکا ۔ آخر جب رضا شاہ پہلوی کے عہد میں ملک کے حالات رو بہ اصلاح ہوئے تو ۱۹۲۷ء میں ملکی سرمائے سے قومی بنک (بانک ملی) قائم کیا گیا (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۱۱۸) رفتہ رفتہ اس کی شاخیں اہم شہروں میں قائم ہوگئیں، جن سے ملکی معیشت میں آسانیاں پیدا ہوگئیں ۔ ۱۹۳۰ء میں صنعت و زراعت کو ترقی دینے کے لیے بنک کھولا گیا ۔ ۱۹۳۹ء میں قرضے کا بنک قائم ہوا ۔ ان بنکوں کے ذریعے تجارت کے علاوہ سرکاری اداروں اور بلدیات کے کام میں بھی آسانیاں پیدا ہوگئیں ۔

صحت عامہ : رضا شاہ پہلوی کی حکومت سے پہلے صحت عامہ کی طرف مقامی حکومت کی توجہ نہیں تھی ۔ انگریزوں اور امریکی مشنریوں نے ۱۸۳۰ء میں کچھ ہسپتال قائم کیے تھے ۔ ایسے ہسپتال بعض اہم شہروں میں اب بھی موجود ہیں (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۶۲) اس سلسلے میں ابتدائی قدم پہلوی دور میں ایک ٹیکا بنانے کا ادارہ قائم کرکے اٹھایا گیا ۔ اس کی تنظیم کے لیے پارلیمنٹ نے ڈاکٹر جوزف میسنرڈ Joseph Mesnerd کو سات سال کے لیے مقرر کرنے کی منظوری دی ۔ ۱۹۲۷ء میں حکومت نے ڈاکٹروں کو لائسنس دینے کے لیے بلند معیار قائم کیے ۔ اس وقت تک تہران میں ایک میڈیکل سکول بھی کھل چکا تھا اور قابل قدر خدمات انجام دے رہا تھا ۔ اس کے باوجود ایرانی طلبہ غیر ملکوں میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے بھیجے جاتے تھے ۔ ۱۹۴۰ء میں وزارت صحت قائم ہوئی جس کی زیر نگرانی متعدد شہروں اور بڑے بڑے دیہات میں ہسپتال قائم کیے گئے ۔ مشہد میں شاہنشاہ کے نام پر "رضا شاہ ہسپتال" بنا، جس میں جرمن ڈاکٹر کام کرتے تھے اور یہ ہسپتال جرمنی ہی کے ساز و سامان سے آراستہ تھا ۔ یہ ایران کا نہایت اعلیٰ پیمانے کا ہسپتال تھا (دیکھیے Elwell-Sutton : Modern Iran، ص ۱۲۸) ۔ دانش گاہ تہران کی میڈیکل فیکلٹی کے ساتھ بھی ایک ہزار بستروں کا ہسپتال کھولا گیا، جو ہر لحاظ سے معیاری ہے ۔ "انجمن احمر شیر و خورشید" اور میٹرنٹی ہسپتال بھی قائم کیے گئے ۔ اس سلسلے میں یورپ کے بعض ماہرین سے استفادہ کیا گیا ۔ ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۱ء سات فرانسیسی ایک امریکی، ایک پول، تین ھنگروی، دو جرمن، ایک آسٹروی اور ایک بلجین بھی بطور ماہرین محکمہ صحت میں ملازم رکھے گئے (دیکھیے Modernization of Iran، ص ۷۲) ۔ یہ تمام اقدامات رضا شاہ پہلوی کے دور میں ہوئے ۔

نظم و نسق : ۱۹۲۱ء میں نظم و نسق کی حالت ابتر تھی؛ امرا اور جاگیردار ہر قانونی پابندی سے آزاد تھے؛ رشوت، راہزنی عام تھی اور حکومت اس قدر بے بس تھی کہ اپنے عمومی فرائض بھی ادا کرنے کی اہل نہ تھی ۔ حکومت دراصل حکمران

خاندان کے ہاتھوں میں تھی، ہر محکمے کا بڑا افسر کوئی نہ کوئی قاچاری شاہزادہ یا نزدیک و دور کا رشتے دار ہوتا تھا ۔ جو اپنے محکمے کو اپنی امارت کا ذریعہ سمجھتا تھا ۔ تمام بڑے بڑے اہل کار وھی ہوتے تھے جو قاچاریوں کے منظور نظر تھے (دیکھیے *Modernization of Iran*، ص ۵۸ تا ۵۹) ۔ رضاشاہ پہلوی کے ہاتھ میں اقتدار آیا تو پہلی مرتبہ ملکی نظم و نسق کے لیے دستورالعمل مرتب ہوا ۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۲۲ء کو پارلیمنٹ نے ایران کی سول سروس کے لیے پہلا قانون منظور کیا ۔ اس کے لیے عمر، قومیت، تعلیم اور کردار کا معیار قائم کیا گیا ۔ ہر قسم کی ملازمت کے لیے شرائط مقرر کی گئیں ۔ نااہل اور رشوت خور ملازمین کی برطرفی کی بھی شق رکھی گئی ۔ ملازموں کے پنشن کے ضابطے مقرر کیے گئے ۔ ملک پہلے چار ایالتوں اور متعدد "ولایتوں" میں منقسم تھا، جو مالیات اور نظم و نسق کے اعتبار سے ناقابل عمل تھیں؛ اس لیے ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو ایالتیں موقوف کرکے ملک بھر کو مالی اور جغرافیائی لحاظ سے دس اُستانوں (صوبوں) میں تقسیم کیا گیا ۔ صوبے متعدد شہرستانوں میں اور شہرستان چند بخشوں میں تقسیم کیے گئے ۔ افسران کے لیے حقوق و فرائض مختص کردیے گئے ۔ میئر، پولیس افسر اور میونسپل افسر تہران کی وزارت داخلہ مقرر کرتی تھی ۔ سول سروس کے احکام اعلٰی مقابلے کے امتحان کے بعد متعین کیے جانے لگے ۔ صوبائی بلدیات کا نظم و نسق، ان کی آمدنی کے ذرائع، سب قانون شہرداری (میونسپلٹی) کے تحت تھے، جو مئی ۱۹۳۰ء میں منظور ہوا ۔ شہر کی تمام آمدنی مقامی ترقیاتی منصوبوں پر خرچ ہوتی تھی ۔ انھیں قوانین کے تحت نظم و نسق کا دائرہ ۱۹۴۱ء تک بہت پھیل چکا تھا (دیکھیے *Modernization of Iran*، ص ۶۰ تا ۶۱) ۔

مادری زبان : تعلیم کی ترویج و اشاعت کے سلسلے میں شاھنشاہ نے فارسی زبان و ادب کی طرف بھی توجہ دی ۔ وہ تمام جدید علوم کی تعلیم فارسی میں دینے کے حق میں تھا، چنانچہ ایک اکیڈیمی قائم کی گئی، جس کے زیر اہتمام انگریزی، فرانسیسی اور جرمن کی مستند کتابوں کے تراجم فاضل اساتذہ نے کیے اور سائنسی علوم پر طبع زاد کتابیں بھی لکھی گئیں ۔ اس طرح زبان اس قابل ہوگئی کہ اس میں جدید علوم سما سکیں ۔ زبان میں تبدیلی پیدا کرنے کے لیے انتہا پسندی سے بھی کام لیا گیا اور عربی و ترکی الفاظ فارسی سے خارج کر کے ان کی جگہ فارسی قدیم کے الفاظ شامل کیے گیے ۔ اس طرح فارسی نے جو ھیئت اختیار کی، اسے "فارسی سرہ" کا نام دیا گیا؛ لیکن اسی کوشش سے فارسی زبان سہل ہونے کے بجائے مشکل تر ہوگئی ۔ آخر اعتدال پسند اساتذۂ زبان و ادب نے یہ کام اپنے ہاتھوں میں لیا اور قدیم فارسی کے الفاظ کے بجائے عربی اور ترکی کے مروجہ الفاظ برقرار رکھے اور سائنسی تعلیم کے لیے اصطلاحات و الفاظ فرانسیسی زبان سے لےکر اپنا لیے گئے؛ اس طرح فارسی جدید سانچے میں ڈھل گئی اور اس قابل ہوگئی کہ ذریعۂ تعلیم بن سکے ۔

نئی تہذیب : رضا شاہ پہلوی تجددپسند حکمران تھا ۔ اس نے تہذیبی اصلاحات میں قدیم و جدید دونوں عناصر کو پیش نظر رکھا ۔ اپنے ملک کو پرشیا (فارس) کے بجائے ایران کا نام دیا، جو قدیمی عظمت کا آئینہ‌دار ھے ۔ تمام ممالک خارجہ کو مطلع کیا گیا کہ ملک کا نام بدل دیا گیا ھے، اس لیے وہ آئندہ اسے پرشیا نہیں کہیں گے، نیز ان سے توقع کی گئی کہ وہ حکومت ایران سے مراسلت فارسی زبان میں کریں (دیکھیے Donald N. Wilber : *Contemporary Iran*، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۷۳) پردہ ایران کی ترقی میں سد راہ تھا ۔ ملک کے ترقی خواھوں نے بردہ ترک کرنے

کی انفرادی کوشش کی؛ شاعروں اور ادیبوں نے بھی اس مسئلے کی طرف قوم کو متوجہ کیا؛ لیکن قدیمی روایات کا شدت سے پابند ان پڑھ طبقہ اور علما ترک پردہ کے شدید مخالف تھے۔ عوام بھی اس بات پر راضی نہ تھے کہ ان کی مستورات بے پردہ گھر سے نکلیں ۔ آخر رضا شاہ پہلوی نے خود اس سلسلے میں ایک بھرپور قدم اٹھایا ۔ وزارت فرہنگ (تعلیم) کی طرف سے امجدیہ (سٹیڈیم) میں ایک تقریب منعقد ہوئی اور یہ اعلان ہوا کہ اس تقریب میں ملکہ اور شاہزادیاں بے پردہ شریک ہوں گی اور جن مستورات کو شرکت کی دعوت دی جا رہی ہے وہ بھی پردہ کے بغیر شامل ہوں ۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ روشن خیال افراد نے، جو اس دن کے منتظر تھے، اس اعلان کا خیر مقدم کیا ۔ سب مستورات پہلی مرتبہ بغیر پردے کے مجمع عام میں شریک ہوئیں ۔ رفتہ رفتہ بڑے بڑے تمام شہروں میں پردہ ترک کر دیا گیا ۔ مستورات یورپین لباس میں ملبوس ہوگئیں ۔ ان کے لیے اعلٰی تعلیم کے انتظامات کیے گئے اور وہ زندگی میں فعّال حصہ لینے لگیں ۔ اس طرح تاریخ میں پہلی بار عورتوں کو معاشرے کا فعّال اور مفید عنصر سمجھا گیا ۔ شاہنشاہ نے مستورات کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا : ”اب تک ملک کی اس نصف آبادی کو معاشرے میں در خور اعتنا نہیں سمجھا گیا، یہاں تک کہ ہمیں عورتوں کی آبادی کے اعداد و شمار تک میسر نہیں ۔ معلوم ہوتا ہے، مستورات کو کچھ ایسی مخلوق سمجھا گیا تھا، جو ایران کا حصہ نہ تھیں ۔ اب تم معاشرے کا جزو بنی ہو ۔ تمھارا یہ فرض ہے کہ کام کرو ۔ آنے والی نسلوں کی تعلیم اب تمھارے ذمے ہے“ (دیکھیے *Contemporary Iran*، ص ۷۵) ۔ رضا شاہ پہلوی نے بڑے بڑے خطابات، جو برتری کی علامت سمجھے جاتے تھے، ترک کر دیے اور صرف آقا، مادام، خانم، دختر خانم وغیرہ القاب بولتے اور لکھتے ہوئے استعمال کیے جانے لگے، اس لیے کہ بحیثیت افراد سب برابری کی سطح پر آجائیں اور سب محسوس کریں کہ وہ ایک ہی قوم کے افراد ہیں (دیکھیے وہی مصنف، ص ۷۵) .

غیر ملکی تجارت کی پالیسی : رضا شاہ پہلوی کے عہد سے پہلے دوسرے ملکوں کے ساتھ جو تجارت ہوتی تھی وہ صرف ایران میں غیرملکی اثر و نفوذ پھیلانے کا موجب بنتی تھی ۔ دوسرے ملکوں کی درآمدات سے غیرملکی اشیا کا استعمال ایران میں بڑھتا چلا گیا ۔ جنگ عظیم اول سے پہلے اشیاے صرف، مثلاً کپڑا، چائے، چینی اور بعض دوسری چیزیں بیرونی ملکوں سے آتی تھیں، نیز ایسے حالات بھی پیدا کر دیے گئے تھے کہ اشیاے صرف کا ملک کے اندر پیدا کرنا ممکن نہ تھا؛ چنانچہ ایران غیرملکی درآمدات ہی کا محتاج رہا، البتہ روس کو اجناس برآمد کی جاتی تھیں ۔ جنگ عظیم اول کے بعد حکومت ایران کی غیرملکی تجارت کی پالیسی میں دو دور آئے : پہلا دور ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۹ء تک کا ہے اور دوسرا ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۰ء تک کا ۔ دور اول میں ۱۹۲۵ء سے پہلے سیاسی حالات کی بنا پر ایران کی تجارت صرف برطانیہ تک محدود تھی ۔ وہ ایران کو اپنا مال تو بکثرت برآمد کرتا تھا، لیکن خود ایران سے مال درآمد نہیں کرتا تھا (دیکھیے *Modernization of Iran*، ص ۱۰۳)۔ یہ تجارت آزادانہ طور پر جاری رہی، جو معاشی لحاظ سے ایران کے موافق نہ تھی ۔ دوسرے دور کے آغاز میں رضا شاہ کی حکومت نے غیرملکی تجارت کو اپنے کنٹرول میں لیا ۔ اس کی وجوہ یہ تھیں : تجارت کا توازن ایران کے خلاف تھا ۔ تجارت کے غیر متوازن ہونے کی وجہ اول تو یہ تھی کہ زرمبادلہ کی نسبت سے ایرانی ریال کی قیمت میں کمی ہوگئی تھی، دوسرے بیرونی منڈیوں میں جو مال جاتا بھی تھا، وہ کم قیمت پاتا تھا ۔ ۱۹۳۰ء میں حکومت ایران نے معاشی ترقی کی غرض سے

اپنی پالیسی پر سرگرمی سے عمل شروع کیا ۔ اب غیرملکی تجارت میں بھی ملک کی معاشی ترقی کا مقصد پیش نظر رہتا تھا ۔ تجارتی کنٹرول سے ملک کو ایک حد تک معاشی آزادی حاصل کرنے میں مدد ملی ۔ تجارت کا توازن ایران کے حق میں ہوگیا ۔ ریال کی قیمت بحال ہوگئی ۔ برآمدات میں اضافہ ہوا، اشیاے صرف ملک کے اندر پیدا ہونے لگیں، جن سے ایران بڑی حد تک خودکفیل ہوگیا ۔ غیرملکی تجارت کے کنٹرول کے ساتھ معاشی ترقی کی غرض سے ۱۹۳۰ء ھی میں چیمبر آف کامرس قائم کیا گیا ۔ ۱۹۳۷ء میں تجارتی بیمہ کمپنیوں کا قانون وضع ہوا اور اسی سال وزارت تجارت بھی قائم کی گئی (دیکھیے *Modernization of Iran*، ص ۱۳۱) ۔

دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ء) اور شاہنشاہ کی تخت و تاج سے دست برداری: ۲۲ جون ۱۹۴۱ء کو جرمنی اور اس کے حلیفوں نے روس پر حملہ کر دیا ۔ ۲۳ جون کو حکومت برطانیہ نے روس کا ساتھ دینے کا اعلان کیا ۔ ادھر امریکہ بھی روس کا اتحادی بنا اور دونوں نے روس کو اسلحہ خام مال اور اجناس برائے خوراک اور دوسرا ضروری سامان بھیجنے کی تیاری کی ۔ یہ سامان خلیج فارس کے ذریعے بآسانی پہنچایا جا سکتا تھا، اس کے لیے اتحادیوں نے رضا شاہ پہلوی سے گفت و شنید کی ۔ ایران کے بیشتر ممالک کے ساتھ دوستانہ اور تجارتی تعلقات استوار تھے اور اپنے منصوبوں پر عمل کرنے کے لیے اس نے یورپی ممالک سے، جن میں جرمنی بھی تھا، معاھدے کر رکھے تھے، اس لیے غیرجانبداری کا اعلان بھی کیا ہوا تھا ۔ جرمنوں کے حملے پر ایران نے پھر اپنی غیر جانبداری کا اعلان کر دیا ۔ اس پر روس اور برطانیہ نے ایک سخت احتجاجی مراسلہ حکومت ایران کو بھیجا ۔ علی اصغر شمیم کے بیان کے مطابق وزیر اعظم علی منصور کو یہ حوصلہ نہ ہوا کہ شاهنشاہ کو مطلع کرے کہ برطانیہ اور روس اپنے اس مطالبے کے لیے فوجی اقدام سے گریز نہیں کریں گے (دیکھیے علی اصغر شمیم : ایران در دوره اعلیٰحضرت رضا شاہ پہلوی (فارسی)، انگریزی ترجمہ : *Iran in the reign of H. M. Mohammad Raza Shah Pahlavi*، از الہ الدین پازارگدی، تہران بلا تاریخ، ص ٦) ۔ آخر ۲۵ اگست کو روس نے شمال کی طرف سے اور برطانیہ نے جنوب کی طرف سے اپنی فوجیں ایران میں داخل کر دیں ۔ خرم شہر کی بندرگاہ پر انگریزوں نے شدید بمباری کی، جس سے بعض ایرانی جہاز غرق ہوگئے اور بعض کو شدید نقصان پہنچا ۔ حکومت ایران نے معاهدۂ ایران و روس کی خلاف ورزی پر روس سے احتجاج کیا، لیکن اسے در خور اعتنا نہ سمجھا گیا ۔ اس پر اڑتالیس گھنٹے کے اندر علی منصور کی حکومت مستعفی ہوگئی اور ایک معمر مدبر محمد علی فروغی نے، جس کی ادبی اور سیاسی حلقوں میں بڑی شہرت تھی، نئی حکومت قائم کی اور روس اور برطانیہ سے گفت و شنید کی، جس میں روس اور برطانیہ کا مطالبہ مان لیا گیا (دیکھیے وھی مترجم، ص ۸) ۔ فروغی نے یہ مطالبہ کیا کہ اتحادی فوجیں دارالسلطنت تہران میں نہ بھیجی جائیں ۔ یہ مطالبہ بظاہر تو مان لیا گیا، لیکن چند دن بعد اس بہانے سے کہ حکومت ایران نے اپنی ذمے داریاں پوری کرنے میں کوتاهی کی ہے، یہ اعلان کیا کہ وہ تہران میں فوج داخل کر دیں گے ۔ باوجودیکہ ایرانی فوج نے کسی قسم کی مزاحمت نہ کی تھی، ۳۰ اگست کو اتحادیوں نے بعض شہروں پر بمباری کی، جس سے جان و مال کا اتلاف ہوا؛ تنہا همدان میں چارسو آدمی مارے گئے (وھی مترجم، ص ۸) ۔ ایران کو اب سیاسی بحران کا سامنا تھا ۔ حکومت مشکلات سے دوچار تھی، اس لیے رضا شاہ پہلوی ملک کے مفاد کے پیش نظر یہ محسوس کرتے ہوئے کہ ان کے جانشین

محمد رضا شاہ پہلوی سے اتحادی گفت و شنید کر کے کسی مفید نتیجے پر پہنچ سکیں گے، تخت سے دست‌بردار ہو گیا اور اصفہان اور کرمان کے راستے بندر عباس آیا، جہاں سے ماریشس کو روانہ ہوا ۔ آخر جوہنسبرگ (جنوبی افریقہ) میں قیام کیا اور وہیں زندگی کے آخری دن پورے کیے۔ اس کا جسد ۱۹۵۰ء میں تہران لایا گیا اور شاہ عبدالعظیم کے مزار کے احاطے میں دفن کیا گیا ۔ اس کے بعد شاہزادہ محمد رضا شاہ پہلوی نے بائیس سال کی عمر میں ۱۶ ستمبر ۱۹۴۱ء کو پارلیمنٹ کے ایک خصوصی اجلاس میں شرکت کی اور دستور کے مطابق حلف اٹھایا ۔

روشن خیال اور حقیقت پسند شاہنشاہ محمد رضاشاہ پہلوی اور ان کے صاحب فراست وزیر محمد علی فروغی نے وقت ضائع کیے بغیر اتحادیوں کے متعلق حکومت ایران کی پالیسی متعین کر لی اور چند ماہ کی گفت و شنید کے بعد تینوں حکومتوں کے مابین معاہدہ طے ہو گیا، جس کی بڑی شرائط یہ تھیں : (۱) حکومت برطانیہ اور سوویٹ روس حکومت ایران کی سالمیت، شاہنشاہیت اور سیاسی آزادی کا احترام کریں گے؛ (۲) ایران پر جرمنی یا کسی اور ملک کی طرف حملہ ہوا تو اتحادی اس کی مدد کریں گے؛ (۳) اتحادیوں کو ایک ملک سے دوسرے ملک میں سامان بھیجنے یا دوسرے ضروری مقاصد کے لیے ایران کے ذرائع نقل و حمل یعنی ریلوں، دریاؤں، ہوائی جہازوں، بندر گاہوں اور تیل کی لائنوں پر پورا پورا اختیار ہوگا؛ (۴) اتحادی ایران کے اندر حسب ضرورت بری، بحری اور فضائی افواج رکھ سکیں گے اور حکومت ایران ان کی حفاظت کی ذمے دار ہوگی؛ (۵) اتحادی افواج خاتمۂ جنگ کے چھے ماہ بعد تک ایران کو خالی کر دیں گی (وہی مصنف، ص ۱۵ تا ۲۰) ۔ ایسے نازک وقت میں، جب ملک کی سالمیت خطرے میں تھی، یہ معاہدہ سیاسی کامیابی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ بہرحال جنگ کا خاتمہ اتحادیوں کے حق میں ہوا اور چھے ماہ کے اندر ان کی افواج ایران کو چھوڑ گئیں ۔

مآخذ : (۱) ذبیح اللہ بہروز : زبان ایران، فارسی یا عربی، تہران ۱۹۳۴ء؛ (۲) ابو الحسن احتشامی : بازی گران سیاست، تہران ۱۹۴۹ء؛ (۳) ذبیح اللہ نصیحی : آئین سپاس، تہران ۱۹۵۰ء؛ (۴) علی اصغر حکمت : فارسی نغز، تہران ۱۹۵۱ء؛ (۵) حسین معزی نجفی قلی : تاریخ روابط سیاسی ایران بہ دنیا، ۲ جلد، تہران ۱۹۴۶ - ۱۹۴۷ء؛ (۶) محمود : تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوز دھم، ۳ جلد، تہران ۱۹۴۹-۱۹۵۰ء؛ (۷) حسین مکی: تاریخ بست سالۂ ایران، ۳ جلد، تہران، ۱۹۴۵-۱۹۴۶ء؛ (۸) منشور گورگانی : سیاست انگلیس در خلیج فارس و جزائر بحرین، تہران ۱۹۴۶ء؛ (۹) نخستین کنگرہ نویسندگان ایران، تہران ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) کاظم صدر : تاریخ سیاست خارجی ایران، تہران ۱۹۴۳ء؛ (۱۱) شاہنشاہ محمد رضا شاہ پہلوی : رضا شاہ کبیر، تہران، بلا تاریخ؛ (۱۲) مقبول بیگ بدخشانی : تاریخ ایران، ج ۲: از ظہور اسلام تا عصر حاضر، مطبوعہ مجلس‌ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۱۳) محمد تقی بہار : تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تہران ۱۹۴۲ء؛ (۱۴) رہنمائے دانشگاہ تہران، ۱۹۳۸ء؛ (۱۵) شاہنشاہ محمد رضا شاہ پہلوی : *Mission for my country*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۱۶) امین بنانی : *The Modernization of Iran*، کیلیفورنیا ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) Peter Avery : *Modern Iran*، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۱۸) محمد احسن فاروقی : *Reza Shah Pahlavi*، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۱۹) Donald N. Wilber : *Contemporary Iran*، لنڈن ۱۹۶۳ء؛ (۲۰) Vincent Sheean : *The New Persia*، لنڈن ۱۹۲۷ء؛ (۲۱) علی اصغر شمیم : ایران بدورہ اعلیٰحضرت رضا شاہ پہلوی، (فارسی)، ترجمہ در انگریزی، از الہ دین پازار گدی، *Iran in the Reign of*

(۲۲) : H. M. Mohammad Reza Shah Pahlavi
The Press and poetry of : Edward G. Broon
Arnold (۲۳) : کیمبرج ۱۹۱۴ء، Modern Persia
L.P. Elwell- (۲۴) : لنڈن ۱۹۳۲ء، Persia : T. Wilson
(۲۵) : لنڈن ۱۹۴۱ء، Modern Iran : Sutton
عیسی صادق : Modern Persia and her Educational
System، نیویارک ۱۹۳۱ء : (۲۶) League of Nations :
: Memorandum from the Immerial Govt of Persia
Mohammed Essad-Bey with Pawl Maerker (۲۷)
لنڈن، Reza Shah : Branden and Elsa Branden
The History : Joseph M. Upton (۲۸) : ۱۹۳۸ء
Le Regime (۲۹) : کیمبرج ۱۹۶۰ء، of Modern Iran
douanier de l'Iran، پیرس ۱۹۳۷ء .

[ادارہ]

⊗ * **رَضاع** : (ع)، نیز رِضاع، اور رِضاعت کے لغوی معنی ھیں ماں کا دودھ پینا ؛ فقہی اصطلاح میں اس سے مراد وہ دودھ پینا ھے جس کی بنا پر دودھ کے رشتہ داروں کا باھمی نکاح ناجائز ھو جاتا ھے - قیاس ھے کہ رضاعی رشتہ داری کا تصور پہلے سے قدیم عربوں میں موجود تھا (قب رابرٹسن سمتھ Robertson Smith : Kinship and Marriage in Early Arabia، بار دوم، ص ۱۷۶ و ۱۹۶ ، حاشیہ ۱) - دیگر شہادتوں کے علاوہ اس کا ثبوت ان احادیث سے بھی ملتا ھے جن میں قرآنی احکام رضاعت کی وضاحت کی گئی ھے - سورۃ النساء میں جن رشتے دار عورتوں سے نکاح ناجائز ھے ان میں رضاعی ماں اور رضاعی بہن بھی شامل ھیں (۴ [النساء]: ۲۳) - سورۂ بالا میں خونی رشتوں کے علاوہ بعض اور رشتے بھی محرمات کے دائرے میں شامل ھیں، احادیث میں رضاعی رشتوں کے مسائل کی بنا اس اصل پر رکھی گئی ھے کہ رضاع نکاح سے مانع ھے - چنانچہ اس کی تائید میں حدیث میں بارھا ایک عبارت آتی ھے [اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ] کہ حرمت نکاح کے بارے میں رضاعی اور خونی رشتوں کی حیثیت بالکل ایک سی ھے - وہ منفرد مثال جو اس اصول کے لیے (کہ برادر رضاعی کی لڑکی سے نکاح ممنوع ھے) فیصلہ کن حیثیت رکھتی ھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی طرف مرفوع ھے [(((ع)، ۱۰: ۱۳۰، عمود الف، حاشیہ ۲)، ایک ھی خاوند کی دو بیویوں کے رضاعی بچوں کے درمیان حرمت نکاح کا حدیث میں ذکر آیا ھے [(((ع)، ۱۰: ۱۳۰، عمود الف، حاشیہ ۳] - اس کی رو سے رشتۂ مناکحت بھی رضاعی رشتے میں شامل ھو جاتا ھے - اس حدیث میں جو قرآن مجید کی مذکورہ آیت کی تفسیر کرتی ھے رضاعی رشتے کو ان موانع سے شمار کیا گیا ھے جو مصاھرت کی بنا پر پیدا ھوتے ھیں - اس حرمت کی یہ دلیل پیش کی جاتی ھے کہ لقاح (باپ کا مادہ منویہ جس سے ماں کا دودھ پیدا ھوتا ھے) ایک ھی ھے - ایک یہ مسئلہ کہ خونی رشتے کو رضاعی رشتے سے نہ جوڑا جائے اور رضاعی ماں کے شوھر کے بھائی سے دودھ کا کوئی رشتہ نہیں ایک حدیث میں موجود ھے ([(((ع)، حوالہ مذکور عمود ب، حاشیہ ۱]؛ کنزالعمال، ج ۳: عدد ۱۱۹۳)- رضاعی رشتہ پیدا کرنے کے لیے رضاعت کی کمیت کی تعیین ایک پرانا نزاعی مسئلہ ھے - بعض احادیث کی رو سے کبھی کبھار ایک آدھ چسکی یا ایک دفعہ دودھ پی لینا کافی نہیں - بعض علما کا خیال ھے کہ کم از کم سات دفعہ دودھ پیا جائے - بعض یہ اضافہ کرتے ھیں کہ اس سے بچے کے بدن کو حقیقۃً بالیدگی حاصل ھو - اس کے برعکس متعدد احادیث سے معلوم ھوتا ھے کہ پہلے دس رضعات نازل ھوئی تھیں پھر انھیں منسوخ کر کے پانچ کر دیا گیا - یہ روایت جس سے بلاشبہہ اس رائے کی تائید مقصود ھے قابل اعتبار نہیں (قب Schwally-Nöldeke :

Geschichte des Qorans، ۱ : ۲۵۳ ببعد؛ کنزالعمال ج ۳ : عدد ۳۹۲۳ ببعد) ۔ یہ یقینی ہے کہ رضاعی رشتہ پیدا کرنے کے لیے بالغ کو بھی مرضعہ سے دودھ پلواتے تھے بعض احادیث سے اس کی تائید اور بعض سے بالواسطہ یا بلا واسطہ (اس قانونی نکتے کی بنا کہ الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ = رضاعت کی شرط بھوک ہے) اس کی تردید ہوتی ہے ۔ اس قسم کی رضاعت کے جواز میں جو مثال پیش کی جاتی ہے اسے علما ایسی رخصت سے تعبیر کرتے ہیں جو حضورؐ نے بذات خود عطا فرمائی (کنزالعمال، ج ۳ : شمارہ ۳۹۱۹) ۔ ایک خاص واقعے میں دو بچوں کو صرف نکاح کی غرض سے دودھ پلانا (الضرار) قانوناً ناجائز قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکور، ج ۳ : شمارہ ۳۸۵۵) ۔ کئی احادیث کی رو سے رضاعی رشتہ ثابت کرنے کے لیے صرف رضاعی ماں کا حلفی یا غیر حلفی بیان یا شہادت یا صرف ایک عورت کی شہادت یا ایک زائد مرد یا زائد عورت کی شہادت کافی ہے ۔ اس شاذ صورت کے خلاف، جس کی بظاہر ایک وقت اجازت تھی، بعض اور احادیث میں شہادت کے عام طریقے کے مطابق دو مردوں یا ایک مرد یا دو عورتوں کی شہادت درکار ہے ۔ ان مسائل پر قدیم فقہا نے مختلف آرا کا اظہار کیا ہے ۔ اکابر علما کی رائیں الشوکانی : نیل الاوطار، مصر ۱۳۴۵ھ، ۷ : ۱۱۳ ببعد میں مذکور ہیں ۔ نہایت اہم نیا اختلافی نقطہ جس پر بعد کے زمانے میں بحث و تمحیص ہوئی اس عرصے کی تعیین ہے جس میں ایک بچے کا رضاعی رشتہ قائم ہو سکتا ہے ۔ کبھی رضاعت کا سارا زمانہ دودھ چھڑانے تک، کبھی بچپن کا سارا عہد بغیر معین تحدید کے، کبھی دو یا اڑھائی یا تین یا سات سال کی معین مدت ۔ دو سال کے عرصے کی تائید میں قرآن (۲ [البقرة] : ۲۳۳) کا حوالہ دیا جاتا ہے

ترجمہ : مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں ۔ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہتا ہے، (تفصیل کے لیے دیکھیے الشوکانی : کتاب مذکور، ۷ : ۱۲۰) ۔ اہل سنت کے چاروں مسلک اس بات پر متفق ہیں کہ رضاعی رشتہ ایک طرف تو مرد اور اس کی نسل سے اور دوسری طرف اَنّا، اس کے رضاعی اور خونی رشتےداروں نیز انا کے خاوند اور اس کے رضاعی اور خونی رشتہ داروں سے قائم ہو جاتا ہے، لیکن مرد اور اس کے رضاعی بھائی بہنوں کے اجداد اور جناحی رشتے داروں نیز انا اور اس کے رضاعی بچے کے اجداد اور جناحی رشتہ داروں سے کوئی رشتہ قائم نہیں ہوتا ۔ احناف اور مالکی کسی کم از کم عرصہ کی تعیین کے قائل نہیں ۔ البتہ شافعیوں کے یہاں کم از کم پانچ دفعہ دودھ پلانے کی تعیین ہے ۔ رضاعت کی مدت مالکیوں کے ہاں (بشرطیکہ دودھ پیشتر نہ چھڑا دیا جائے) اور شافعیوں اور حنبلیوں کے ہاں دو سال اور احناف کے ہاں اڑھائی سال ہے ۔ ظاہری بھی رضاعت بعد از بلوغ کو جائز سمجھتے ہیں ۔ رضاعی رشتے کے قیام کے لیے شافعی چار عورتوں کی شہادت کو، مالکی دو کی بشرطیکہ واقعہ خاصی شہرت حاصل کر چکا ہو [اور حنفی مسلک کے بارے میں ابوبکر علاء الدین الکاشانی (م ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں کہ رضاع جس گواہی سے ثابت ہوتا ہے وہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے ۔ اس سے کم کی شہادت رضاع کے معاملے میں ناقابل قبول ہے (بدائع الصنائع، ۱ : ۱۴)] ۔

زمانہ قبل از اسلام سے اب تک شرفائے مکّہ میں بچوں کے لیے بدوی انّا رکھنے کی رسم چلی آ رہی ہے (قب Lammens : *La Mecque a la ville da l'hegire*، ص ۱۰۱) ۔ ابتدائے اسلام میں روٹی اور

کپڑے کے عوض بچوں کو دودھ پلانے کا جو رواج تھا یہ رسم اس کا لازمی نتیجہ ہے، جو بذات خود قانونی تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی ۔ ایک حدیث میں سفارش کی گئی ہے کہ انا کو ایک غلام یا لونڈی اعتراف خدمت میں دیا جائے ۔ اگر نکاح ٹوٹ جائے تو بچے کو ماں یا انا کا دودھ پلانے کا قرآن مجید سوال (۲ [البقرة] : ۲۳۳) کی بنیاد پر ٹھیک ٹھیک آئینی صورت سے حل کیا جاتا ہے ۔

مآخذ : [(۱) کتب تفاسیر (عربی و اردو)، بذیل (۲ [البقرة] : ۲۳۳) اردو تفاسیر میں بالخصوص مواهب الرحمن، جلد ۲، بذیل آیت مذکور ؛ (۲) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل ماده الرضاع ؛ (۳) شروح کتب حدیث، بالخصوص ابن حجر : فتح الباری اور الشوکانی : نیل الاوطار ؛] (۴) Santillan : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*، ۱ : ۱۶۱، اماموں کے لیے؛ (۵) Querry : *Droit musulman*، ۱ : ۶۵۷ ببعد ؛ [نیز دیکھیے کتب فقه، کتاب الرضاعة] .

(JOSEPH SCHACHT)

[حضرت ابن عباسؓ اور قتادهؓ سے روایت ہے کہ اهل جاهلیت نکاح کے بارے میں انھیں حرمتوں کے قائل تھے جنھیں اللہ نے حرمت قرار دیا ہے لیکن باپ کی منکوحه سے اور دو سگی بہنوں سے بیک وقت نکاح جائز سمجھتے تھے (رک به مثلاً تفسیر الطبری، ۴ : ۲۱۷) .

کنزالعمال (ج ۳ : ۲۴۶، حدیث عدد ۳۹۱۲) میں حضرت ام سلمهؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا : "لوگوں نے پوچھا : یا رسول اللہؐ ! آپ حمزه کی صاحبزادی سے نکاح کا پیغام کیوں نہیں دیتے ؟ آپ نے جواب میں فرمایا : حمزه میرے دودھ شریک (رضاعی) بھائی ہیں، قب ص ۲۴۴، حدیث عدد ۳۸۸؛ ص ۲۴۵، حدیث عدد ۳۸۸۶، ۳۸۹۹؛ ص ۲۴۶، حدیث عدد ۳۹۱۷ .

حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی کی دو بیویاں ہیں، ان میں سے ایک نے ایک لڑکی کو اور دوسرے نے ایک لڑکے کو دودھ پلایا تو کیا یه دونوں لڑکا لڑکی آپس میں شادی کرسکتے ہیں ؟ آپ نے جواب دیا، نہیں، کیوں کہ لقاح [دودھ کے پیدا ہونے کا سبب] ایک ہے؛ یه لڑکی اس لڑکے کے لیے جائز نہیں ہوسکتی (ج ۳، حدیث عدد ۳۸۹۸) .

حضرت عائشهؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ابوالقعیس کے بھائی نے ان کے گھر کے اندر آنے کی اجازت طلب کی اور عرض کیا کہ میں ان کا چچا ہوں؛ حضرت عائشهؓ نے اجازت عطا نہیں فرمائی ! پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیه و آله و سلّم تشریف لائے تو حضرت عائشهؓ نے آپؐ سے اس کا ذکر کیا : آپؐ نے ارشاد فرمایا : تم نے اپنے چچا کو اندر آنے کی اجازت کیوں نہیں دی ؟ حضرت عائشه نے کہا مجھے تو ایک عورت نے دودھ پلایا تھا، اس شخص نے نہیں پلایا ! حضور نے فرمایا "انھیں آنے کی اجازت دو، وہ تمھارے چچا ہیں ! تربت یداك (تمھارا بھلا ہو)"۔ براری کہتا ہے کہ یه ابوالقعیس اس شخص کے بھائی تھے جس کی بیوی نے حضرت عائشهؓ کو دودھ پلایا تھا .

واقعه یه ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیه و آله و سلم نے کبھی اس بات کی خواهش نہیں فرمائی کہ آپ کی قائم کردہ شریعت ان دستوروں کے مطابق ہو جو زمانۂ جاهلیت میں رائج تھے کیوں کہ قرآن مجید کے نازل ہونے کی غرض ہی یه ہے کہ زمانۂ جاهلیت کی بےکار اور بےفائده رسموں کا قلع و قمع کیا جائے ۔ چنانچه جاهلیت کی قانونی و اخلاقی عادات و رسوم میں سے آپ نے کوئی بھی برقرار نہیں رکھی، اس کے سوا کہ جس کے برقرار رکھنے

میں کوئی مصلحت اور بھلائی تھی اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں کہ ایسی باتیں ان ضوابط و قوانین شرعیہ کے مقابلے میں جو خالصتًا قرآن مجید اور نبی علیہ الصلوٰة و السلام نے امت کو دیے ہیں بہت ہی قلیل ہیں]۔

(محمد یوسف موسیٰ، از [آ]، ع)

* **رضا قلی خان ہدایت**: بن محمد ہادی بن اسمعیل کمال، ایرانی فاضل و ادیب۔ Gobineau لکھتا ہے کہ دنیا کے کسی خطے میں بھی جو سب سے پسندیدہ اور اہل دل اشخاص مجھے ملے وہ ان میں سے ایک تھا۔

رضا قلی، کمالؔ خجندی شاعر [رک بآن] کے اخلاف میں سے تھا۔ رضا قلی کا دادا کمال، جو چاردہ کلتہ (ضلع دامغان) کے عمائد کا سردار تھا کریم خان زند کے حامیوں کے ہاتھوں قتل ہوا۔ ان کے خلاف کمال نے قاچاریوں کی مدد کی تھی (قب *Relation de l'ambassade an Kharezm*، ترجمہ Schefer، ص ۳۰۲)۔ رضا قلی خان کے باپ نے قاچاریوں کے ممتاز درباریوں میں جگہ پائی۔ ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰ء میں جب وہ زیارت مشہد کے لیے جا رہا تھا تو اس نے سنا کہ تہران میں اس کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ہے۔ اس کا نام اس نے امام رضا کے نام پر رضا قلی رکھا۔ ۱۸۰۲ء میں رضا قلی یتیم ہوگیا اور اس کی زندگی کے ابتدائی ایام فارس میں گزرے۔ اس کے بعد وہ تہران واپس گیا۔ بار فروش [رک بآن] میں عزیزوں کے پاس کچھ عرصہ رہ کر پھر فارس چلا گیا، جہاں فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ فارس کے نائب السلطنت کی سرپرستی میں سرکاری ملازمت سے وابستہ ہوا۔ شاعری میں اس کا ابتدائی کلام چاکر کے فرضی نام سے شائع ہوا۔ اس تخلص کو اس نے جلد ہی بدل کر ہدایت تخلص کیا۔ ۱۸۲۹ء میں فتح علی شاہ کے قیام شیراز کے دوران میں اس نے ایک قصیدہ اور دوسری نظمیں لکھیں جن کی بدولت وہ مورد التفات شاہی ہوا۔ لیکن ایک خطرناک بیماری کی وجہ سے وہ شیراز نہ چھوڑ سکا۔ ۱۸۳۸ء میں محمد شاہ کو اس کا اس قدر احترام تھا کہ اپنے بیٹے عباس مرزا کی تعلیم اس کے سپرد کر دی۔ ۱۸۴۸ء میں جو سیاسی مشکلات شاہ کی وفات کے بعد پیش آئیں ان کی وجہ سے رضا قلی خان کو گوشہ نشینی اختیار کرنی پڑی۔ ۱۸۵۱ء میں پھر ناصرالدین شاہ نے رضا قلی کو حاضر دربار ہونے کی دعوت دی اور ایک سفارت پر خیوہ روانہ کیا۔ اس کے بعد وہ وزیر معارف مقرر ہوا، پھر رائل کالج (دارالفنون) کا ناظم ہوگیا۔ پھر پندرہ برس بعد شاہزادہ مظفرالدین ولی عہد کا اتالیق (للہ باشی) مقرر ہوا، جس کے ساتھ وہ تبریز گیا اور اس خدمت میں کئی سال صرف کیے۔ پھر تہران واپس آیا اور ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء میں یہیں وفات پائی۔

تالیفات: رضا قلی خان کی متعدد تالیفات میں سے بعض ہنوز طبع نہیں ہوئیں، مثلاً دینیات اور ادبیات پر اس کے رسائل، (ہم صرف مفتاح الکنوز کا ذکر کرتے ہیں جو خاقانی کے مشکل اشعار کی شرح ہے اور نژاد نامہ سلاطین عجم نژاد کا، جو ایران کے ابتدائی فرمانروا خاندانوں سے متعلق ہے اور *J.R.A.S.*، ۱۸ : ۱۹۸ میں تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس کے عشقیہ اشعار کا مجموعہ (دیوان) بھی اب تک غیرمطبوعہ ہے۔ اشعار کی تعداد تیس ہزار کے قریب ہے۔ اس کی چھے مثنویوں میں سے (یہ تعداد خود اسی نے لکھی ہے مجمع الفصحا، ۲: ۵۸۲) صرف رزمیہ مثنوی بکتاش نامہ (یا گلستان ارم، طبع سنگ، تبریز ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء) طبع ہوئی ہے۔ اس مثنوی میں بطل افسانہ اور عربی نژاد ایرانی شاعرہ رابعہ قزداری البلخی کی غم انگیز محبت کے

واقعات نظم کیے ہیں - رابعہ زین العرب کے نام سے مشہور تھی - رضا قلی خان کی جو کتابیں شائع ہو چکی ہیں، بیشتر کتب اسناد ہیں، اس لیے بہت اہمیت رکھتی ہیں - فہرس‌التواریخ (یعنی ترتیب‌وار تاریخی واقعات، ایک جز، تبریز میں طبع ہوا ہے) - مصنف نے خوارزم روانہ ہونے (۱۸۵۱ء) سے پہلے اسے ناصرالدین شاہ کی خدمت میں پیش کیا تھا - اجمل التواریخ (طبع سنگ، تبریز ۱۲۸۳ھ) ایران کی تاریخ کا اختصار ہے، جو ولی عہد سلطنت شہزادہ مظفرالدین کے لیے کیا گیا تھا - روضۃالصفاے ناصری میں میر خواند : روضۃ الصفا کے مندرجہ واقعات کے بعد سے ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء تک کے حالات درج کیے گئے ہیں (تہران ۱۲۷۰ھ، ۳ جلدیں)- یہ ایک ضخیم کتاب ہے، جو مشرقی مآخذ (جن میں سے کئی ہنوز غیر مطبوعہ ہیں) اور سرکاری تحریروں پر مشتمل ہے، جن میں سے بیشتر پوری کی پوری نقل کر دی گئی ہیں - سیاسی واقعات کے علاوہ اس کتاب میں بہت سی جغرافیائی، ادبی اور فنون لطیفہ سے متعلق معلومات ملتی ہیں - ریاض‌العارفین صوفی شعرا کا تذکرہ ہے - اس کے ساتھ تصوف پر ایک پر مغز دیباچہ ہے - یہ کتاب محمد شاہ کے لیے لکھی گئی تھی (مگر تہران میں سنگی طباعت ۱۳۰۵ھ سے قبل نہیں ہوئی) - مجمع الفصحا ایرانی شاعری کی تاریخ کے لیے اولین اہمیت رکھتی ہے (طبع سنگ ۲ جلدوں میں سالم تقطیع (.fol) ۱۲۹۴ھ - اس آخری کتاب میں، جو مصنف کی بہترین تالیف ہے، ایرانی شاعری کی تاریخ پر ایک عمومی مقدمے کے علاوہ تمام شعرا کے حالات اور ان کے کلام کے منتخب نمونے (پہلی فصل ملک الشعرا کا خطاب رکھنے والے شعرا پر مشتمل ہے) دیے گئے ہیں - آخر میں ہدایت کی خود نوشت سوانح عمری اور اس کے اشعار کا انتخاب درج ہے (۲:۶۷۸ تا ۵۸۱)- مصنف فارس‌نامہ ناصری ۲:۱۲۵/۱۲۷ نے بھی یہ خود نوشت سوانح اور متعدد اشعار نقل کیے ہیں - مؤخرالذکر دو کتابوں کے لیے جو تحقیقات درکار تھی، اس کی بدولت ہدایت پر یہ بات روشن ہوگئی کہ لغت کی جو کتابیں اس کی دسترس میں تھیں وہ ناکافی ہیں - اس کی تلافی اس نے فرہنگ انجمن آراے ناصری (طبع سنگ، تہران ۱۲۸۸ھ) سے کرنا چاہی - اس کتاب میں پہلے ایک شاندار مقدمہ دیا ہے، پھر فارسی الفاظ کے مختلف معنی اور سند میں مشہور شعرا کے اشعار درج کیے ہیں - اس کی کتاب مدارج البلاغہ (طبع سنگ، ۱۳۳۱ھ) خطیبانہ و شاعرانہ اصطلاحوں کی فرہنگ ہے، جس میں مختلف شاعروں کے کلام سے اخذ کی ہوئی مثالیں بکثرت دی گئی ہیں - آخر میں دیوان منوچہری (طبع‌سنگ، تہران ۱۲۹۷ء) اور قابوس نامہ (۱۲۷۵ھ) اور نفثۃالمصدور (تاریخ سقوط خوارزم شاہیہ)، تالیف محمد زیدری (وفات کے بعد شائع‌ہوئی، تہران ۱۳۰۸ھ) کی پہلی اشاعتیں بھی ہدایت کے اہتمام میں طبع ہوئیں - مصنف کے خود نوشت سوانح کے دلکش انداز بیان نے سفر نامہ خوارزم، (طبع و ترجمہ Schefer، در *P.E.L.O.V.*، پیرس ۱۸۷۹ء) کو اس کی تصانیف میں ایک خاص درجہ دیا ہے - اس نے یہ سفر ایک سفیر کی حیثیت سے ۱۸۵۱ء میں کیا تھا تاکہ حکومت تہران اور دربار خیوہ کے مابین اختلافات طے کیے جا سکیں - یہ روزنامچہ (Journal) تاریخ خوانین کے لیے ایک بیش قیمت دستاویز ہے، جس سے بعد کے ایرانی مورخین استفادہ کرتے رہے ہیں (خصوصاً محمد حسن خان) - یہ کتاب سادہ اور فطری انداز میں لکھی گئی ہے - اس میں تاریخ، جغرافیہ اور آثار قدیمہ کے مواد کے علاوہ اس زمانے کے لوگوں کے رسوم و عادات

(خصوصاً سفر کے حالات) کے متعلق معلومات درج ھیں - اس میں ھمیں ملکی زندگی اور دلکش مناظر کی تصویریں نظر آتی ھیں - ھدایت کے اخلاف میں کئی افراد نے ادب، سیاسیات اور نظم و نسق میں نمایاں حصہ لیا .

مآخذ : متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ (۱) Rieu: *Cat. of Persian MSS in the British Museum*، تکملہ (بمدد اشاریہ)؛ (۲) Edwards: *Persian printed Books in the British Museum*؛ (۳) E. G. Browne: *Persian Literature in Modern Times* (اشاریہ و تصویر: ص ۳۴۴)؛ (۴) *Gr. I. Ph.* (ج ۲، بمدد اشاریہ)؛ (۵) de Gobineau: *Trois ans en Asie* (باب "Les caractères")؛ (۶) S. Churchill، در *JRAS*، ۱۸:۱۹۶ تا ۲۰۴، ۱۶۳:۱۹؛ (۷) A. Kegl: *Riza Kuli Xan als Dichter*، در *WZKM*، ۱۸۹۷ء، ۶۳:۱۱ تا ۷۴؛ (۸) نظامی عروضی: چهار مقاله، طبع یادگار گب بمدد اشاریہ، ص ۳۰۲، بذیل مادۂ مَجْمَع الفُصَحاء .

(M. MASSÉ)

* **رضائی آقا :** کتابی تصویریں بنانے والا ایک مصوّر (میناتوری تصویریں بنانے والا)، جو سولھویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں گزرا ھے - وہ بر صغیر پاکستان و ھند آ گیا تھا - جہانگیر اپنی توزک میں اس کو ھروی [بعض مسودوں میں مروی] لکھتا ھے - وہ جہانگیر کی شاھزادگی کے زمانے میں اس کی ملازمت سے وابستہ ھو گیا تھا اس کا شمار ان ایرانی مصوّروں میں تھا جو ھمایوں کے وقت سے یکے بعد دیگرے دھلی کے مغلیہ دربار میں آنے لگے تھے اور وھاں قدرے ترمیم شدہ ایرانی طرز کی تصویریں بناتے رھے، اس کی کتابی تصویروں کا ایک نمونہ بوسٹن کے عجائب خانۂ فنونِ لطیفہ (Fine Arts Museum) میں ھے اور ایک برلن کے موزۂ حکومت (Staatliche Museen) کے بہرۂ صنائع اسلامیہ (Islamische Kunstabteilung) میں ھے - اس کی اھم ترین تصویریں وہ ھیں جو جہانگیر کے مرقعِ تصاویر میں محفوظ ھیں، جو اب تہران کے عجائب خانۂ گلستان میں ھے - یہ تصویریں ۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۸-۱۶۰۹ء سے پہلے کی بنی ھوئی ھیں اور پانچ تصویریں انوار سہیلی کے ایک نسخے میں ھیں، جو موزۂ بریطانیہ، عدد ۱۸۵۷۹ (ورق ۲۱ ا، ۲۶ ا، ۴۰ ب، ۴۵ ب، اور ۳۳ ب) میں ھیں؛ ان میں دو کی تاریخ ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴-۱۶۰۵ء ھے - آقا رضائی نے ان دو نمایندہ کتابوں پر بعض دوسرے مصوّروں کے ساتھ مل کر جہانگیر کے عہد میں کام کیا - وہ خود سلیم یا جہانگیر سے اپنے تعلق خاطر کا اظہار بالعموم حسبِ الفاظ میں کرتا ھے : "مرید با اخلاص پادشاہِ سلیم"- ان نسخوں سے معلوم ھوتا ھے کہ وہ آقا رضائی کے علاوہ آقا (یا آغا)، یا آقامحمد رضاؔ کے نام سے بھی معروف تھا - یہ نام خود اس نے یا مغل شہنشاہ کے کتابداروں نے اس کی تصویروں کے نیچے لکھے ھیں - وہ ابو الحسن [مصوّر] کا باپ تھا، جسے جہانگیر نے 'نادر الزمان' کے خطاب سے سرفراز کیا - جہانگیر آقا رضائی کی بہ نسبت اس کے بیٹے کی تصویروں کو بہت زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا [بلکہ بقول اس کے "بیٹے کے کام کو باپ کے کام سے کوئی مناسبت نہیں اور دونوں کے کام کو ایک طرح کا نہیں کہہ سکتے"] .

مآخذ : (۱) توزک جہانگیری، [علی گڑھ ۱۸۶۴ء، ص ۲۳۴]؛ ترجمہ Rogers و Beveridge، لنڈن ۱۹۱۴ء، ۲ : ۲؛ (۲) P. W. Schulz: *Die persische islamische Miniatur malerei*، لائپزگ ۱۹۱۴ء، نقش لوحہ ۱۷۴ ب؛ (۳) P. Browne: *Indian Paintings under the Mughals*، اوکسفرڈ ۱۹۲۴ء، ص ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۸۲؛ (۴) کمارسوامی A. K. Coomaraswamy: *Notes on Mughal painting*، در *Artibus Asiae*، ۱۹۲۷ء، ۳ : ۲۰۲ تا ۲۰۶ و

تصویر ۱۱؛ (۵) وہی مصنّف: *Lesminiatures orientales de la Collection Goloubew au Museum of Fine Arts de Boston*، پیرس و برسلز ۱۹۲۹ء (*Ars Asiatica*، ج ۱۳)، ص ۶۹ تا ۷۱ (عدد ۱۱۰، ۱۱۱) اور لوحہ ۴۳؛ (۶) انوار سہیلی (*The Lights of Canopus*) طبع J. V. S. Wilkinson، لنڈن بدون تاریخ، ص ۱۵ اور لوحہ ۳، ۴، ۵، ۷، ۲۹؛ (۷) E. Blochet: *Les Peintures de la Collection Pozzi*، در *Bulletin de la Soci'ete' Francaise de reproductions de manuscrits a Peintures*، پیرس ۱۹۲۸ء، ۱۲: ۴۰ تا ۴۳؛ (۸) Sakisian. A: *La miniature Persane du X IIeme au Siecle*، *XVIIeme*، پیرس و برسلز ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۹؛ (۹) Jeanne Gobeaux-Thonet: *Aga Riza on Riza Abbasi?* (*Mélanges de Philolol or*) Liège و Lonvain ۱۹۳۲ء، ص ۱۰۵ تا ۱۱۰؛ (۱۰) Binyon، Wilkinson و Gray: *Persian Miniature Painting*، اوکسفرڈ ۱۹۳۳ء، ص ۱۴۹ (شمارہ ۲۳۶)، ۱۶۰، ۱۹۲ اور لوحہ ۱۰۴ الف: Wilkinson و Gray: *Indian Paintings in a Persian Museum*، در *Burlington Museum*، ۱۹۳۴ء؛ (۱۱) R. Ettinghausen: *Aqa Riza'i*، در Thieme Becker: *Künstlerlexikon*، ج ۲۸، لائپزگ ۱۹۳۴ء، بذیل مادہ رضا.

(E. ETTINGHAUSEN)

* **رضوان (رِضْوان) بن تُتُش:** (فخر الملک یا فخر الملوک)، حلب کا ایک سلجوقی فرمانروا۔ تُتُش بن الپ ارسلان [رک بآں] نے اپنی موت سے کچھ پہلے صفر ۴۸۸ھ (فروری ۱۰۹۵ء) میں اپنے بیٹے رضوان کو عراق جانے کا حکم دیا۔ رضوان ایک بڑی فوج لے کر روانہ ہوا، لیکن جب ہیت [رک بآں] کے نواح میں پہنچا تو اسے باپ کے انتقال کی خبر ملی اور وہ حلب واپس ہوگیا، جہاں حلب کے والی ابو القاسم الحسن بن علی الخوارزمی نے اسے تتش کا جانشین تسلیم کیا۔ اس کے بعد رضوان نے سَرُوج [رک بآں] پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، مگر سقمان بن اُرتُق [رک بآں] نے اس صورت حال کو قبل از وقت بھانپ کر ایسے جوش و خروش کے ساتھ اپنا دفاع کیا کہ رضوان کو پسپا ہونا پڑا۔ دوسری طرف رضوان الرہا کو مسخر کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ الرہا کا قلعہ اس نے انطاکیہ کے حاکم یاغی بسان بن محمد الترکمانی کے سپرد کیا اور تھوڑی ہی دیر بعد وہ حلب لوٹ آیا کیونکہ جو امرا اس کے ہمراہ تھے، یعنی اس کا سوتیلا باپ جناح الدولہ الحسین بن ایتکین اور یاغی بسان، وہ ایک دوسرے سے جھگڑ پڑے تھے۔ جناح الدولہ حلب چلا گیا اور یاغی نے ابوالقاسم الخوارزمی کے ہمراہ حلب کی راہ لی۔ رضوان کو بہت جلد اپنے بھائی دقاق کے ساتھ جنگ میں الجھنا پڑا، جو تتش کے انتقال کے بعد حلب میں پاؤں جما چکا تھا۔ اس سے قلعۂ دمشق کے کمیدان سونگین نے درخواست کی کہ اس شہر کو قبضے میں لے لے۔ اس لیے رضوان نے حلب کو چھوڑا اور تعاقب کرنے والے سوار رسالے سے، جو اس کے بھائی نے بھیجا تھا، کنی کتراتا ہوا سیدھا دمشق پہنچا، جہاں اس کا خیر مقدم کیا گیا اور اس شہر کا مالک تسلیم کر لیا گیا۔ اب اس کا سوتیلا باپ طغتگین [رک بآں] بھی اس سے آ ملا، جو جلد ہی دمشق میں ایسے چند افسر لے کر آن پہنچا تھا، جنھوں نے تتش کے ماتحت خدمات سر انجام دی تھیں۔ جب دقاق اور طغتگین نے اپنے پاؤں اچھی طرح جما لیے تو انھوں نے سونگین کو قتل کر دیا۔ رضوان کی دمشق پر بھی نظر تھی، لیکن یہ شہر دفاعی اعتبار سے بہت زیادہ مستحکم ثابت ہوا، اس لیے وہ نابلس چلا گیا اور پھر بیت المقدس کو روانہ ہوا، جو فاطمیوں کے ہاتھوں میں جا چکا تھا۔ یہاں بھی اسے مدافعت سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کی فوجیں تتر بتر ہوگئیں اور اب اس کے لیے بجز

اس کے کوئی چارہ نہ رہا کہ حلب واپس چلا جائے۔ اِس پر یاغی بسان دقاق کے پاس گیا اور اسے یہ بات سجھائی کہ وہ رضوان کو حلب میں گھیر لے ۔ رضوان نے سروج کے سقمان بن ارتوق سے مدد کے لیے درخواست کی، جو اس کی اعانت کے لیے فوراً چل کھڑا ہوا ۔ جب دونوں بھائی (رضوان اور دقاق) قِنسرین میں ایک دوسرے کے مقابل ہوے تو دقاق کو شکست فاش ہوئی اور اسے رضوان کو بالادست فرمانروا تسلیم کرنا پڑا (۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء یا ۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء)۔ فاطمیوں سے مالی اور فوجی اعانت حاصل کرنے کی غرض سے رضوان نے چار ہفتے مصر کے خلیفہ المستعلی کے نام کا خطبہ پڑھوایا ۔ لیکن سقمان اور یاغی بسان کے سمجھانے بجھانے پر، جو اس دوران میں رضوان سے صلح کر چکے تھے، رضوان نے پھر عباسیوں سے اظہار اطاعت کیا اور المستظہر خلیفہ بغداد سے معافی چاہی ۔ تقریباً اسی زمانے میں جناح الدولہ نے رضوان کا ساتھ چھوڑ کر حمص میں سکونت اختیار کی اور شہر کے دفاعی انتظامات کی اصلاح میں مصروف ہوگیا ۔ اس کے بعد اس نے اپنے بالا دست فرمانروا رضوان کے مقابلے میں پہلے سے زیادہ خود مختارانہ رویہ اختیار کر لیا ۔

جون ۱۰۹۸ء میں انطاکیہ پر صلیبی جنگ‌بازوں نے یورش کر دی اور مسلمانوں کی امدادی فوج کو، جس میں رضوان بھی شامل تھا، پسپا ہونا پڑا ۔ اس پر بوهیموند Bohemund کو انطاکیہ کا بادشاہ تسلیم کر لیا گیا ۔ رضوان اس کا قریب ترین پڑوسی تھا، اس لیے بوهیمنڈ سے جلد ہی اس کی لڑائی چھڑ گئی۔ شعبان ۴۹۳ھ/جولائی ۱۱۰۰ء میں وہ فرنگیوں کو حلب کے آس پاس کے علاقے سے نکالنے کے لیے روانہ ہوا، مگر ہزیمت کھائی ۔ پھر رضوان نے اپنی فوجیں جناح الدولہ کی فوجوں سے ملا دیں، لیکن جوں ہی عیسائی پسپا ہوے رضوان اپنے حلیف جناح الدولہ سے حسد کرنے لگا ۔ اس پر جناح الدولہ حمص کو لوٹ گیا ۔ اس کے چند دن بعد عیسائی، بوهیموند اور تانکرد Tancred کی قیادت میں پھر حلب کو ڈرانے دھمکانے لگے، لیکن جب انھیں خبر ملی کہ مسلمانوں کی ایک فوج [رک به دانشمندیه] نے ملطیه [رک بآن] کا محاصرہ کرلیا ہے۔ تو یہ لوگ پسپا ہوگئے۔ بوهیموند ایک گھات میں پکڑ کر اسیر کر لیا گیا ۔ رضوان اور جناح الدولہ نے متعدد کامیابیاں حاصل کیں مگر آخرکار ایک دوسرے سے لڑ بیٹھے ۔ ایک یا دو سال بعد ۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء یا ۴۹۶ھ/۱۱۰۳ء میں جناح الدولہ حلب کے حشیشیین کے اشارے پر قتل کر دیا گیا ۔ شعبان ۴۹۸ھ/اپریل- مئی ۱۱۰۵ء میں ٹینکریڈ نے، جو شاہ انطاکیہ کی حیثیت سے بوهیموند کا جانشین ہوا تھا اور الرها کا بھی کاؤنٹ تھا، رضوان کے مقابلے میں نمایاں فتح حاصل کی ۔ جب تانکرد نے قلعہ ارتاح کا محاصرہ کیا تو وہاں کے والی نے رضوان سے مدد کی درخواست کی ۔ رضوان ایک لشکر جرار کے ساتھ آیا اور قنسرین کے قریب دونوں طرف کی فوجیں صف آرا ہوئیں ۔ تانکرد مسلمان فوجوں کی برتری دیکھ کر صلح کی گفت و شنید چھیڑنا چاہتا تھا ۔ رضوان خود بھی اس سے ملاقات کرنے میں متامل نہ تھا لیکن ایک زبردست کماندار کے ترغیب دلانے سے تانکرد Tancred نے ارادہ تبدیل کر دیا ۔ جب لڑائی شروع ہوئی تو فرنگی فوراً بھاگ کھڑے ہوئے مگر پھر پلٹے اور جب مسلمان مال غنیمت جمع کرنے میں مشغول تھے، انھیں تہ تیغ کر دیا ۔ ۴۹۹ھ/۱۱۰۵-۱۱۰۶ء میں تانکرد نے اس کے بعد ارتاح پر قبضہ کر لیا پھر افامیہ Afamea کا اہم قلعہ بھی لے لیا ۔ ابو طاهر نامی ایک فدائی (قب حشیشین Assassins) نے، جس کے رضوان سے خوشگوار تعلقات تھے، وہاں کے ایک قلعہ دار خلف بن ملاعب کا کام تمام کر دیا ۔ خلف کا ایک بیٹا

بھاگ کر تانکرد Tancred کے پاس گیا اور اس سے درخواست کی کہ رضوان کے حامیوں کو نکال باہر کرے - تانکرد نے، جسے افامیہ کے عیسائیوں کی استدعا پہلے ہی موصول ہو چکی تھی، اس شہر کو محاصرہ میں لے لیا - کچھ مدت کے بعد وہ ہٹ آیا، لیکن پھر جلد ہی پلٹا اور اہل قصبہ کو فاقے سے مار کر اطاعت پر مجبور کر دیا .

جب موصل کا والی چاوَلی سقو، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی [رک بآن] کی عنایات سے محروم ہوگیا اور اس کی جگہ مودود بن التنتکین کو ملی تو چاولی نے کاونٹ بالڈون اور جوسلن کو، جو وہاں قید تھے، اس شرط پر آزاد کر دیا کہ وہ زر فدیہ ادا کریں، مسلمان قیدیوں کو رہا کر دیں اور اسے اس کے دشمنوں کے مقابلے میں اس کی مدد کریں - جب تانکرد نے الرھا کا علاقہ بالڈون کی نوابی میں دینے سے انکار کر دیا تو ان دونوں کے درمیان رزم و پیکار کا معرکہ گرم ہوگیا اور بالڈون نے چاولی سے مدد مانگی - فرنگی سرداروں کے درمیان صلح ہوگئی اور اس طرح جب الرھا بالڈون کو واپس مل گیا تو رضوان نے تانکرد کو لکھا اور اسے چاولی کے خلاف متنبہ کیا کہ یہ شخص پہلے ہی شہر بالس لے چکا ہے اور اب حلب پر حملہ آور ہونا چاہتا ہے، جہاں سے وہ اس علاقے کی مسیحی حکومت کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے - صفر ۵۰۲ھ/ستمبر - اکتوبر ۱۱۰۸ء میں چاولی کو، جو بالڈون اور جوسیلن سے جا ملا تھا، تل بشیر [رک بآن] میں شکست ہوئی اور بالس اس کے ہاتھ سے نکل گیا - چونکہ وہ رضوان اور مودود کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا تھا اس لیے اسے سلطان سے صلح کرنی پڑی - عیسائی بادشاہوں نے اس وقت متحد ہوکر طرابلس، صیداء اور بیروت کا محاصرہ کر لیا - تانکرد نے الاثارب اور زردنا کے قلعوں پر قبضہ کر لیا اور جب یہ خبر مسلمانوں کو پہنچی تو انھوں نے منبج اور بالس بھی چھوڑ دیا اور رضوان کو صلح بڑی مہنگی پڑی - ۵۰۴ھ/۱۱۱۰-۱۱۱۱ء میں جب سلطان محمد نے اپنے زبردست فرمانرواؤں کو اس غرض سے بلایا کہ مودود کی قیادت میں فرنگیوں پر ایک زوردار حملہ کیا جائے تو اس وقت رضوان نے مودود سے مدد کی درخواست کی، جس کے علاقے کو عیسائی اس نقصان کے انتقام میں جو رضوان سے شام کو ہوا تھا، ویران کر رہے تھے - مودود اس کی مدد کے لیے آیا، لیکن جب وہ حلب پہنچا تو رضوان نے، جسے اب اس کی ضرورت نہیں رہی تھی، دروازے بند کر لیے اور مشترکہ دشمن کے خلاف جنگ میں کوئی حصہ نہ لیا .

رضوان نے جمادی الاولی ۵۰۷ھ/نومبر ۱۱۱۳ء کی آخری تاریخوں میں وفات پائی - اسمٰعیلی فدائیوں کا حامی ہونے کی حیثیت سے اس کی شہرت خراب رہی- اس نے اپنے دو بھائیوں علی طالب اور بہرام شاہ تک کو خفیہ طور سے قتل کرا دیا تھا - ابن الاثیر (۱۰ : ۳۴۹) بھی یہی کہتا ہے کہ اسی کے طور طریقے کسی اعتبار سے بھی پسندیدہ نہ تھے (کانت امور رضوان غیر محمودة) .

مآخذ : (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان، بذیل مادہ تتش، طبع وسٹنفلٹ، عدد ۱۲۱ و ترجمۂ دیسلان، ۱ : ۲۷۳؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع ٹورنبرگ، ص ۱۵۸، ۱۶۷ تا ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۳ ببعد، ۲۳۷، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۱ ببعد، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۲۳ تا ۳۲۶، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۳۱ ؛ (۳) ابن القلانسی : ذیل تاریخ دمشق (طبع Amedroz)، ص ۱۲۷، ۱۳۰ تا ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۷ ببعد، ۱۶۳، ۱۷۰ ببعد، ۱۸۲ ببعد، ۱۸۶، ۱۸۹ ؛ (۴) ابو الفداء : تاریخ، ۳ : ۲۹۹ ببعد ؛ (۵) *Recueil des historiens des croisades, Historiens arientaux*، ج ۱ و ۳، بمدد اشاریہ ؛ (۶) Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۳ : ۱۴۹ تا ۱۵۱، ۱۵۳ ببعد، ۱۶۶، ۱۷۹ تا ۱۸۱،

۱۸۸، ۱۹۱ تا ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰؛ (۷) Röhricht : *Gesch. des Königreichs Jerusalem*، ص ۲ بعد، ۳۱ و ۳۳، ۵۱ بعد، ۵۵ بعد، ۶۳ بعد، ۷۵ بعد، ۸۷ تا ۹۱، ۹۷، ۱۰۳ .

(K. V. ZETLERISTEEN)

* **رَضْوی :** جنوب مغربی عرب میں ایک سلسلۂ کوہ، جو یَنْبُعْ سے ایک دن کی مسافت پر اور مدینہ سے سات منزل پر یَنْبُعْ اور الحوراء کے درمیان واقع ہے ۔ یہ مدینہ کو جانے والی سڑک کے دائیں طرف اور مکہ کی جہت میں بائیں طرف سمندر سے دو رات کی مسافت پر ہے ۔ ان پہاڑیوں میں، جن کا ذکر ایک حدیث نبوی ؐ میں آیا ہے، درے اور وادیاں ہیں، جن میں پانی بکفایت ہے اور ہر قسم کے درخت اگے ہوئے ہیں اور ان کی سرسبزی یَنْبُعْ ہی سے دکھائی دیتی ہے - ان چٹانوں میں سنگ فساں پایا جاتا ہے، جسے تمام ملکوں میں برآمد کیا جاتا تھا .

مآخذ : (۱) الاصطخری، در *BGA* ۱ : ۲۱؛ (۲) ابن حوقل، در *BGA*، ۲ : ۲۸؛ (۳) البکری : المعجم، طبع وسٹنفلٹ، ۱ : ۷۱۴ و ۲ : ۵۸۳؛ (۴) یاقوت : المعجم، طبع وسٹنفلٹ، ۲ : ۷۹۰ بعد : (۵) مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۴۷۳ بعد؛ (۶) C. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۳۵۶ .

[A. GROHMANN]

⊗ **رَضِیّہ سُلْطانَہ :** مغلوں سے پہلے کے دور میں دہلی کے تخت پر بیٹھنے والی ترک خاتون [۶۳۴ھ/ ۱۲۳۶ء تا ۶۳۷ھ/۱۲۴۰ء] .

[سلطان شمس الدین] التتمش [رکن بان] نے اپنے بڑے بیٹے کی وفات کے بعد اپنی بیٹی رضیہ کو مشیروں کے احتجاج کے باوجود اس بنا پر اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا کہ وہ حکومت کرنے کی صلاحیت رکھتی تھی، لیکن درباریوں نے التتمش کی وفات پر اس کی خواهشوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس کے ایک بیٹے رکن الدین فیروز کو تخت پر بٹھا دیا ۔ نیا بادشاہ عیش و بد مستی کی زندگی میں اپنا وقت گنوانے لگا اور حکومت کا حقیقی اقتدار اس کی ماں شاہ ترکان کے ہاتھوں میں چلا گیا، جس کی بےرحمی سے لوگ سخت برهم ہوئے اور آخرکار برملا بغاوت پر آمادہ ہوگئے۔ بالآخر ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں دہلی کے لوگوں اور فوج کے ایک حصے کی جانب سے رضیہ کے ملکہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا ۔ ہرچند کہ [وزیر سلطنت] نظام الملک محمد جنیدی نے رضیہ کو ملکہ تسلیم نہ کیا [اور ملک علاء الدین شیر خانی، ملک سیف‌الدین کوچی، ملک اعزاز الدین کبیر خانی اور دیگر امرا سے مل کر سازشوں میں مصروف رہا]، تاهم ملکہ بہت زیرک اور تیز فہم تھی ۔ اس نے تمام مخالفوں کو کچل ڈالا [اور انتظام سلطنت میں لگ گئی؛ نظم و نسق کی اصلاح کی، قوانین سلطنت کو دوبارہ مرتب کیا اور متعدد مقدمات کے فیصلے عدل و انصاف سے کیے] ۔ اس نے خواجہ مہذب الدین حسین کو اپنا وزیر مقرر کیا، ملک سیف الدین کو قتلغ خان کا خطاب دے کر فوج کا حاکم اعلٰی بنا دیا اور اختیار الدین ایتگین کو امیر حاجب مقرر کیا؛ لیکن جب ایک حبشی ملک جمال الدین یاقوت، جو امیر آخور (مہتمم اصطبل شاهی) کے عہدے پر فائز تھا، [ایک جنگ میں سلطانہ رضیہ کی جان کی حفاظت کرنے کے باعث] مورد عنایات شاهی هوا [اور اسے امیر الامراء کا منصب ملا] تو ترک امرا بگڑ گئے اور آخر کار [ملک التونیہ، حاکم بٹھنڈہ کی قیادت میں] علم بغاوت بلند کر دیا ۔ [سلطانہ مقابلے کی تاب نہ لا سکی ۔ باغی امرا نے] یاقوت حبشی کو قتل کر ڈالا اور ملکہ کو قید کر کے اس کے سوتیلے بھائی بہرام شاہ کو تخت پر بٹھا دیا

(رمضان ۶۳۶ھ/اپریل ۱۲۳۹ء) - سازشیوں نے معزول ملکہ کو ملک اختیار الدین التونیہ، والی بٹھنڈہ، کی حراست میں دے دیا - اب والی مذکور نے ملکہ کی مہم کو اپنی سرپرستی میں چلانے کا فیصلہ کیا اور اس مقصد کو نظر میں رکھ کر اس سے شادی کر کے دہلی پر چڑھائی کر دی، مگر کیتھل کے قریب اسے شکست ہوئی اور اس ہزیمت کے دوسرے روز التونیہ اور رضیہ دونوں کو قتل کر دیا گیا .

اس کے عہد حکومت کے حالات کا واحد ابتدائی مآخذ منہاج سراج کی تاریخ طبقات ناصری ہے [رک بہ جوزجانی]، اس لیے کہ بعد کے تمام مؤلفین، مثلاً ابن بطوطہ، فرشتہ، بداؤنی اور مؤلف طبقات اکبری کے بیانات پر کچھ زیادہ بھروسا نہیں کیا جا سکتا - منہاج الدین نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس قدر ہے کہ رضیہ اس حبشی سے مہربانی کا سلوک کرتی تھی - اتنی سی بات کو بعد کے مؤرخین نے خواہ مخواہ بڑھا کر پیش کیا - یہ واقعہ صرف اس کے آخری عہد حکومت کا ہے کہ اس نے اپنا زنانہ لباس ترک کر دیا اور وہ عوام کے سامنے بلا نقاب مردانہ لباس میں آتی تھی - اس کے زوال کا حقیقی سبب ترکی امرا کی باہمی مخالفت تھی .

[رضیہ سلطانہ جہاں ایک مدبر اور شجاع ملکہ تھی، وہاں بے حد خلیق و متواضع اور عدل گستر بھی - وہ مذہبًا حنفی، پابند شریعت اور علما و صوفیا کی صحبت کی شائق تھی - روایت ہے کہ ایک بار وہ التتمش کے ساتھ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کی خدمت میں حاضر ہوئی تو انھوں نے اسے دعاے برکت دیتے ہوے ارشاد فرمایا کہ یہ دختر مردوں پر بھاری ہے (تاریخ امت، ۱۱ : ۱۵۶ ببعد) - اس نے قاضی سعید الدین، قاضی نصیر الدین، قاضی جلال الدین اور قاضی کبیر الدین پر مشتمل ایک مجلس قضاۃ ترتیب دی، جس کے مشورے سے جملہ احکام صادر کیے جاتے تھے - اسی طرح اس کی مجلس علمی میں قاضی جلال الدین کاشانی، شیخ محمد ساوجی اور مولانا نورالدین محمد عوفی جیسے علما شامل تھے - اس نے متعدد مدرسے جاری کیے اور تبلیغ اسلام کے لیے خواجہ بختیار کاکی کے خلفا کی اعانت کی - اس نے مہر ولی میں التتمش کا مقبرہ تعمیر کرایا، جو اس عہد کے فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہے] .

مآخذ : (۱) منہاج سراج : طبقات ناصری، ترجمۂ H. G. Raverty، لنڈن ۱۸۸۱ء، ص ۶۳۷ تا ۶۴۸ ؛ (۲) تاریخ امت، مطبوعۂ ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۵۵ء، ج ۱۱؛ مزید مآخذ کے لیے رک بہ التتمش .

(C. COLLIN DAVIES [و ادارہ])

* **رطل** : وزن کا پیمانہ جو زمانۂ قبل از اسلام سے رائج چلا آ رہا ہے - اس کا وزن مختلف ملکوں اور ادوار میں بدلتا رہا ہے - المقریزی (ص ۳ و ۵) کہتا ہے کہ بجز مثقال کے، جو یکساں رہا ہے، زمانۂ قبل از اسلام کے تمام اوزان اسلامی اوزان سے دوگنے تھے اور رطل ۱۲ اوقیہ یا ۱۴۴ درہم کا ہوتا تھا - قرون وسطٰی کے دمشق میں اس کا وزن ۶۰۰ درہم اور حلب میں ۷۲۰ درہم تھا - جدید مصر میں اس کا وزن یکساں ہے، جس کی تفصیل ذیل میں درج ہے : رطل = ۱/۱۰۰ قنطار = ۱۲ اوقیہ = ۱۴۴ درہم = ۴۴۹ء۰ کیلو گرام = ۹۹ء۰ پونڈ انگریزی ؛ ۲ء۷۵ رطل = ۱ اوقیہ = ۱ء۲۳۴۸ کیلوگرام = ۲ پونڈ ۱۱ اونس .

مآخذ : (۱) المقریزی : Historia Monetae Arabicae، طبع O. G. Tychsen، روستوک ۱۷۹۷ء ؛ (۲) القلقشندی : صبح الاعشی، ۱۴ جلدیں، ۱۹۱۳ء وغیرہ (۳) J. A. Decourdamanche : Poids et mesures des peuples anciens at des arabes، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۴)

Godefrey-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamlouks*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۵) الوقائع المصریة، عدد ۱۲۹، مؤرخہ ۳۰ ستمبر ۱۹۱۴ء (قانون ۹، ۱۹۱۴ء) مصر میں اوزان کا معیار مقرر کرنے کے بارے میں ؛ نیز رک بہ حَبّہ (مآخذ) .

[A. S. Atiya]

⊗ **اَلرَّعد :** (ع) لفظی معنی بجلی کی کڑک ؛ قرآن مجید کی ایک مدنی سورت؛ عدد تلاوت ۱۳؛ عدد نزول ۹۶؛ ۴۳ آیات اور چھے رکوع پر مشتمل ہے ۔ اس سورت کا نزول سورة محمّد [رک بآں] کے بعد اور سورة الرّحمٰن [رک بآں] سے پہلے ہوا ۔ مفسرین میں سے بعض کے نزدیک یہ سورت مکہ میں نازل ہوئی اس لیے مکی ہے (التفسیر المظہری، ۵ : ۲۱۲) اور بعض کے نزدیک مدنی ہے (الکشاف، ۲ : ۵۱۱)؛ القرطبی (الجامع لا حکام القرآن، ۹ : ۲۷۸)، نے لکھا ہے کہ حضرات حسن بصری ؒ، عکرمة، عطاء اور جابر کا قول یہ ہے کہ یہ سورت مکّہ مکرمہ میں نازل ہوئی اس لیے مکی ہے؛ لیکن الکلبی اور مقاتل کا قول یہ ہے کہ یہ مدینہ میں نازل ہوئی اس لیے مدنی ہے ۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ اور قتادہ رضؓ کے قول کے مطابق یہ سورت مدنی ہے، مگر اس کی دو آیات (۳۱ و ۳۲) مکۂ مکرمہ میں نازل ہوئی تھیں ۔ نواب صدیق حسن خان نے بھی القرطبی کی اسی رائے کا تتبع کیا ہے (فتح البیان، ۵ : ۶۴؛ نیز قب الاتقان فی علوم القرآن، ص ۹ تا ۱۱، ۳۵ ببعد) .

تفسیر المراغی، (۱۳ : ۶۰) میں اس سورت کا پچھلی سورت (یوسف [رک بآں]) کے ساتھ ربط اور مناسبت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گزشتہ سورت میں اللہ تعالٰی نے ارضی و سماوی آیات (نشانیوں) کے باعث عبرت ہونے کا اجمالی ذکر کیا تھا، اب اس سورت میں ان ارضی و سماوی آیات (نشانیوں) کے بہت سے پہلوؤں پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے ۔ گزشتہ سورت میں توحید کے دلائل کی طرف اجمالی اشارہ تھا، اب یہاں توحید باری تعالٰی کے بارے میں دلائل سے تفصیلی بحث کی جا رہی ہے ۔ اس کے علاوہ دونوں سورتوں میں گزشتہ امتوں اور ان کے رسولوں کے واقعات بیان کرکے اہل حق کی فتح و کامرانی اور اہل باطل کے انجام بد سے آگاہ کرکے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو تسلی دی گئی ہے کہ باطل کا وقتی کروفر اور حق کا وقتی طور پر مغلوب ہونا باعث غم نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ انجام کار حق کو فتح نصیب ہوگی اور باطل کو ہزیمت؛ اسی طرح سورة یوسف کے آخر میں قرآن مجید کے کتاب حق ہونے کا بیان ہے ۔ اب اس سورت کے شروع ہی میں کتاب اللہ کی حقانیت و صداقت بیان کر دی گئی ہے .

سورة الرّعد میں بہت اہم مضامین بیان کیے گئے ہیں ۔ سب سے پہلے اللہ تعالٰی کی توحید، خالقیت و ربوبیت مطلقہ بیان کرکے یہ بتایا گیا کہ یہ خالق حقیقی اور قادر مطلق قیامت کے دن اپنی قدرت مطلقہ کا اظہار کرے گا اور مخلوق اپنے خالق کے سامنے جواب دہ ہوگی ۔ اللہ تعالٰی نے انبیا و رسل بھیج کر اتمام حجت کر دیا ۔ مزید برآں لوگوں کے اعمال کا تفصیلی محاسبہ کرنے کے لیے کراماً کاتبین انسان کے تمام نیک و بد اعمال اور اس کی گفتگو کو ضبط تحریر میں لاتے جاتے ہیں ۔ اس کے بعد ضرب الامثال کے ذریعہ اہل توحید اور مشرکین کا مقام متعین کرکے اول الذکر گروہ کے تقوٰی و مشیتِ الٰہی اور ثانی الذکر گروہ کی خباثت اور بد عہدی بیان کی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اہل تقوٰی کا مقام جنة الفردوس اور بد عہدوں اور مشرکوں کا ٹھکانا جہنم ہوگا ۔ پھر نزول قرآن سے گزشتہ کتب سماویہ کے مضامین کی جو تائید و تصدیق ہوتی ہے

اس پر اہل کتاب کی خوشی کا بیان ہے اور اس کے بعد منصب نبوت و رسالت بتا کر تمام انبیاے کرام کے اہم خصائص اور فرائض کی نشاندہی کر دی گئی، جن میں ہر رسول کا اپنی قوم ہی کی زبان میں اللہ کا پیغام پہنچانا، رسول کی بشریت اور معجزات کا اللہ کی مشیت کے تابع ہونا بھی شامل ہے اور سب سے آخر میں دنیا و آخرت کی زندگی کی حقیقت اور دونوں زندگیوں کے بارے میں اللہ کے علم اور دنیاوی زندگی کی آسائشوں میں منہمک منکرین رسالت اور مشرکین کی بالآخر ناکامی اور نامرادی کا ذکر ہے (تفسیر المراغی، ۱۳: ۱۱۹ ببعد؛ روح المعانی، ۱۳: ۸۴؛ التفسیر المظہری، ۵: ۲۱۲).

ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ۳: ۲۰۹۶) نے سورۃ الرعد کی پانچ آیات سے مختلف شرعی مسائل اور فقہی احکام کا استباط کیا ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے سورۃ الرعد کی تلاوت کی اسے گزشتہ و آئندہ تمام زمانوں میں ظاہر ہونے والے بادلوں کے برابر دس گنا زیادہ نیکیاں ملیں گی اور قیامت میں وہ اللہ کے عہد پورے کرنے والوں میں اٹھایا جائے گا (الکشاف، ۲: ۵۳۶؛ فتح البیان، ۵: ۶۴) .

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) آلوسی: روح المعانی، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۶) صدیق حسن خان: فتح البیان، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۷) ثناء اللہ پانی پتی: التفسیر المظہری، حیدر آباد دکن ۱۹۵۷ء؛ (۸) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۹) علی المہائمی: تبصیر الرحمٰن؛ (۱۰) امیرعلی: مواہب الرحمٰن؛ [نیز دیگر اردو تفاسیر بذیل مادہ].

(ظہور احمد اظہر)

رَغُوسَہ: (رغوزہ Ragusa؛ Rausium)، ایک شہر، جو دلماسیا (Dalmatia) میں ایک جزیرہ نما کے جنوبی جانب واقع ہے، جس کا سلسلہ بحر ایڈریاٹک Adriatic میں جا کر ختم ہوا ہے . (دلماسیا ایک زمانے میں خود مختار ریاست تھی اور اب دبرونیک Dubrovnic کہلاتی ہے) ۔ رغوسہ جبل سرجیوس Sergius کے دامن اور اس کی ڈھلانوں پر سطح سمندر سے پچاس فٹ کی بلندی پر آباد ہے۔ اس کا محل وقوع بہت خوش نما ہے۔ آبادی زیادہ تر کروٹ Croat قوم کے لوگوں پر مشتمل ہے ۔ اسے ساتویں صدی میں شہر اپی داریوس Epidaurus افرنجی تارکین وطن نے آباد کیا تھا کیونکہ اپی داریوس کو سلاویوں نے برباد کردیا تھا ۔ بعد کے زمانے میں اس کا تعلق بوزنطی دلماسیا سے ہوگیا جہاں افرنجی آباد تھے ۔ دسویں صدی کے آخر میں یہ شہر، جو کامیاب بحری تجارت کی بدولت بہت مستحکم اور متمول ہوگیا تھا، وینس کو خراج ادا کرتا رہا کیونکہ سوا چند وقفوں کے یہ ۱۲۰۴ء سے ۱۳۵۸ء تک مسلسل ان کے زیر فرمان رہا ۔ ۱۳۵۸ء میں اس شہر پر ہنگری کا قبضہ ہوگیا اور اپنی روز افزوں تجارت کی بدولت اسے جلد ہی اتنی قوت حاصل ہوگئی کہ اس نے ایک آزاد ریاست کی شکل اختیار کر لی ۔ اس ریاست کی حکومت کا اختیار امراء (گرینڈ کونسل) کے ہاتھوں میں تھا، جو پینتالیس ارکان کی سینٹ Senate کا انتخاب کرتے تھے ۔ سینٹ کے ارکان مجلس صغیر (Little Council) کے (دس اور بعد میں سات) ارکان کا انتخاب کیا کرتے تھے۔ یہ ارکان ہر ماہ "ریکٹر" منتخب کرتے تھے، جس کی حیثیت رئیس مملکت کی ہوتی تھی ۔ الادریسی [رک بآن] اپنی تالیف کتاب رجار میں رغوسہ (دوسری قراء توں میں رغوصہ، رغوص) لکھتا ہے اور بظاہر فرینکی (Frankish) مآخذ کا حوالہ دیتا ہے؛ (قب

Wilh. Tomaschek : *Zur Kunde der Hamus-Halbinsel II. Die Handelswege im XII Jahrh. nach den Erkundungen des Arabers Idrisi*، وی انا ۱۸۸۶ء=*S. B. Ak. Wiss.*، ج ۱۱۳، کراسه ۱) .

عثمانی دور میں اس مقام کا سلاوی نام ڈبرروونک کلی طور پر رغوسه کی جگه لے لیتا ہے - [رغوسه، عرب اور عثمانی سلاطین کے باهمی تعلقات کا ذکر تاریخی دستاویزوں میں آتا ہے - اس مقام کے مزید تاریخی و معاشرتی حالات کے لیے دیکھیے [[آ]]، لائڈن، بار اول، بذیل ماده] .

(FRANZ BABINGER [تلخیص از اداره])

* **رِفَاعَه بک الطَّہْطَاوی** : گزشته صدی کا ایک مشہور مصنف، جو ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے جدید عربی نشأة کی داغ بیل ڈالی - یه بالائی مصر کے مقام طهطا میں ۱۸۰۱ء میں پیدا هوا - اس کے والدین شریف النسل اور غریب تھے - وہ بہت کم سنی هی میں قرآن مجید کی تعلیم میں مشغول هوگیا - جب جوان هوا تو الازهر چلا گیا اور شیخ حسّان العطار کی رهنمائی میں بڑے اهتمام کے ساتھ تحصیلِ علوم میں منهمک هوگیا .

۱۸۲۴ء میں جب رفاعه بک الازهر سے فارغ التحصیل هوا تو مصری فوج میں بخشی(pay-master) مقرر هوگیا - اس زمانے میں مشهور و معروف محمد علی مصر کا حکمران تھا - محمد علی نے فرانسیسی ادیب جومار Jomard کی ترغیب پر ۱۸۲۶ء میں طلبه کی ایک جماعت فرانسیسی زبان اور علومِ جدیده کی تحصیل کے لیے پیرس بھیجی - یه طلبه رفاعه کی نگرانی میں رکھے گئے - رفاعه نے پیرس میں جوبیر (Jaubert)، جومار Jomard، سلوستر دی ساسی Sylvestre de Sacy اور کوسان دی پرسیول Caussin de Perceval جیسے مستشرق فاضلوں سے تعارف پیدا کیا - اس نے فرانسیسی کے مطالعے میں بڑی تیزی سے ترقی کی اور جلد هی اس زبان کا گهرا علم حاصل کر لیا - پیرس میں اس نے اپنے قیام کے ساتھ هی ایک شوخ و دلچسپ تذکره لکھنا شروع کر دیا تھا، جس کا نام تلخیص الابریز رکھا (بولاق ۱۳۲۳ھ) ؛ اس کی هر هر سطر سے اس دلکش سادگی اور جوش و انبساط کا اظہار هوتا ہے جو فرانسیسی زندگی اور ثقافت کے چند در چند پہلوؤں اور پرتووں سے اس کے مشرقی دل و دماغ میں پیدا هو گیا تھا (قب Carra de Vaux : *Penseurs*، ۵ : ۲۳۷ ببعد) - جب رفاعه ۱۸۳۲ء میں مصر واپس هوا تو مدرسهٔ طب میں فرانسیسی زبان کا ترجمان اور معلم مقرر هوا، جو ڈاکٹر کلوت بک Dr. Clot Bey کے زیر اهتمام جاری تھا - اس کے ساتھ هی *Information Egyptiennes* (الاخبار المصریه) کی ادارت بھی اس کے سپرد هوئی - یه رساله بعد میں *Journal Official* (یعنی جریدهٔ سرکار) هوگیا - ۱۸۳۳ء میں رفاعه کا تبادله توپ خانے کے مدرسے میں هوگیا اور ۱۸۳۵ء میں وہ مدرسه السنهٔ خارجیه کا (جو اصل میں "دفتر ترجمه" تھا) ناظم مقرر هوا - عباس اوّل کی تخت نشینی تک رفاعه اس عهدے پر مامور رها - بدقسمتی سے اس حکمران نے اپنے پیشرو کا یه شاندار کام جاری نه رکھا اور مدرسهٔ السنه بند کر دیا گیا اور اس کے ناظم کو سوڈان بھیج دیا گیا تاکه خرطوم میں هائی سکول کی تنظیم کرے - یه بات اس کے لیے یک گونه تذلیل کا موجب تھی، جسے پوشیده رکھنے کی کوئی بھی کوشش نه کی گئی .

عباس کے انتقال کے بعد رفاعه مصر واپس آ گیا - سعید پاشا نے اسے مدرسهٔ حربیه کا ناظم مقرر کیا - یه تقرر مختصرالمیعاد ثابت هوا، کیونکه یه مدرسه بند هوگیا اور رفاعه بے روزگار ره گیا .

اسمٰعیل کے عهد میں ۱۸۶۳ء میں مدرسهٔ مذکور

پھر کھولا گیا اور رفاعه بک ایک بار پھر "دفتر ترجمه" کا ناظم بنا دیا گیا - ۱۸۷۰ء میں وہ پندرہ روزہ تعلیمی مجلّے روضة المدارس کا مدیر اعلٰی مقرر ہوا - ۱۸۷۳ء میں اس نے وفات پائی .

رفاعه بک انیسویں صدی عیسوی کے نہایت اہم عربی مصنفین میں سے تھا - اس کا نام مشرقِ جدید میں ادبی و علمی مساعی کی شاندار نشأة ثانیه کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے - اس میں غیر معمولی ذہانت اور تجسس کا ذوق تھا، چنانچه اس نے علوم کے تمام شعبوں، مثلًا تاریخ، جغرافیه، صرف و نحو، قانون، ادب، طب وغیرہ میں معتدبه تصنیفات اپنی یادگار چھوڑی ہیں - ان کی تفصیلات سرکیس Sarkis کی معجم المطبوعات (*Dictionnaire bibliographique*)، ص ۹۳۲ تا ۹۳۷، میں ملیں گی - ہم اس موقع پر صرف رفاعه کے ان تراجم کو نظر میں رکھ سکتے ہیں جو اس نے تلیماک Télémaque، ملطبرون Malte-Brun کی کتاب جغرافیه اور فرانسیسی ضابطۂ دیوانی کے کیے ہیں.

علمی خدمات کے ضمن میں رفاعه نے جو زبردست کام انجام دیا ہے اس پر خاطر خواہ خراج تحسین ادا کرنے کے لیے اس بات کو یاد رکھنا ضروری ہے که گزشته صدی کے آغاز میں عربی دنیا ایک نیم غنودگی کے سے عالم میں تھی اور ایک حجاب نے اسے یورپی تعلیم سے بالکل علٰحدہ کر رکھا تھا، لٰہذا الازہر کو اس بات کا موقع بڑی مشکل سے میسّر آیا که وہ اس تاریکی پر جو اس دور کو اپنی لپیٹ میں لیے ہوے تھی ایک مدھم سی روشنی ڈال سکے .

رفاعه نے اپنی تالیفات اور علمی سرگرمیوں اور ان ماہروں اور مترجموں کی منظم جماعت کی بدولت جو اس نے ملک کے لیے مہیا کر دی تھی، یورپی علوم کو مقبول عام بنانے، مغربی خیالات کے لیے مشرق کا دروازہ کھولنے، اپنے معاصرین کے دل و دماغ کو روشن کرنے، خفیه توانائیوں کو بیدار کرنے اور مستقبل کے لیے تیار کرنے میں ایک معجزے کا سا کام انجام دیا .

ہم ان مساعی کا اندازہ کرنا چاہیں تو اس طرح کر سکتے ہیں که رفاعه اور اس کے شاگردوں نے عربی اور ترکی زبانوں میں تقریبًا دو ہزار کتابوں کے ترجمے کیے ہیں .

دوسری طرف رفاعه نے قدیم ٹکسالی زبان کے تار و پود کو وسعت دی، اس میں ایک نئی جان ڈالی اور بکثرت نئے الفاظ کے ذریعے اسے مالا مال کر کے عربی فکر کو اس قابل بنایا که اس میں ترقی کی صلاحیت پیدا ہو اور وہ جدید اسلام پر اپنی روشنی پھیلا سکے .

مآخذ : (۱) شیخو : الآداب العربية فی القرن التاسع عشر، بیروت ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ء، ۲ : ۸؛ (۲) جرجی زیدان : مشاهير الشرق، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ۲ : ۲۲ ببعد؛ (۳) وہی مصنف: تاریخ آداب اللغة العربية، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۴: ۲۹۵ تا ۲۹۷؛ (۴) السندوبی: ايمان البيان، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ص ۹۰ ببعد؛ (۵) سرکیس: معجم المطبوعات (*Dictionnaire Bibliographique*)، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ص ۹۳۲ تا ۹۳۷؛ (۶) Vicomte Ph. de Tarrazi : تاريخ الصحافة العربية، بیروت ۱۹۱۳ء، ۱: ۹۳ تا ۹۶ (زیدان کے مضمون کی نقل)؛ (۷) السياسة الاسبوعية (ہفته وار)، قاہرہ ۲۸ مئی ۱۹۲۷ء، ص ۲۰ تا ۲۲، (اہم مقاله از محمد حسین)؛ (۸) گب H. A .R. Gibb : *Studies in contemporary Arabic Literature*، در *BSOS*، ۴ (۱۹۲۸ء) : ۷۴۸ ببعد؛ (۹) Carra de Vaux : *Penseure de l'Islam*، پیرس ۱۹۲۶ء، ۵: ۲۳۵ ببعد؛ (۱۰) Huart : *Literature arabi*، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۴۰۶ تا ۴۰۷؛ (۱۱) عمرالدّسوقی : فی الادب الحديث، بیروت ۱۹۶۶ء، ۱ : ۳۱ تا ۵۰ .

[MAURICE CHEMOUL]

الرِفاعِی، اَحْمَدْ بِنْ عَلِیْ اَبوالْعَبَّاس :

طریقۂ رفاعیہ کے بانی، جنھوں نے ۲۲ جمادی الاولیٰ/۲۳ ستمبر ۱۱۸۳ء [بہ تصحیح ۱۱۸۲ء] کو ام عبیدہ (ضلع واسط) میں وفات پائی ۔ بعض مستند مؤرخوں نے ان کی تاریخ ولادت محرم ۵۰۰ھ/ستمبر ۱۱۰۶ء بیان کی ہے اور بعض نے رجب ۵۱۲ھ/اکتوبر ۔ نومبر ۱۱۱۸ء اور "قریات حسن" مقام پیدائش ظاہر کیا ہے، جو ضلع بصرے کا ایک موضع ہے ۔ چونکہ یہ مقامات اس خطے میں واقع ہیں جو البطائح [رک بہ البطیحہ] کہلاتا ہے، اس لیے الرفاعی کی دوسری نسبت البطائحی بھی ہے ۔ الرفاعی کی نسبت عموماً ان کے ایک بزرگ رفاعہ سے سمجھی جاتی ہے، لیکن بعض کے نزدیک رفاعہ کسی بزرگ کے بجائے قبیلے کا نام ہے ۔ ان رفاعہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ ۳۱۷ھ میں مکے سے ہجرت کر کے اشبیلیہ چلے گئے تھے، جہاں سے احمد (الرفاعی) کے دادا ۴۵۰ھ میں بصرے چلے آئے ۔ اسی وجہ سے الرفاعی کو 'المغربی' بھی کہا جاتا ہے ۔

ابن خَلِّکان نے الرفاعی کی نسبت جو کچھ لکھا ہے، بہت تھوڑا ہے ۔ مزید حالات الذہبی کی تاریخ الاسلام (مخطوطۂ Bodleian) میں ملتے ہیں، جو محی الدین احمد بن سلیمان الحماسی کے ایک مجموعۂ مناقب سے لیے گئے ہیں ۔ الرفاعی کے یہ مناقب محی الدین نے ۶۸۰ھ میں ایک مرید کو سنائے تھے ۔ ابو الہدیٰ افندی الرافعی الخالدی الصیادی نے اپنی تالیفات تنویر الابصار (قاہرہ ۱۳۰۶ھ) اور قلادۃ الجواہر (بیروت ۱۳۰۱ھ) میں اس موضوع کے رسائل کی جو فہرست دی ہے اس میں اس مجموعۂ مناقب کا کوئی ذکر نہیں ۔ الصیادی کی کتاب قلادۃ الجواہر ایک جامع سوانح عمری ہے، جس میں تقی الدین عبدالرحمٰن بن عبدالمحسن الواسطی (م ۷۴۴ھ، جسے حاجی خلیفہ جانتا تھا) کی کتاب تریاق المحبین، قاسم بن الحاج کی کتاب اُم البراہین، عزالدین الفاروثی (م ۶۹۴ھ) کی النفحۃ المسکیہ اور دوسری کتابوں کے حوالے بکثرت درج کیے گئے ہیں ۔ الحمامی کے بیانات یعقوب بن کراز نام ایک شخص سے منقول ہیں، جو الرفاعی کے مؤذن کی حیثیت سے کام کرتا تھا ۔ ایسے مواد کو استعمال کرنے میں بڑی احتیاط درکار ہے ۔

اگرچہ بعض بیانات کے مطابق الرفاعی کی ولادت باپ کے مرنے کے بعد بیان کی جاتی ہے، تاہم اکثریت کی روایت کے مطابق اس کے باپ کی تاریخ وفات ۵۱۹ھ اور مقام وفات بغداد ہے اور اس وقت احمد (الرفاعی) کی عمر سات سال تھی ۔ اس کے بعد ان کی پرورش ان کے ماموں منصور البطائحی نے کی، جو بصرے کے نواح میں نہر دَقْلَہ پر سکونت رکھتے تھے ۔ اس منصور کو (جن کا ذکر شعرانی کی لواقح الانوار، ۱ : ۱۷۸، میں ہے) ایک مذہبی فرقے کا امام ظاہر کیا گیا ہے، جسے احمد (الرفاعی) نے (اگر اس کے پوتے کی روایت صحیح ہے، قلائد، ص ۸۸) الرفاعیہ کہا ہے ۔ غرض منصور نے اپنے بھانجے کو تعلیم کے لیے واسط میں ایک شافعی علّامہ ابوالفضل علی الواسطی اور ایک ماموں ابوبکر الواسطی کے پاس بھیج دیا ۔ الرفاعی کی تعلیم ستائیس برس کی عمر ہونے تک جاری رہی ۔ تب انھیں ابوالفضل کی طرف سے "اِجازہ" اور اپنے ماموں منصور کی طرف سے خرقہ ملا ۔ منصور نے انھیں ہدایت کی کہ وہ ام عَبیدہ میں قیام کریں، جہاں معلوم ہوتا ہے ان کی ماں کے خاندان کی جاگیر تھی اور ان کے نانا یحییٰ النَجّاری الانصاری دفن تھے ۔ اگلے سال یعنی ۵۴۰ھ میں منصور کا انتقال ہوگیا اور وہ اپنے فرقے (مَشْیَخہ) کی مشیخت سے اپنے بیٹے کو محروم کر کے اسے احمد (الرفاعی) کے لیے چھوڑ گئے ۔

بظاہر احمد الرفاعی کی سرگرمیاں اُم عَبِیْدہ اور ان نواحی دیہات تک محدود رہیں، جن کے نام جغرافیہ نویسوں کو معلوم نہیں۔ اُم عـبـیـدہ کا ذکر یاقوت نے نہیں کیا، گو مراصد الاطلاع کے ایک نسخے میں یہ نام ملتا ھے۔ ابوالہدٰی نے الرفاعی کے مریدین اور خلفا کی کثیر تعداد بیان کی ھے اور ان کے شاہانہ ٹھاٹھ اور ان عالیشان عمارات کا ذکر کیا ھے جن میں وہ اپنے مریدوں اور خلفا کی مدارات کیا کرتے تھے، لیکن متذکرہ بالا حقیقت کی بنا پر اس کا یہ بیان ناقابل اعتبار ٹھیرتا ھے۔ سبط ابن الجوزی، (مرآۃ الزمان، شکاگو ۱۹۰۷ء، ص ۲۳۶) کہتا ھے کہ ان کے شیوخ میں سے ایک کے بیان کے مطابق الرفاعی کے پاس شعبان کی ایک رات کو کوئی ایک لاکھ آدمی دیکھے گئے۔ شجرات الذھب میں مذکورۂ بالا مشاہدہ خود سبط ابن الجوزی کا بیان کیا گیا ھے، حالانکہ سبط ابن الجوزی ۵۸۱ھ میں، یعنی الرفاعی کی وفات کے تین سال بعد، پیدا ھوا تھا۔ تنویر الابصار (ص ۷، ۸) میں اس بیان کو مؤلف کے دادا اور خود مؤلف کی ذات سے منسوب کیا گیا ھے۔

الرفاعی کے متبعین الرفاعیؒ سے کوئی رسالہ منسوب نہیں کرتے، لیکن ابوالہدٰی نے حسبِ ذیل تالیفات و رسائل الرفاعی سے منسوب کیے ھیں: (۱) مجلسان، دو مواعظ جو الرفاعی نے ۵۷۷ھ (۳ رجب) اور ۵۷۸ھ میں دیے؛ (۲) دیوان القصائد؛ (۳) مجموعۃ من الادعیۃ والاوراد والاحزاب؛ (۴) مجموعۂ ملفوظات، جو بعض اوقات وعظ کی حد تک طویل ھو گئے اور بکثرت تکرار کی وجہ سے ان کا حجم بڑھ گیا۔ چونکہ مجلسان، دیوان اور ملفوظات میں الرفاعی نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل میں ھونے اور زمین پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے نائب ھونے کا اِدّعا کیا ھے، حالانکہ ان کے سوانح نگار ان کی فرومائگی پر اصرار کرتے ھیں اور ان کے لیے قطب، غوث حتّی کہ شیخ کا، لقب بھی استعمال کرنا گوارا نہیں کرتے، اس لیے ان تحریروں کی صحت شک و شبہہ سے بالا قرار نہیں دی جا سکتی۔

شجرات الذھب (۴ : ۲۶۰) میں بیان کیا گیا ھے کہ جو حیرت انگیز خوارق رفاعیوں کے ساتھ منسوب کیے گئے ھیں، مثلاً جلتے تنور پر بیٹھنا، شیر پر سوار ھونا، وغیرہ (جن کا ذکر لین Lane : *Modern Egyptians*، ۱ : ۳۰۵ میں آیا ھے)، ان سے بانیِ طریقہ واقف نہ تھے۔ ان چیزوں کا رواج مغول کے حملے کے بعد ھوا۔ خواہ کوئی صورت بھی ھو یہ خوارق الرفاعی کی ایجاد نہ تھے، اس لیے کہ اسی قسم کی باتیں چوتھی صدی ھجری میں التنوخی نے بیان کی ھیں۔ جو روایات الذھبی نے بیان کی ھیں (جنھیں السبکی نے طبقات، ۴: ۴۰، میں دہرایا ھے) وہ اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتی ھیں جو ھندوستانی عقیدۂ ھنسا سے ملتا جلتا ھے، یعنی جاندار مخلوقات، حتّٰی کہ جوں اور ٹڈی تک کو مار ڈالنے یا دکھ دینے پر راضی نہ ھونا۔ الرفاعی کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ھے کہ انھوں نے فقر اور زھد اختیار کرنے اور مضرت و گزند کے مقابلے میں مدافعت نہ کرنے یعنی عدم تشدّد کی تعلیم دی تھی۔ مرآۃ الزمان نے الرفاعی کا ایک واقعہ درج کیا ھے، جس میں بیان کیا گیا ھے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو اپنے جسم میں آگ کریدنے کی سلاخ بھونک لینے دی حالانکہ ان کے دوستوں نے اس غرض سے پانچ سو دینار ان کے لیے جمع کر دیے تھے کہ وہ اس کا زرِ مہر ادا کر کے اُسے طلاق دینے کے قابل ھو سکیں۔ اپنے ھم عصر شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ کے ساتھ الرفاعی کے تعلقات کی نسبت متناقض روایات پائی جاتی ھیں۔ بَہْجَۃ الاَسْرار میں ایسی اسناد کے ساتھ، جو

بظاهر صحیح معلوم ہوتی ہیں، الرفاعی کے دو بھتیجوں اور ایک ایسے شخص کی روایت پر جس نے الرفاعی کو ام عَبیدہ میں ۵۷۶ھ میں دیکھا تھا، یہ بیان درج کیا گیا ہے کہ جب شیخ عبدالقادرؒ نے بغداد میں اعلان کیا کہ ان کا قدم ہر ولی کی گردن پر ہے [قَدَمِی عَلٰی رِقْبَۃِ کُلِّ وَلِیٍّ] تو الرفاعی کو أم عبیدہ میں یہ کہتے ہوے سنا گیا کہ "اور میری گردن پر بھی"؛ اسی لیے بعض لوگ الرفاعی کو شیخ عبدالقادرؒ کا مرید بیان کرتے ہیں - دوسری طرف ابوالہدٰی کی مستند روایات شیخ عبدالقادرؒ کو ان لوگوں میں سے ظاہر کرتی ہیں جنھوں نے ۵۵۵ھ میں مدینۂ منوّرہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا یہ عجیب معجزہ دیکھا کہ آپ نے اپنا ہاتھ مزار مبارک سے باہر نکالا تاکہ الرفاعی اسے بوسہ دے سکیں - مزید برآن الرفاعی نے ۵۷۸ھ کے وعظ میں اپنے پیشروؤں کی جو فہرست بیان کی ہے اس میں منصور کا ذکر کیا ہے، شیخ عبدالقادرؒ کا نہیں کیا؛ اس لیے اغلب یہ ہے کہ ان دونوں نے ایک دوسرے سے بے نیاز رہ کر اپنا اپنا کام کیا ہوگا .

الرفاعی کے خاندان کی تفصیلات الفاروثی: [النفحۃ المسکینۃ] سے نقل کی گئی ہیں، جو ان کے ایک مرید عمر کا پوتا تھا۔ اس کے بیان کے مطابق الرفاعی نے پہلے منصور کی بھتیجی خدیجہ سے شادی کی - اس کے انتقال کے بعد خدیجہ کی بہن ربیعہ سے اور اس کی وفات پر نفیسہ بنت محمد بن القاسمیہ سے عقد کیا - الرفاعی کی بہت سی لڑکیاں اور تین لڑکے تھے؛ یہ سب باپ کے سامنے وفات پا گئے۔ اس سلسلے کی گدی پر ان کے بعد ان کے بھانجے علی بن عثمان بیٹھے .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں؛ [نیز دیکھیے الزرکلی: الأعلام، ۱ : ۱۶۹].

(D. S. MARGOLIOUTH)

رَفع : رک بہ رَبْک .

رَفعُ الْیَدَیْن : (=رفع یدین)، رک بہ صلٰوۃ .

رفیع الدین : مولانا شاہ محمد رفیع الدین بن شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم العمری (منسوب بہ حضرت عمر بن الخطابؓ) ۱۱۶۳ھ/۱۷۵۰ء میں دہلی کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوے جسے اٹھارھویں صدی عیسوی اور زمانۂ مابعد میں علم و تقوٰی کے اعتبار سے اسلامی ہندوستان میں بے حد شہرت حاصل رہی - اس خاندان میں ۱۸۵۷ء کے انقلاب تک متعدد ممتاز علما پیدا ہوے (دیکھیے صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء، کان پور ۱۲۸۸ھ، ص ۲۹۶ ببعد؛ *JASB*، ۱۳ : ۳۱۰) - انھوں نے حدیث اپنے والد شاہ ولی اللہؒ سے پڑھی، جو اپنے زمانے میں ہندوستان کے نہایت مشہور محدّث تھے .

۱۱۷۶ھ میں ان کے والد کی وفات کے بعد ان کی تربیت ان کے بڑے بھائی شاہ عبدالعزیز نے کی (۱۱۵۹/۱۷۴۶ء تا ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء)، جن کے پاس انھوں نے علوم متداولہ کی تکمیل کی اور حدیث، کلام اور اصول کی طرف خصوصیت سے توجہ دی - بیس سال کی عمر میں انھوں نے مفتی اور مدرس کا منصب سنبھالا اور کچھ عرصے بعد وہ اپنے بھائی اور استاد کے جانشین ہوگئے، جن کی صحت بوجۂ پیری اچھی نہ رہتی تھی اور وہ بینائی بھی کھو بیٹھے تھے - ان کا انتقال بتاریخ ۶ شوال ۱۲۳۳ھ/ ۹ اگست ۱۸۱۸ء، قمری حساب سے ستر سال کی عمر میں، ہیضے سے ہوا اور شہر دہلی کے باہر اپنے خاندانی قبرستان میں دفن ہوے .

انھوں نے کم و بیش بیس کتابیں لکھیں، جن میں سے بیشتر عربی اور فارسی میں اور چند اردو میں ہیں - خیالات کی لطافت اور اسلوب کی بلاغت میں ان کی بڑی تعریف کی جاتی ہے - ان کی چند تصانیف کے نام یہ ہیں: (۱) قرآن مجید کا اردو میں بین السطور

[تحت اللفظ] لفظی ترجمه، جس میں متن کی بڑی پابندی کی گئی ہے ۔ وہ اور ان کے بھائی شاہ عبدالقادر [رک بآن] اس باب میں پیش رو ہیں، اگرچه اس کام میں انهیں اپنے والد شاہ ولی اللہ [رک به ولی اللہ] کے فارسی ترجمهٔ قرآن مجید، موسوم به فتح الرحمٰن فی ترجمة القرآن، سے بھی بڑی مدد ملی تھی ۔ شاہ رفیع الدین کے ترجمے کی پہلی اشاعت ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸-۱۸۳۹ء میں کلکتے میں ہوئی اور دوسری ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹-۱۸۵۰ء میں ۔ اس ترجمے کی متعدد اشاعتوں میں سے بعض کے لیے (۱۸۶۶ء سے زمانۂ ما بعد تک) دیکھیے Blumhardt : *Cat. of the Hindustani Printed Books of the Libr. of the British Museum*، لنڈن ۱۸۸۹ء، ص ۲۹۰ ببعد اور اسی کتاب کا تکمله، لنڈن ۱۹۰۹ء، ص ۴۰۳ .

عربی تصانیف : (۲) تکمیل الصناعة (یا تکمیل لصناعة الاذهان)، جس میں امور ذیل سے بحث ہے: (الف) منطق؛ (ب) تحصیل (یعنی اصول، علم کلام، تعلیم و تدریس اور تصنیف و مطالعهٔ ذاتی)؛ (ج) مباحث من الأمور العامّة (بعض بعد الطبیعیاتی مسائل)؛ (د) تطبیق الآراء (یعنی مذهبی معاملات میں مختلف فیه آرا کے اسباب کی تحقیق اور ان کے جانچنے کا اصول و معیار) ۔ اس کتاب کا ایک اچھا خاصا حصّه ابجدالعلوم، ص ۱۲۷ تا ۱۳۵، ۲۳۵ تا ۲۷۰، میں نقل کیا گیا ہے؛ (۳) مقدمة العلم (دیکھیے ابجد العلوم، ص ۱۲۴)؛ (۴) [اسرار] المحبّة (ایک مقاله محبت کی ماهیت پر، جو هر شے پر محیط ہے؛ دیکھیے ابجد العلوم، ص ۲۵۴)؛ (۵) تفسیر آیة النور (قرآن مجید کی چوبیسویں سورة، آیت ۳۵ کی تفسیر)؛ (۶) العروض و القافیة (دیکھیے ابجدالعلوم ص ۹۱۵)؛ (۷) دمغ الباطل (علم الحقائق کے بعض پیچیده مسائل پر)؛ (۸) میر زاهد الهروی کی لکھی هوئی شرح رسالة التصورات و التصدیقات، تالیف قطب الدین الرازی کا حاشیه (دیکھیے براکلمان، ۲ : ۲۰۹)؛ (۹) [اثبات شق القمر] و إبطال البراهین الحکمیة علی اصول الحکماء ۔ کتب مندرجه عدد ۴ تا ۹ ابھی شائع نہیں هوئیں .

فارسی تصانیف : (۱۰) قیامت نامه یا محشر نامه (لاهور ۱۳۳۹ھ، و حیدر آباد بلا تاریخ)، قیامت کے بیان میں (دیکھیے Browne: *Supplementary Handlist*، ص ۱۸۹)۔ اردو میں اس مقبول کتاب کے دو منظوم ترجموں یعنی آثار محشر (جس سے تاریخ تصنیف ۱۲۵۰ھ نکلتی ہے) اور آثار قیامت کے لیے دیکھیے Sprenger : *Oudh Catalogue*، ص ۶۲۴؛ Blumhardt : *Catal.*، ص ۲۹۰؛ اردو کے ایک منثور ترجمهٔ قیامت نامه یا دأب الآخرة کے لیے دیکھیے Blumhardt، محل مذکور؛ (۱۱) فتاوی، دهلی ۱۳۲۲ھ؛ (۱۲) مجموعهٔ تسعه رسائل، دهلی ۱۳۱۴ھ، مذهبی اور صوفیانه مسائل پر مختصر رسالے؛ (۱۳) شرح الصدور بشرح حال الموتی و القبور، مسائل معاد سے متعلق ایک رساله (دارالعلوم دیوبند میں اس کی ایک نقل چھوٹی تقطیع کے ۲۰۰۲ صفحات پر موجود ہے ۔ اسی دارالعلوم میں اس کا اصل مخطوطه بھی محفوظ ہے؛ (۱۴) لطائف خمسه، تصوف کی ایک کتاب (۳۲ اوراق) .

[خانوادۂ شاہ ولی اللہ میں ان کا مرتبه مصنّف سے زیاده مدرس اور واعظ کی حیثیت سے مسلّم ہے ۔ تاهم کئی لحاظ سے یه اسی فکر کے شارح تھے جس کے بانی شاہ ولی اللہؒ تھے ۔ ان کا رسالة المحبة بعض نئے نکات و معارف پر مشتمل ہے اور اس میں تجزیهٔ نفس کے عناصر بھی شامل هیں] .

مآخذ : مندرجهٔ بالا حوالوں کے علاوه (۱) ملفوظات شاہ عبدالعزیز محدث دهلوی (تالیف ۱۲۳۳ھ)، میرٹھ ۱۳۱۴ھ ص ۷۹، ۸۳ ببعد؛ (۲) محمد بن یحیٰی (المعروف به محسن) الترهتی: الیانع الجنی فی اسانید الشیخ عبدالغنی، چاپ سنگی،

کشف الاستار عن رجال معانی الآثار کے حاشیے پر - یہ مدینہ منورہ میں ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء میں تالیف ہوئی)، دیوبند ۱۳۴۹ھ، ص ۵۷؛ (۳) صدیق حسن خان : ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۹۱۴، ۱۲۴ ببعد اور اس مقالے میں مذکور دوسرے مقامات؛ (۴) کریم الدین : فرائد الدھر، دہلی ۱۸۴۷ء، ص ۱۰۴؛ (۵) سید احمد خان : آثارالصنادید، دہلی ۱۲۷۰ھ، ص ۱۰۶؛ (۶) فقیر محمد جہلمی : حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۸۹۱ء، ص ۴۶۹؛ (۷) رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ، ۱۹۱۴ء، ص ۶۶ (شاہ رفیع الدین کے فرزندوں اور شاگردوں کے مطالعے کے لیے ص ۴، ۲۴، ۵۱، ۶۳، ۲۲۳ تا ۲۲۶)؛ (۸) بشیرالدین احمد : واقعات دہلی، آگرہ ۱۹۱۸ء، ۲ : ۵۸۸ ببعد؛ (۹) Garcin de Tassy : *Histoire de la litterature Hindoue et Hindoustanie*، بار دوم، پیرس ۱۸۷۰ء، ۲ : ۵۴۸ ببعد؛ (۱۰) سکسینہ : *History of Urdu Literature*، الٰہ آباد، ۱۹۲۷ء، ص۲۵۳؛ (۱۱) مجلۂ معارف اعظم گڑھ (بھارت)، نومبر ۱۹۲۸ء، ص ۳۴۴ ببعد؛ (۱۲) اوریئنٹل کالج میگزین، لاہور (اردو سہ ماہی رسالہ)، نومبر ۱۹۲۵ء، ص ۲۴ تا ۴۹ (سوانح و حالات مولانا عبدالحی لکھنوی : نزھۃ الخواطر کے غیر مطبوعہ نسخے سے مأخوذ ہیں، جس میں تصانیف کی ایک فہرست بھی دی ہے) ؛ [نزھۃ الخواطر، ۷ : ۱۸۲ تا ۱۸۶، حیدر آباد ۱۹۵۹] .

(محمد شفیع لاہوری)

* **رفیعی** : ایک عثمانی ترک شاعر اور حروفی - رفیعی کے سوانح حیات کے متعلق ہمیں اس کی اپنی تحریروں سے محض چند اشارات ملتے ہیں - عثمانی تذکرہ نویسوں اور مؤرخوں نے اس کا ذکر نہیں کیا - اس نے اپنی نسبت خود بیان کیا ہے کہ ابتدائی دور میں اس نے علم کے بہت سے شعبوں کی تحصیل کی، مگر یہ نہ جانتا تھا کہ اسے کس پر یقین کرنا چاہیے - اس نے لکھا ہے کہ کبھی اس نے سنت کی طرف رجوع کیا، کبھی فلسفے کی طرف اور کبھی اس کا رجحان مادہ پرستی کی طرف ہوگیا - وہ اکثر کسی فاضل شخص سے ملنے کے لیے طویل سفر کرتا، لیکن ہمیشہ اسے مایوسی کا سامنا ہوتا - نسیمی [رک بآن] شاعر سب سے پہلا شخص تھا جس نے اسے خدا کی عظمت اور سچائی کی تعلیم دی اور ہدایت کی کہ وہ بھی اپنی نوبت پر روم کے لوگوں کو اس صداقت کی تعلیم دے - اس مقصد کے لیے ترکی میں خطاب کرنا ضروری تھا، اس لیے اس نے اپنی کتاب بشارت نامہ لکھی، جس کی تالیف سے اسے رمضان ۸۱۱ھ کے پہلے جمعے [یکم رمضان]/ ۱۸ جنوری ۱۴۰۹ء کو فراغت ہوئی - یہ کتاب ہنوز طبع نہیں ہوئی - یہ بہت مختصر ہے اور اسی بحر میں لکھی گئی ہے جس میں عاشق پاشا کا غریب نامہ ہے - غریب نامے کی طرح یہ بھی بحر رمل میں ہے - اس میں بے قاعدہ عروض کے ساتھ چھے ارکان پائے جاتے ہیں - اس میں حروفی مشرب کی تعلیم کو ایک بے مزہ طرز پر شرح و تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے - اسما و حروف کے فضائل، مقدس عدد ۳۲، انبیا، عرش الٰہی، انسانی حلیہ، شق القمر، حروفی فرقے کے بانی فضل اللہ [رک بآن] کا ذکر، یہ تمام باتیں معمولی حروفی نقطۂ نظر سے بیان کی گئی ہیں - مآخذ کے طور پر عرش نامے جاوید نامے اور محبت نامے کا حوالہ دیا گیا ہے - ان میں سے پہلی اور تیسری کتابیں غالبًا اسی نام سے فضل اللہ کی تالیف ہیں اور دوسری ریو Rieu کے بیان کے مطابق افضل کاشی (م ۷۰۷ھ/۱۳۰۷ء) کی لکھی ہوئی ہے .

رفیعی کی ایک اور کتاب گنج نامہ ہے - یہ کتاب دیوان نسیمی طبع استانبول کے ساتھ شائع ہوئی ہے - گنج نامہ نظم کی حیثیت سے بہتر ہے اور مجموعی حیثیت سے اس کے انداز میں حروفیت سے زیادہ صوفیت نمایاں ہے - اس کتاب میں حروفی اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے انسان، فضل اللہ، و

احمد ؑ (محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم)، بہتر فرقوں، اسم اعظم اور آب حیات وغیرہ کے موضوعات پر بحث کی گئی ہے.

عثمانی حروفی شاعروں میں صرف نسیمی اور اس کا شاگرد رفیعی ہی اہم شاعر نظر آتے ہیں ۔ اگرچہ اس فرقے نے مذہبی داروگیر سے دو چار رہنے کے باوجود اپنی ہستی بہت دنوں تک برقرار رکھی اور بکتاشیہ سے بھی تعلقات قائم کیے؛ تاہم یہ دونوں شاعر اپنا کوئی دبستان پیدا نہ کر سکے ۔ میں ترکی لٹریچر کے کسی ایسے مؤرخ سے واقف نہیں ہوں جس نے رفیعی سے کوئی دلچسپی ظاہر کی ہو ۔ حال ہی میں کوپرولوزادہ محمد فؤاد نے توجہ مبذول کی ہے اور یہ وعدہ بھی کیا ہے کہ رفیعی پر خاص مطالعہ پیش کریں گے.

مآخذ: (۱) Gibb : *H.O.P*، ۱ : ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۵۱، ۳۶۹ تا ۳۸۰؛ (۲) محمد فؤاد: ترک ادبیاتندہ ایلک متصوفلر، استانبول ۱۹۱۸ء، ص ۳۶۳، ۳۸۸؛ (۳) مخطوطہ بشارت نامہ: وی‌انا، Flügel، ۲ : ۲۶۱ بعد، عدد ۱۹۶۸ (نامکمل) و ۱۹۷۰ : لنڈن، موزۂ بریطانیہ، Rieu، ص ۱۶۳ بعد؛ نیز عدد ۵۹۸۶؛ (۴) مخطوطہ گنج نامہ: وی‌انا، فلوگل ۱ : ۲۰۷، عدد ۲۲۸، ورق ۵ آر تا ۸ آر؛ دیوان نسیمی، استانبول ۱۲۶۰ھ/ ۱۸۴۴ء، ص ۹ تا ۱۳ میں شائع ہوا ۔ دونوں کتابیں براؤن کے مخطوطہ عدد الف ۳۴، ترکی میں، دیکھیے E. G. Browne : *Further Notes on the Literature of the Ḥurûfis and their connection with the Bektāshî Order of Dervishes*، در *JRAS*، ۳۹، ۱۹۰۷ء : ۵۵۶ تا ۵۵۸؛ (۵) R. A. Nicholson : *A descriptive Catalogue of the Oriental Mss. belonging to the late E.G. Browne*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۳۵، ۴۹.

(W. BJORKMAN)

* **الرَّقاشی**: رَكَ بہ اَبان بن عبدالحمید.

* **رُقْعَہ**: رَكَ بہ العرب.

* **رَقّادہ**: افریقہ میں بنی اغلب کے خانوادے کے امرا کا سکونتی شہر، جو قیروان سے تقریباً چھے میل جنوب میں آباد کیا گیا ۔ ابراہیم ثانی نے، جو اس سلسلے کا چھٹا بادشاہ ہے، ۲۶۳ھ/۸۷۶ء میں اس کی بنیاد ڈالی تھی ۔ اس سے پہلے بنی اغلب عباسیہ [رَكَ بآں] میں پائے تخت سے قریب رہتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ ابراہیم اتفاقی طور سے اس نواح میں نکل آیا تھا؛ اسی گشت میں فیصلہ کیا کہ یہاں رہنے کے لیے نیا مکان بنایا جائے ۔ امیر موصوف بےخوابی کی بیماری میں مبتلا تھا؛ اپنے معالج اسحٰق ابن سلیمان کے مشورے پر ہوا خوری کے لیے باہر نکلا ۔ ایک مقام پر ٹھیرا ہوا تھا کہ اسے گہری نیند آ گئی اور وہاں اس نے ایک محل بنوانے کا فیصلہ کیا جو رقّادہ (خواب آور) کہلایا ۔ یہ قصّہ غالباً اس نام کے مقبول عام معنی پر مبنی ہے اور اس نام کا مقام شمالی افریقہ میں اور جگہ بھی پایا جاتا ہے۔ ایک اور اتنی ہی مشتبہ توجیہ یہ ہے کہ یہ نام ورفجومہ کے قتل عام کی یاد سے منسوب ہے، جو عبادی سردار ابوالخطاب [رَكَ بآں] نے ۱۴۱ھ/ ۷۵۸ء میں کیا اور وہاں بہت سے بقتولین پڑے رہ گئے تھے.

اسی سال جب عمارت کا کام شروع ہوا ابراہیم نے رقادہ کے قصر الفتح میں سکونت اختیار کی ۔ یہ اپنی زندگی بھر وہیں رہا اور اس کے جانشین بھی اسی میں رہا کیے ۔ اس سے صرف وہ زمانہ مستثنی ہے جس میں یہ امیر تونس میں مقیم رہے ۔ جس طرح پہلے عباسیہ تھا اسی طرح رقّادہ بھی ایک باقاعدہ شہر بن گیا ۔ قصر الفتح (یا قصر ابی‌الفتح) کے علاوہ اس میں چند قصر اور بھی تھے : قصر البحر، قصر الصحن، قصر المختار اور

قصر بغداد؛ ایک جامع مسجد، حمام، کاروان سرائے اور بازار (سوق) تھے - البکری کا بیان ہے کہ اس شہر کا محیط ۲۴۰۰۰ ذرع Cubits (چھے میل سے زائد) تھا - النُّوَیری نے کچھ کم ظاہر کیا ہے (یعنی ۱۴۰۰۰ ذرع یا تقریباً چار میل) - اینٹ اور مٹی کی ایک دیوار اس وسیع رقبے کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھی - اس دیوار کی تجدید آخری اغلبی امیر نے اس خیال سے کی تھی کہ مدافعت کی آخری کوشش کی جا سکے - البکری نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس احاطے کا بیشتر حصہ باغات سے معمور تھا - زمین زرخیز تھی اور ہوا معتدل - امیر اور ان کے متوسلین رقّادہ میں نقل و حرکت کی آزادی سے بہرہ‌مند تھے جو قیروان میں بدنامی کا سبب ہوتی - نبیذ [رَکَ بآں] کی فروخت پر کوئی قدغن نہ تھی۔

یہ رقّادہ ہی کا مقام تھا جہاں سے زیادت اللہ ثالث، آخری اغلبی بادشاہ، شیعیون کے آنے پر بھاگ کھڑا ہوا اور فتحمند ابو عبداللہ [رَکَ بآں] قصر الصحن میں آ ڈٹا - اس کا آقا مہدی عبید اللہ ۳۰۸ھ/ ۹۲۰ء تک رقادہ میں رہا پھر المہدیہ میں منتقل ہو گیا - فرمانروا ہی چھوڑ کر چل دیا تو اس کے بعد رقّادہ ویران ہو گیا - ۳۴۲ھ/ ۹۵۳ء میں خلیفہ المُعِز نے حکم دیا کہ رقّادہ کی عمارات میں سے جو کچھ بچ رہی ہوں انھیں زمین کے برابر کر کے اس پر ہل چلوا دیا جائے - صرف باغات چھوڑ دیے گئے۔

بنی اغلب کی عمارات کے چند آثار اب بھی پائے جاتے ہیں - ایک بڑا مستطیل تالاب جس کی دیواریں چوڑے آثار کی بنی ہوئی ہیں اور پشتوں سے انھیں مضبوط کیا گیا ہے شاید وہ جھیل (=بحر) قرار دیا جا سکتا ہے جس سے ایک قصر موسوم تھا - اس کے وسط میں ایک چار منزلہ قصر (Pavilion) بنا ہوا تھا، مگر اب اس کا کوئی نشان باقی نہیں رہا - البتہ تالاب کے مغربی جانب ایک عمارت کے کھنڈر نظر آتے ہیں، جس کا عکس پانی کے بڑے آئینے میں ضرور پڑتا ہو گا - تین کمروں کے فرش پر پچی‌کاری کی ہوئی ہے، اس لیے یہ کمرے اب بھی ایک امتیازی حیثیت رکھتے ہیں - تزئین کے اصول اور طرز، جو تیسری صدی ہجری کی ان اسلامی عمارات میں پائے جاتے ہیں، وہ اس ملک کے مسیحی فن سے ان کا بہت قریبی رشتہ ظاہر کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ البربر، مترجمهٔ دیسلان، ۱ : ۳۲۴ [۳۲۵]، ۳۳۱؛ (۲) البکری: وصف افریقیة الشمالیة، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۷، مترجمهٔ دیسلان، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۶۲ ببعد؛ (۳) ابن عذاری : البیان المُغرِب، طبع ڈوزی Dozy، ۱ : ۱۱۰، ۱۳۳ تا ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۵۷؛ مترجمهٔ Fagnan، ۱ : ۱۵۲، ۲۰۲، ۲۰۵ تا ۲۰۶، ۲۱۸ تا ۲۱۹؛ (۴) ابن الآبّار: الحُلّة السِیَراء، طبع Müller، ص ۲۶۱؛ (۵) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۷ : ۲۱۵، ۲۲۲؛ ۸ : ۳۳؛ مترجمهٔ Fagnan (*Annales du Maghreb et de l' Espagne*)، ص ۲۰۳تا۲۰۰، ۲۹۷؛ (۶) کتاب الاستبصار، مترجمهٔ Fagnan، ص ۱۱، ۱۲؛ (۷) Fournel : *Les Berbers*، ۱ : ۵۲۶؛ (۸) Vonderheyden : *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benou l Arlab*، ص ۱۹۳، بمواضع کثیرہ؛ (۹) G. Marçais : *Manuel d' art musulman*، ۱ : ۳۲ تا ۴۴ و ۵۲؛ (۱۰) *Enquête sur les installations hydrauliques en Tunisie*، ۱۹۰۰ء، (روئداد از Capt Flick)، ۱ : ۲۶۸ تا ۲۶۹.

(GEORGES MARÇAIS)

الرَّقّه : دریاے فرات کے بائیں ساحل پر الجزیرہ میں دیار مُضَر کا صدر مقام؛ اس جگہ سے جہاں نہر بَلیخ (Βασίλειος, Βίληχα, Βαλισσος) فرات میں آ کر

ملی ہے، ذرا پہلے واقع ہے۔

زمانۂ قدیم میں یہ شہر کلّلینکوس Kallinikos. کہلاتا تھا۔ نقفوریون Nikephorion کا محل وقوع اسی منطقے میں قرار دیا جائے گا (Strabo، ۱۶ : ۷۴۷؛ Isidoros of Charax، در Min. Gegr. Graeci، طبع Müller، ص ۲۴۷؛ Dio Cass. ۴۰ : ۱۳؛ Pliny : Nat. Hist. ۵ : ۸۶؛ ۶ : ۱۱۹؛ Ptolemy : Geogr. ۵ : ۱۷؛ Stephen Byz.)؛ لیکن عام طور پر اسے اور کلّلینکوس کو جو ایک ھی شہر قرار دیتے ھیں یہ یقیناً غلط ہے؛ ممکن ہے کہ یہ صورت دو متصل واقع ہونے والے شہروں کی وجہ سے ہو جیسا کہ قرون وسطی میں الرّقة السودا اور الرّقة البیضا کے باب میں پیش آئی۔ Appian (Syr.، ص ۵۷) کے بیان کے مطابق نقفوریون کی بنا سلوقس اوّل نیقاتور Seleucus I Nikator کی ڈالی ہوئی تھی۔ آگے چل کر یہ اسکندر اعظم سے منسوب کیا جاتا رہا (Pliny : Nat. hist. ۸۶ : ۱۱۹؛ Isid. Char. ۱ : ۱۰۰)، جو شاید ھی یہاں آسکا ہوگا اور یہ بھی مشکل سے قرین قیاس ہے کہ گوگمیلا Gaugamela کی لڑائی سے اتنی کم مدت پہلے شہروں کی بنیاد اتنی جلد ڈالی گئی ہو (قب Pauly-Wissowa : R. E.، ج ۵، A : عمود ۱۲۶۳ بذیل مادّہ Thapsakos).

شہر کلّلینکوس کا نام سلوقس دوم کلّلینکوس کا مرہون احسان ہے، جس نے ۲۴۳ یا ۲۴۲ ق م میں اسی شہر کی بنا ڈالی، [... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائلن بذیل مادّہ].

مآخذ: (۱) الاصطخری، درمکتبة الجغرافیة العربیة، ۱ : ۷۵؛ (۲) ابن حوقل، درمکتبة الجغرافیة العربیة، ۲ : ۱۵۳؛ (۳) المقدسی، درمکتبة الجغرافیة العربیة، ۳ : ۲۰، ۱۴۱، ۱۴۵؛ (۴) الخوارزمی: کتاب صورة الارض، طبع v. Mžik، در Bibl. arab. Histor. u. Geogr.، ۳، لائپزگ ۱۹۲۶ء: ۲۰ (عدد ۲۸۳)؛ (۵) سُهراب: کتاب عجائب الاقالیم، طبع v. Mžik، وهی کتاب، ۵، ۱۹۳۰ء : ۲۵ (عدد ۱۸۸)؛ (۶) البتّانی: الزیج، طبع Nallino، ۲ : ۳۱؛ ۳ : ۲۳۸ (عدد ۱۰۰)؛ (۷) ابن خرداذبه، درمکتبة الجغرافیة العربیة، ۶ : ۷۳، ۱۷۵؛ (۸) یاقوت: مُعجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۳۱؛ ۲ : ۷۴۳ بعد، ۸۰۲؛ ۳ : ۸۸۹، ۹۹۳؛ (۹) الادریسی، طبع Gildemeister، در ZDPV، ۸ : ۲۵، ترجمه، ۲ : ۱۳۶، ۱۵۵؛ (۱۰) ابن جُبیر، طبع Wright، ص ۲۵۰؛ (۱۱) ابن الشِحنه، طبع بیروت، بمدد اشاریه، ص ۲۸۸؛ (۱۲) Ritter : Erdkunde، ۱۰ : ۱۱۲۵ بعد؛ (۱۳) J. Otter : Voyage en Turquie et en Perse، ۱ : ۱۱۰، حاشیه ۱؛ (۱۴) E. Sachau : Reise in Syrien und Mesopotamien، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۲۴۱ تا ۲۴۹؛ (۱۵) G. Le Strange : Palestine under the Moslems، ص ۵۱۸؛ (۱۶) وهی مصنف : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۱۰۱ بعد؛ (۱۷) H. Rassam : Asshur and the Land of Nimrod، نیویارک ۱۸۹۷ء، ص ۳۲۰ بعد؛ (۱۸) J. H. Peters : Nippur، ج ۱، نیویارک ۱۸۹۷ء، ص ۱۰۶؛ (۱۹) M. Hartmann، در ZDPV، ۲۳، ۱۹۰۰ء : ۳۹ تا ۴۱؛ (۲۰) V. Chapot : La Frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۸۸ تا ۲۹۰؛ (۲۱) H. Viollet : Description du palais de al-Moutasim، در Mém. prés. par div. savants، ۱۲، ۲، ۱۹۰۹ء : ۲ تا ۵، بشمول لوحه ۱ بعد؛ (۲۲) G. L. Bell : Amurath to Amurath، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۵ بعد، بشمول شکل ۳۳ تا ۳۴؛ (۲۳) E. Reitemeyer : Die Städtegründungen der Araber، (تحقیقی مقاله Heidelberg)، میونخ ۱۹۱۲ء، ص ۸۴ بعد (رافقه)؛ (۲۴) F. Sarre و E. Herzfeld : Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet،

برلن ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰ء، ۱ : ۳ تا ٦ (van Berchem) ص ۱۵٦ تا ۱٦۱، ۲ : ۳۴۹ تا ۳٦۳، شکل ۳۱۸ تا ۳۳۳، ج ۳، لوحه ٦۳ تا ۷۰، ۱۱٦ تا ۱۲۰، ۴ : ۲۰ تا ۲۵ (*Keramik Die Kunst von Raqqah* : Sarre) مع شکل ۳۸۵، ۳۹۸ ببعد، و الواح ۱۴۰، ۱۴۲؛ (*Kleinfunde*) (۲۵) A. Musil : *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ضمیمه ۱۱ : ۳۲۵ تا ۳۳۱، و اشاریه، ص ۴۱۵؛ (۲٦) A. Poidebard : *La trace de Rome dans le désert de Syrie*، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۸۸ .

(E. Honigmann [تلخیص از اداره])

* **رَقِیم** : (رکّ به اصحاب الکہف).

⊗ **رُقَیّہؓ** : بنت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ۔ حضرت رقیہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دوسری صاحبزادی اور تیسری اولاد تھیں ۔ ام المؤمنین حضرت خدیجۃ الکبرٰی رضی اللہ تعالٰی عنہا کے بطن مبارک سے جو صاحبزادیاں متولد ہوئیں، ان کے اسماء گرامی بالترتیب یہ ہیں : حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ، حضرت ام کلثومؓ اور حضرت فاطمہؓ (الطبری، ۱/۳ : ۱۱۲۸ و ۱/۴ : ۱۷٦۷؛ ابن ہشام، ص ۱۲۱؛ الاستیعاب، ۲ : ۷۴۹؛ زرقانی، ۱ : ۱۸٦؛ مواہب اللدنیۃ، ۳ : ۱۹۳) ۔ بعض سیرت نگاروں نے اس ترتیب سے اختلاف بھی کیا ہے، [مثلاً دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۱٦؛ نیز رکّ بہ فاطمہؓ].

حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا حضرت زینبؓ کے بعد ۳۳ عام الفیل میں، یعنی بعثت نبویؐ سے سات سال اور ہجرتِ مدینہ سے انیس سال قبل مکۂ معظمہ میں اپنی والدہ ماجدہ کے مکان میں پیدا ہوئیں، جو بیت اللہ کے قریب الحجر میں واقع تھا ۔ (اس کا ذکر اور حدود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حالات میں ملیں گے) ۔ اس وقت ان کے پدرِ بزرگوار آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا سن مبارک تینتیس سال تھا .

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر وحی نازل ہوئی تو حضرت رقیہؓ کی عمر سات سال تھی ۔ ان کی مادرِ محترمہ نے وحی کی آواز سنتے ہی لبیک کہا اور گھر کے بچوں، یعنی حضرت علیؓ، حضرت زینبؓ، حضرت رقیہؓ، حضرت ام کلثومؓ اور حضرت فاطمہؓ کو کلمہ پڑھایا ۔ یہ اسی دن کا واقعہ ہے جب حضورِ اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو اللہ تعالٰی کی طرف سے نبوت و رسالت عطا ہوئی .

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نبوت سے قبل مکّۂ معظمہ کے ممتاز تاجروں میں سے تھے ۔ ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ کا بھی اسلام سے پیشتر تمام مکے میں دولت و ثروت اور پاکیزہ نفسی کے لحاظ سے شہرہ تھا، اس لیے حضرت رقیہؓ کے لیے مناسب اور موزوں گھرانا تلاش کیا گیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے چچاؤں میں ابولہب اور حضرت عباسؓ بہت دولتمند اور معزز خیال کیے جاتے تھے ۔ حضرت عباسؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے سن میں کچھ ہی بڑے تھے؛ ان کے گھر میں اس وقت کوئی لڑکا نہیں پیدا ہوا تھا ۔ ابولہب کے دو لڑکے موجود تھے؛ ان میں سے عتبہ کے ساتھ حضرت رقیہؓ کی منگنی اور پھر نکاح ہو گیا (ابن سعد، ۸ : ۲۴) ۔ عتبہ کا ننہیالی تعلق بھی نہایت ذی عزت خاندان سے تھا ۔ ان کی ماں ام جمیل قریش کے رئیس الرؤساء حرب بن امیّہ کی بیٹی، یعنی ابوسفیانؓ کی ہمشیرہ تھی، لیکن یہ رشتہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی نبوت کے مخالفین میں یہ دونوں چچا اور چچی (ابولہب اور اس کی بیوی اُمّ جمیل) پیش پیش تھے ۔ جناب ابوطالب اور حضرت عباسؓ جس قدر آپ کے حامی تھے ابولہب کو اسی شدت کے ساتھ آپ سے مخالفت

تھی - اس کو ایذا رسانی کا موقع اس لیے زیادہ ملتا تھا کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پڑوس میں رہتا تھا (ابن ہشام، ص ۲۷۶) - جب تک دعوت اسلام مخفی طور پر دی گئی مخالفت میں شدت نہیں پیدا ہوئی - تین سال کے بعد جب اعلان دعوت کا حکم آیا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے قریش کو جمع کر کے کوہ صفا پر کھڑے ہو کر تبلیغ فرمائی - اس مجمع میں ابولہب نے مخالفت میں آواز اٹھائی - اس پر سورۂ تَبَّتْ یَدَاۤ اَبِیْ لَهَبٍ، نازل ہوئی (صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ تبّت؛ باب ۱، ۲، ۳؛ الطبری، ۱ / ۳ : ۱۱۶۹) - حافظ ابن عبد البر نے مصعب وغیرہ علماے انساب سے نقل کیا ہے کہ حضرت رقیہؓ، عتبہ بن ابی لہب کو اور ان کی بہن ام کلثومؓ عتیبہ بن ابی لہب کو بیاہی ہوئی تھیں - جب سورۃ تَبَّتْ یَدَاۤ اَبِیْ لَهَبٍ نازل ہوئی تو ان دونوں کے باپ ابولہب اور ماں ''حمالة الحطب'' (ام جمیل) نے ان سے کہا : ''تم محمدؐ کی بیٹیوں کو چھوڑ دو'' - ابولہب کے یہ الفاظ تھے : ''اگر محمدؐ کی بیٹیوں سے علٰحدگی اختیار نہیں کرتے تو تمھارے ساتھ میرا تکیے پر سر رکھنا حرام ہے (سر تکیہ پر رکھ کر ایک ساتھ لیٹنا باھمی قرب و محبت کی علامت ہے) - دونوں فرزندوں نے باپ کے حکم کی تعمیل کی اور طلاق دے دی (الاستیعاب، ۲ : ۷۴۷ تا ۷۴۸) - ابولہب کی طرف سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ایذا رسانی کی یہ بھی ایک صورت تھی۔

محمد بن اسحٰق نے طلاق کے واقعے کو سورۂ تَبَّتْ یَدَاۤ اَبِیْ لَهَبٍ کے نزول سے وابستہ نہیں کیا، بلکہ لکھا ہے کہ جب قریش سے مخالفت بڑھی تو لوگوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے تینوں دامادوں کو ورغلایا - ابوالعاصؓ نے تو طلاق دینے سے انکار کر دیا، لیکن عتبہ اور عتیبہ راضی ہو گئے - اس روایت میں عتیبہ کی بیوی کا نام بھی شک کے ساتھ رقیہ یا ام کلثومؓ لکھا ہے (ابن ہشام، ص ۴۶۵؛ الطبری، ۱ / ۳ : ۱۳۴۶) - اس سے یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ کفار نے یہ کوشش کس زمانے میں کی تھی۔

الاستیعاب اور ابن ہشام دونوں کی روایتوں میں یہ بات مشترک ہے کہ طلاق کا واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب چچا اور بھتیجے (ابولہب اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) کے درمیان کشیدگی بڑھ گئی تھی - بخاری سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے - سورۂ تَبَّتْ یَدَاۤ اَبِیْ لَهَبٍ اس مخالفت ھی کی وجہ سے نازل ہوئی تھی جو اسی جلسے میں ابولہب نے کی تھی - ظاہر ہے کہ ابولہب اسے سن کر ناراض ہوا ہوگا اور کشیدگی بڑھ گئی ہوگی، جس کے نتیجے کے طور پر طلاق کا واقعہ پیش آیا؛ لیکن الاصابہ، (۴ : ۳۲۰) میں سُعدٰی بنت کریز (حضرت عثمانؓ کی خالہ) کے حال میں جو روایت درج ہے اس سے دو عجیب باتیں معلوم ہوتی ہیں : (۱) ابولہب کے لڑکے سے شادی آغاز اسلام میں ہوئی تھی، اور (۲) طلاق بھی انھیں دنوں میں ملی اور اس کے بعد حضرت عثمانؓ سے نکاح ہو گیا - حضرت عثمانؓ کا اسلام نبوت کے آٹھ نو دن کے بعد کا واقعہ ہے؛ تو کیا صرف ایک ہفتہ کے اندر نکاح اور طلاق کے قصے پیش آ گئے؟ ان دنوں میں ابولہب کی کیا کسی سے بھی مخالفت نہ تھی؟ یہ روایت شرف المصطفٰی میں ابوسعد نیشاپوری نے لکھی ہے اور ضعیف ہے - لا محالہ یہی ماننا پڑے گا کہ صرف منگنی ہوئی تھی یا اگر شادی ہوئی تھی تو رخصتی نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے کہ حضرت رقیہؓ رخصتی کے قابل ھی نہ تھیں - بعثت نبویؐ کے وقت حضرت رقیہؓ سات

سال کی تھیں اس کے بعد وہ تین سال تک عتبہ کے نکاح میں رھیں ۔ نزول ''تبت یدا ابی لھب'' کے وقت ان کا سن دس سال کا تھا اور بظاھر یہ سن بھی شادی یا رخصتی کا نہیں ھے؛ اس لیے اگر عتبہ نے ۳ بعثت میں ان کو طلاق دی تو وہ بھی رخصتی سے پہلے ھی تھی ۔ وہ ابولھب کے بیٹے کے گھر اب تک نہیں گئی تھیں ۔ ابن الاثیر (اسد الغابہ، ۵ : ۴۵۶) نے لکھا ھے کہ صاحبزادیاں ازدواجی تعلقات سے پیشتر ھی علٰحدہ ھو گئیں ، یہ خدا کی طرف سے ان دونوں کے لیے اعزاز و اکرام اور فرزندان ابو لھب کے لیے ذلت و خواری کا سامان تھا؛ اس کے مطابق یہی صورت ھو سکتی ھے جو بیان کی گئی ھے ۔

بہر حال حضرت رقیہؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ۳ بعثت میں ھوا ۔ اس وقت ان کی عمر دس سال تھی ۔ ممکن ھے کہ نکاح کے وقت رخصتی بھی ھو گئی ھو ۔ یہ قرابت بھی بہت اونچی اور قریبی تھی ۔ حضرت عثمانؓ ددھیال کی طرف سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بھتیجے اور ننھیال کی طرف سے بھانجے تھے ۔ ان کی نانی ام حکیم بیضاء عبد المطلب کی صاحبزادی، عبداللہ اور ابوطالب کی حقیقی بہن اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سگی پھپی تھیں ۔ حضرت عثمانؓ کے والد عفان ذاتی طور پر بنو امیہ کے رئیس اور بزرگ تھے ۔ ان کی ایک صاحبزادی قریش کے امیر الامراء ابوسفیانؓ ابن حرب کے نکاح میں تھیں ۔ انھیں کے بطن سے ام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ پیدا ھوئیں ۔ ان حالات پر نظر کر کے یہ معلوم ھوتا ھے کہ یہ جدید رشتہ نہ صرف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور حضرت رقیہؓ کی خوشنودی کا باعث ھوا، بلکہ پہلے رشتے سے ھزار درجہ بہتر تھا ۔

ھجرت حبشہ : حضرت رقیہؓ کی عمر بارہ برس کی تھی کہ رجب ۵ بعثت میں ان کو اپنے شوھر نامدار کے ساتھ حبشہ کا سفر پیش آیا ۔ یہ پہلا قافلہ تھا جو حق و صداقت کی خاطر وطن اور اعزا و اقارب کو خیر باد کہہ کر جلا وطن ھوا ۔ حضرت انسؓ فرماتے ھیں : حضرت عثمانؓ ھجرت کر کے سر زمین حبشہ کی طرف گئے ۔ ان کے ساتھ ان کی بیوی رقیہؓ بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تھیں ۔ کچھ عرصے تک ان کی خیروعافیت معلوم نہ ھوئی تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پریشان ھوے ۔ مکے سے باھر نکل کر لوگوں سے حالات پوچھتے تھے ۔ ایک روز ایک عورت نے خبر دی کہ اس نے ان دونوں کو دیکھا تھا ۔ اتنا معلوم ھونے پر زبان فیض ترجمان یوں گویا ھوئی : ''خدا ان دونوں پر رحم فرمائے (یا ان کا ساتھ دے) ۔ بے شک عثمانؓ (اس امت میں) پہلے شخص ھیں جو حضرت لوط علیہ السلام کے بعد اپنی بیوی کو لے کر خدا کی راہ میں جلا وطن ھوے'' (اسد الغابہ، ۵ : ۴۵۷) ۔ ایک روایت میں حضرت لوط علیہ السلام کے ساتھ حضرت ابراھیم علیہ السلام کا نام بھی آیا ھے (الاصابہ، ۴ : ۲۹۸)، یعنی ان دونوں پیغمبروں کے بعد حضرت عثمانؓ ھی ھیں جنھیں بیوی کے ساتھ اسلام کی خاطر ھجرت کرنا پڑی۔

حضرت رقیہؓ کے قیام حبشہ کا ذکر رجال و تاریخ کی تمام کتابوں میں آیا ھے ۔ ابن ھشام (ص ۲۰۸) میں دو جگہ ان کا نام ھے ۔ ھجرت حبشہ کے عنوان میں حضرت عثمانؓ کے نام کے ساتھ ان کا نام بھی ھے ۔ اس کے بعد مہاجرین حبشہ کی جو پوری فہرست دی گئی ھے اس میں بھی پہلا نام ان کے شوھر اور ان کا ھے ۔

حضرت رقیہؓ نے حبشہ میں ۵ بعثت تا ۱۲ بعثت تقریباً آٹھ سال قیام فرمایا ۔ ۸ بعثت میں

وہ پندرہ سال کی ہو چکی تھیں - اس سال یا اس کے کچھ بعد ان کا ایک بچہ ساقط ہوا (ابن سعد، ۸ : ۲۳).

۱۰ بعثت میں ان کی عمر کا سترھواں سال تھا کہ ان کی والدۂ ماجدہ حضرت خدیجہؓ نے ماہ رمضان میں بمقام مکّہ وفات پائی - حضرت رقیہؓ کو اس حادثۂ جانکاہ کی خبر بہت دیر میں ہوئی ہوگی کیونکہ وہ بہت دور تھیں - سفر کی حالت میں ماں کا داغِ مفارقت بہت ہی روح فرسا تھا۔

تقریباً ۱۱ بعثت میں جب کہ ان کی عمر اٹھارہ سال تھی حضرت رقیہؓ کے ہاں لڑکا پیدا ہوا - اس وقت نانا (آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم) پاس نہ تھے - انھوں نے اس مبارک مولود کا نام اپنے دادا عبد اللہ بن عبد المطلب کے نام پر عبد اللہ رکھ دیا - نانا نے اپنے پیارے نواسے کو سال ڈیڑھ سال کے بعد دیکھا - حضرت عثمانؓ کی کنیت ابو عبد اللہ انھیں حضرت عبد اللہ سبط رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے نام نامی پر ہے۔

۱۲ بعثت میں جبکہ حضرت رقیہؓ انیس برس کی ہو چکی تھیں حبشہ سے واپس آئیں - کفّارِ مکّہ کے اسلام لانے کی غلط خبر حبشہ پہنچ گئی تھی جسے سن کر مہاجرین چل کھڑے ہوے، لیکن کچھ رہ بھی گئے - جو مکّۂ معظمہ آ گئے تھے انھوں نے تھوڑے عرصے بعد ۱۳ بعثت، ۱ھ میں مدینۂ منوّرہ کو ہجرت کی؛ جو رہ گئے تھے وہ کئی برس کے بعد ۷ھ میں آئے۔

ہجرت مدینہ : حضرت عثمانؓ ان مہاجرین میں تھے جو حبشہ سے مکّۂ معظمہ چلے آئے، اور پھر مدینۂ منوّرہ کی ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبیؐ، باب ۷) - وہ تنہا ہجرتِ نبوی سے پہلے مدینے آ گئے تھے اور حضرت رقیہؓ کو ان کے میکے، یعنی کاشانۂ نبویؐ میں چھوڑ دیا تھا (ابن سعد، ۸ : ۲۴) - وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ہجرت کے بعد مدینۂ منوّرہ پہنچیں - اس روایت کی تائید ابن سعد کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے - حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مدینے کی طرف ہجرت کی تو ہمیں اور اپنی صاحبزادیوں کو مکّے میں چھوڑ گئے - مدینے پہنچ کر انھوں نے ہمارے پاس (زنانی سواریوں کو لے جانے کے لیے) زیدؓ بن حارثہ کو بھیجا (ص ۴۴)، لیکن اسی روایت میں اہل بیت نبویؐ میں حضرت سودہؓ، حضرت ام کلثومؓ اور حضرت فاطمہؓ کا نام لیا ہے، حضرت رقیہؓ کا ذکر نہیں - اس کی وجہ شاید وہ غلط روایت ہے کہ وہ اور حضرت عثمانؓ ہجرت کے وقت حبشہ میں تھے - بہر حال ہمارے نزدیک حضرت رقیہؓ بھی حضرت زیدؓ کے ساتھ مدینے آئیں - ان کے صاحبزادے حضرت عبد اللہؓ بھی یہاں تشریف لائے - صرف حضرت رقیہؓ ہی وہ صاحبزادی ہیں جنھوں نے دو ہجرتوں کا شرف حاصل کیا ہے - وہ حبشہ بھی گئیں اور مدینۂ منورہ بھی تشریف لائیں۔

مدینۂ منوّرہ میں حضرت عثمانؓ نے حضرت اوسؓ بن ثابت انصاری (برادر حضرت حسّانؓ) کے مکان میں قیام فرمایا تھا (ابن ہشام، ص ۳۲۳) - یہ بنو نجار سے تھے - حضرت رقیہؓ بھی وہیں آ کر ٹھیریں - آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بھی بنو نجّار ہی میں حضرت ابو ایوّبؓ انصاری کے مکان میں قیام فرما تھے - ہجرت مدینہ کے وقت حضرت رقیہؓ کی عمر بیس سال تھی۔

کچھ فرصت اور اطمینان حاصل ہونے کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مہاجرین کے قیام کا بندوبست فرمایا - حضرت عثمانؓ کی سکونت کے لیے اپنے قریب ہی جگہ تجویز فرمائی -

حضرت ابو ایوبؓ انصاری کے کاشانۂ مبارک کے پاس جو حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مسکن بننے کا شرف حاصل کر چکا تھا، حضرت عثمانؓ کو رہنے کے لیے مکان عنایت ہوا ۔ اس طرح حضرت رقیہؓ پدرِ بزرگوار کے قریب ہی رہیں ۔ یہ مبارک مکان جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے منجھلے داماد اور دو صاحبزادیوں کا قیام رہا، بڑا تاریخی مقام ہے اور اب تک موجود ہے ۔ مسجدِ نبویؐ سے جانبِ مشرق بقیع کا جو راستہ ہے وہ دارِعثمان کے پاس سے گیا ہے ۔ یہ مکان باب جبریل کے سامنے ہے اور اس میں عموماً شیخ الحرم قیام رکھتے ہیں (البتنونی : الرحلة الحجازیة، ص ۲۴۳) .

حضرت رقیہؓ کے مفصل حالات زندگی میسر نہیں آتے ۔ جیسا کہ معلوم ہے حضرت رقیہؓ کے شوہر ایک معصوم صفت، فرشتہ خصلت، مرنجاں مرنج اور اس قدر حیادار انسان تھے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس باب میں ان کی مدح فرمائی ہے ۔ فیاض اور رئیس ہونے کی بنا پر حضرت عثمانؓ اپنے گھر میں آسائش اور آسودگی کی زندگی گزارتے تھے ۔ اسی قسم کی زندگی حضرت رقیہؓ کی بھی تھی ۔ وہ اپنے میکے کی طرح سسرال میں بھی بڑے آرام سے رہیں ۔ جس طرح حضرت خدیجہؓ نے بڑے نازونعم سے ان کو پالا تھا اسی طرح حضرت عثمانؓ نے بڑے عیش و آرام سے انہیں رکھا ۔ حضرت عثمانؓ نے ازدواجی تعلقات میں ان کا اور ان کے پدر بزرگوارؐ کا ایسا لحاظ رکھا تھا کہ گیارہ سال کے شبانہ روز ساتھ میں ناگواری کا ایک واقعہ بھی پیش نہیں آیا ۔ اس قسم کی مثالیں دنیا میں بہت کم ملتی ہیں ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اس حسنِ سلوک کی بنا پر حضرت عثمانؓ سے راضی رہے ۔

عرب میں ضرب المثل کے طور پر یہ مقولہ رائج تھا: ''أحسنُ زوجینِ رآھما انسانٌ، رقیةُ و زوجُھا عثمانُ'' (= میاں بیوی کے جوڑوں میں سب سے بہتر جوڑا، جو کسی انسان کی آنکھ نے دیکھا، وہ حضرت رقیہؓ اور ان کے شوہر حضرت عثمانؓ ہیں، شرح المواھب اللدنیة، ۳ : ۱۹۸) ۔ حسن معاشرت کی اس سے بڑھ کر کیا مثال پیش کی جا سکتی ہے؟

حضرت رقیہؓ کا سن شریف اکیس سال کا تھا ۔ ۲ ہجری اور رمضان المبارک کا مہینا تھا کہ آپ کے دانے (کھسرا) نکل آئے ۔ یہ زمانہ غزوۂ بدر کی تیاریوں کا تھا ۔ ۱۲ رمضان کو حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم صحابۂ کرامؓ کو لے کر بدر کی طرف چلے ۔ ۱۷ رمضان کو معرکہ پیش آیا (ابن سعد و الطبری) ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم گھر میں ان کی تیمارداری کے لیے ان کے شوہر حضرت عثمانؓ (البخاری، کتاب المغازی، ب ۳، ۱۹) اور حضرت اسامہؓ بن زید (الاصابہ، ۴ : ۲۹۸) کو چھوڑ گئے تھے ۔ جس دن حضرت زیدؓ ابن حارثہ فتح کی خوشخبری لے کر مدینۂ منورہ پہنچے اسی روز حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا تھا ۔ سراج نے اپنی تاریخ میں ہشام بن عروہ کے سلسلے سے نقل کیا ہے : ''حضرت عثمانؓ اور حضرت اسامہؓ ابن زید بدر کی لڑائی میں شریک نہیں ہوئے تھے ۔ جس وقت یہ لوگ حضرت رقیہؓ کو دفن کر رہے تھے، حضرت عثمانؓ نے تکبیر کی آواز سنی، فرمایا : ''اسامہؓ دیکھو کیا معاملہ ہے''؟ لوگوں نے دیکھا تو حضرت زیدؓ بن حارثہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ناقے پر سوار جنگ بدر میں فتح کا مژدہ لے کر آئے تھے (الاصابہ) ۔ صحیح بخاری میں اس واقعے کا دو جگہ اجمالی طور پر ذکر آیا ہے : کتاب المغازی، باب ۳، ۱۰ میں اصحاب بدر کی فہرست حروف تہجی کے مطابق دی گئی ہے ۔ اس میں یہ

عبارت ہے : عثمان رضؓ بن عفان کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنی صاحبزادی (کی تیمارداری) کے لیے چھوڑا تھا اور ان کا (مال غنیمت میں) حصہ لگایا ۔ اسی کتاب کے باب ۱۹ میں غزوۂ اُحد کا بیان ہے، جس میں حضرت ابن عمر رضؓ کا یہ قول نقل کیا ہے : عثمان کا بدر میں موجود نہ ہونا اس لیے تھا کہ ان کی زوجیت میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی صاحبزادی تھیں اور وہ علیل تھیں، چنانچہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے عثمان رضؓ سے فرمایا : تمھیں اس شخص کے برابر ثواب اور حصہ ملے گا جو بدر میں شریک ہوگا (تم تیمار داری میں رہو) ۔ یہی روایت صحیح بخاری میں ایک اور جگہ بھی ہے (کتاب فضائل اصحاب النبی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم، باب ۷، مناقب عثمان رضؓ) ۔ الاصابۃ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رقیہ رضؓ کی وفات حضرت زید رضؓ کی آمد سے پہلے ہوئی تھی، چنانچہ جب وہ مدینے پہنچے تو حضرت رقیہ رضؓ کی تدفین عمل میں آ رہی تھی۔

حضرت رقیہ رضؓ کی علالت کا زمانہ تقریباً بیس دن ہے ۔ وفات کی تاریخ بالتصریح مذکور نہیں، اس لیے ہم متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ غزوہ، جس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تشریف لے گئے تھے، بدر میں ہوا ۔ یہ مقام مدینۂ منورہ سے تقریباً اسّی میل کے فاصلے پر ہے (سیرۃ النبی، ۱ : ۳۱۵) ۔ ۱۲ کو چل کر ۱۷ کو وہاں پہنچے اور اسی تاریخ کو معرکہ ہوا ۔ یہ متوسط درجے کی منزل بمنزل اطمینان کی حالت میں پیادہ فوج کی چال تھی ۔ اس میں پانچ دن صرف ہوئے ۔ سواری پر ظاہر ہے کہ اس قدر وقت نہیں لگ سکتا ۔ اگر شتر سوار کے لیے اس کی نصف مدّت فرض کر لی جائے تو ۱۹ رمضان کو حضرت زید رضؓ بن حارثہ فتح کی خوشخبری لے کر مدینے پہنچے تھے اور یہی تاریخ تھی جس میں حضرت رقیہ رضؓ نے انتقال فرمایا تھا ۔ ۱۷ رمضان کو جمعے کا دن تھا (الطبری، ۱/۳ : ۸۳، ۸۴، ۱۲۸۲، ۱۳۱۸)؛ لہٰذا حضرت رقیہ رضؓ کی وفات کا دن یکشنبہ قرار پاتا ہے ۔

حضرت رقیہ رضؓ کی تدفین کے سلسلے میں بعض روایات ایسی ملتی ہیں جن میں ظاہر کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ان کی قبر پر موجود تھے اور حضرت فاطمہ رضؓ پاس بیٹھی ہوئی رو رہی تھیں؛ لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہوا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ان کی وفات کے زمانے میں مدینۂ منورہ میں موجود ہی نہ تھے بلکہ چند روز کے بعد تشریف لائے؛ اس لیے ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بدر سے واپسی پر بیٹی کی قبر پر تشریف لے گئے ہوں۔

مذکورہ روایات سے ایک میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا ایک جملہ ابن سعد (۸ : ۲۴) نے یہ نقل کیا ہے : ''عثمان رضؓ بن مظعون پہلے گئے، اب تم بھی ان کے پاس چلی جاؤ'' ۔ حضرت عثمان رضؓ بن مظعون بدری صحابی ہیں، جنھوں نے بدر سے آ کر وفات پائی ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ان کی تجہیز و تکفین میں شریک تھے ۔ چونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم رمضان کے آخر / شوال کے آغاز میں بدر سے واپس تشریف لائے تھے (ابن ہشام، ص ۵۳۹)، اس لیے حضرت عثمان رضؓ بن مظعون کی وفات اس تاریخ کے بعد کا واقعہ ہوگا اور چونکہ حضرت رقیہ رضؓ کی وفات کی خبر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مدینے آ کر سنی ہوگی، اس لیے اس روایت کی صحت کی صرف یہ صورت ہے کہ حضرت عثمان رضؓ بن مظعون کی وفات آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی واپسی کے بعد ہوئی ہو ۔ اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ان کی تدفین کے

سلسلے میں قبرستان جا کر صاحبزادی کے مزار پر بھی گئے ہوں اور وہ جملہ ارشاد فرمایا ہو۔

اولاد : حضرت رقیہؓ اٹھارہ برس کی تھیں کہ ان کے ایک صاحبزادے پیدا ہوے۔ ان کا اسم مبارک حضرت عبداللہ تھا۔ ان کی ولادت حبشہ میں ۱۱ بعثت میں ھجرت سے دو سال پہلے ہوئی۔ اس وقت ان کی نانی (یعنی حضرت خدیجہؓ) وفات پا چکی تھیں۔ انھوں نے اپنے کسی نواسے اور نواسی کو نہیں دیکھا۔ مدینے کی ھجرت کے وقت یہ صاحبزادے دو سال کے تھے۔ تقریباً چار سال کی عمر تھی کہ انہیں داغ یتیمی دیکھنا پڑا کیونکہ آپ کی مادر مہربان حضرت رقیہؓ نے رمضان ۲ھ میں انتقال فرمایا۔ اس کے بعد تقریباً نو ماہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی آغوش تربیت میں پلے اور خالہ (حضرت ام کلثومؓ) پرورش کرتی رہیں۔ جب ربیع الآخر ۳ھ میں حضرت ام کلثومؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ہوا اور جمادی الآخرہ میں وہ رخصت ہو کر سسرال آئیں تو حضرت عبداللہؓ ان کے ساتھ پدر بزرگوار کے مکان میں آئے۔ خالہ نے، جو اب ماں بھی تھیں، پورے ایک سال تک انہیں بڑے نازونعم سے پالا۔ جمادی الاولی ۴ھ میں کہ چھے سال کا سن شریف تھا، مرغ نے آنکھ میں چونچ ماری، جس کے صدمے سے چہرۂ مبارک پر ورم آ گیا اور بیمار پڑ گئے۔ جب حالت زیادہ خراب ہوئی اور نزع کی کیفیت شروع ہو گئی تو حضرت ام کلثومؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پاس آدمی بھیجا۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم چند صحابہ کے ساتھ حضرت عثمانؓ کے گھر تشریف لائے۔ صاحبزادے آپؐ کی گود میں لٹا دیے گئے۔ اکھڑی اکھڑی سانسیں آ رہی تھیں۔ یہ روح فرسا ماجرا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے نہ دیکھا گیا اور آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے۔ ادھر شفیق نانا کی آنکھیں غم سے اشکبار تھیں، ادھر پیارا اور چہیتا نواسا آپؐ کی گود میں دم توڑ رہا تھا۔ تجہیز و تکفین کے بعد جنازہ اٹھایا گیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے نمازِ جنازہ پڑھائی۔ حضرت عثمانؓ قبر میں اترے اور اپنے لخت جگر کو سپرد خاک کیا۔ اولاد کا یہ دوسرا داغ تھا جو حضرت رقیہؓ کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو اٹھانا پڑا۔

حضرت رقیہؓ کی اولاد کے سلسلے میں المسعودی (مروج الذھب، ۴ : ۵۲) کا بیان تاریخی اعتبار سے درست نہیں۔

صحیح بخاری، کتاب المرضی، باب ۹ : عیادۃ الصبیان، میں حضرت اسامہؓ بن زیدؓ سے روایت ملتی ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ایک صاحبزادی نے آدمی بھیجا اور وہ (یعنی حضرت اسامہؓ) اور سعد ابی وقاصؓ اور اُبیؓ پاس بیٹھے تھے۔ ھم (پیغام سے یہ) سمجھے کہ 'میرے بیٹے کا آخری وقت ہے۔ آپ آئیے !' رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان کو سلام کہلایا اور فرمایا : ''جو کچھ خدا نے لیا اور دیا، سب اسی کا تھا۔ ہر چیز اس کے ہاں مقرر ہے، اس لیے ثواب سمجھ کر (بچے کو) صبر کریں۔'' صاحبزادی نے دوبارہ آدمی بھیجا اور آنے کی قسم دلائی۔ اب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اٹھ کھڑے ہوے اور ھم سب اٹھے۔ وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی گود میں بچہ لٹا دیا گیا۔ اس وقت بچے کے گھرا لگا ہوا تھا۔ آپؐ کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے۔ حضرت سعدؓ نے کہا : ''یا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم! یہ کیا ؟''۔ فرمایا : ''یہ رحمت ہے۔ اللہ جس بندے کے دل میں چاھتا ہے اسے رکھ دیتا ہے اور خدا اپنے انہیں بندوں پر رحم کرتا ہے جو رحم دل ہوتے ہیں''۔

سوال یہ ہے کہ یہ صاحبزادی اور یہ بچہ

کون تھے - راقم کے نزدیک یہ صاحبزادی ام کلثوم رض تھیں اور بچہ حضرت عبداللہ رض تھے - حضرت عبداللہ رض کی نسبت صاف طور پر مذکور ہے کہ ۴ھ میں وفات پائی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم ان کی تدفین میں شریک ہوئے، اس لیے صاف ظاہر ہے کہ البخاری میں جس واقعے کا ذکر ہے وہ حضرت عبداللہ رض ہی کا سانحۂ وفات تھا - البلاذری کی کتاب الانساب [۱ : ۴۰۱] میں ایک روایت منقول ہے، جس سے بخاری کی تائید ہوتی ہے؛ وہ یہ ہے کہ جب عبداللہ رض بن عثمان رض بن عفان رض کا، جو رقیہ رض بنت النبی صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے بطن سے تھے، انتقال ہوا تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے انہیں اپنی گود میں لٹا لیا اور آپ ؐ کی آنکھوں میں آنسو ڈبڈبا آئے؛ اس پر آپ ؐ نے فرمایا "خدا انہیں بندوں پر رحم کرتا ہے جو رحم دل ہوتے ہیں" (نیز دیکھیے فتح الباری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم یعذب المیت ببعض بکاء اھلہ و علیہ؛ شرح المواهب اللدنیة، ۳ : ۱۹۸) - البلاذری کی یہ روایت بہت صاف اور واضح ہے.

اخلاق و عادات : حضرت رقیہ رض رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نور نظر اور حضرت خدیجہ رض کی لخت جگر تھیں - انھوں نے عصمت و عفاف، زہد و تقوی، نفاست و طہارت، شرم و حیا، حمیت و غیرت اور دیگر اوصاف کریمہ اور اخلاق عالیہ ورثے میں پائے تھے - باپ کے گھر کی پاکیزہ اور مطہر فضا میں روح القدس کی آواز گونجتی تھی اور کلام الٰہی کا نغمہ سنائی دیتا تھا - اس پرکیف روحانی فضا میں حضرت رقیہ رض نے آنکھیں کھولیں اور اسی میں آخر وقت تک رہیں - تعلیم و تعلم اور روایت حدیث کا سلسلہ ان سے اس لیے نہیں قائم ہوا کہ وہ عہد رسالت ؐ ہی میں وفات پا گئیں - اس وقت درس گاہ نبوت سے بلا واسطہ اکتساب فیض کرنے والے بکثرت موجود تھے، اس لیے سلسلۂ اسناد کی ضرورت ہی نہ تھی.

[مآخذ : (۱) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل مادّہ؛ (۲) ابن سعد : طبقات (طبع زخاؤ)، ۸ : ۲۴ ببعد؛ (۲) ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۴ : ۲۹۲ ببعد؛ (۳) ابن الاثیر : اسد الغابة، ۵ : ۴۵۶؛ (۴) ابن حجر : الاصابة، ۴ : ۲۹۷؛ (۵) الذهبی : سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۷۱ ببعد؛ (۶) الدیار بکری : تأریخ الخمیس، ۱ : ۲۷۴؛ (۷) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۱۶؛ (۸) وہی مصنف : جوامع السیرة، بمدد اشاریہ؛ (۹) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۴۰۱؛ (۱۰) الطبری، ۳ : ۲۳۳۰؛ (۱۱) ابن ہشام : السیرة (طبع وستنفلٹ)، ص ۱۲۱، ۲۰۸ ببعد، ۲۴۱؛ (۱۲) الزرقانی : شرح المواهب اللدنیة، بمواضع کثیرہ).

(سعید انصاری [تلخیص از ادارہ])

رِکاب : (ع؛ ترکی لفظ : رِکیب یا رِکیپ)، فارسی اور ترکی استعمال کے اعتبار سے مسلمانوں کے درباروں میں اس سے مراد تھا خود فرمانروا، یا اس کی موجودگی یا پائے تخت (مجازًا اس کا استعمال "خدمت" کے معنوں میں ہوتا ہے، جیسے سلاجقہ کے ہاں "حَضْرَت" (یا حَضْرت) اور "خاکپاے" کے الفاظ مستعمل تھے).

ترکی (عثمانی، آلتائی، چغتائی) میں رکاب کو اُوزَنْگی (اُوزِنْگی) کہتے تھے، جس کی قدیم تر شکل اُوزَنْگُو ہے (قُدَتْغُو بیلیگ؛ بطّال، طبع قازان، ص ۹۴) - یہ لفظ ابتدائی حرف علت کے بغیر کئی غیر ملکی زبانوں میں پہنچ چکا ہے : آرامی سریانی میں زَنْگیَہ اور زَنْگَوَہ، بمعنی رکاب، زینہ یا گھوڑے پر سوار ہونے کا کوئی اور ذریعہ (Freytag، Cuche، Kazimirski، Bocthor، Bélot، Berggren؛ زنگیہ کے بارے میں ڈوزی Dozy نے اظہار اختلاف کیا ہے)؛ بلغاری میں زِنگیہ (اُزِنگیہ اور یُزِنگیہ کے ساتھ

ساتھ، جس کا اختتامی 'یہ' عربی 'یۃ' سے بالکل بے تعلق ہے) بمعنی رکاب آتا ہے - ترکی میں بھی ابتدائی حرفِ علت کے بغیر اس لفظ کے استعمال کے آثار پائے جاتے ہیں، مثلاً چغتائی میں زِنگُو: سیڑھی، سیڑھی کا ڈنڈا (Pavet de Courteille)، قب عربی لفظ سُلّم، بمعنی قدمچہ، رکاب، حجرالرکوب)، زِنگُو قُور چیسی (قدیم ترکی و فارسی میں مستعمل؛ رِکَہ بہ رکابدار) - ان مقابلوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدا میں رکاب اور حجرالرکوب (= سنگ سواری؛ ترکی: بینک طاشی؛ فارسی (حسب رواج عثمانی): سنگِ رکاب، مثلاً در تاریخ واصف [؟]، بولاق، ۱۲۳۶ھ، ۱ : ۹ ۱۷) میں بالعموم کوئی امتیاز روا نہیں رکھا جاتا تھا (ترکی: زِنگین، بمعنی باثروت اور فارسی: سنگین، بمعنی وزنی اور قیمتی، جیسی معنوی مشابہتوں اور مطابقتوں کے باوجود ''سنگ'' اور ''اُوزنگی'' میں مماثلت کو محض ایک اتفاقی امر تصور کرنا چاہیے).

استعارۃً، 'رکاب ھمایوں' (ت) یا (شاذ طور پر) 'رکابِ شاہانہ' جیسی تراکیب یا محض 'رکاب' کا لفظ عہد سلاجقہ کی فارسی میں خود سلطان کی ذات کے لیے یا میدان جنگ اور حالت سفر میں اس کے مصاحبین کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے - مثال کے طور پر کہا جاتا تھا کہ فلاں رکاب شاہی میں بلازم تھا (*Recueil . . . seldjoucides* : Houtsma، ۴ : ۳۷ و ۳ : ۱۸)، یا فلاں، چتر رکاب شاہی کا بلازم تھا (کتاب مذکور، ۴ : ۷) - جدید فارسی میں دربار سے وابستگی کے لیے 'رکاب شاہی میں ہونا' کا محاورہ استعمال کیا جاتا ہے Kazimirski : *Dialogues*، ص ۹۳، ۳۸۲ تا ۳۸۳).

ترکی زبان میں یہ تراکیب مندرجۂ ذیل صورتوں میں استعمال ہوتی تھیں:-

(۱) شاہی سواروں کا دستہ اور ان پر مشتمل شاہی جلوس؛ 'رکاب' کے دوسرے معانی سے التباس سے بچنے کے لیے سلطان محمود ثانی اور سلطان عبدالمجید کے عہد میں بالخصوص جب سلطان گھوڑے یا کشتی پر سوار ہو کر عوام میں آتا تھا تو ایسے تمام موقعوں پر 'رکاب' کے ساتھ لفظ 'بینش' بھی استعمال کیا جاتا تھا (Mouradgea d' Ohsson، ۷ : ۱۳۱، ۱۴۴؛ *Turquie* : van Gaver و Jouanin، ص ۳۷۷ حاشیہ؛ *Constantinople et le* : Andreossy *Bosphore*، ص ۳۳، ۹۴) - فرمانروا کا جلوس بھی موکب (موکبِ ھمایوں) کہلاتا تھا (Houtsma، ۳ : ۱۸؛ عثمانی اور مصری زبانوں میں ان الفاظ کے استعمال کے لیے دیکھیے: *Sommaire des* : J. Deny *Archives du Caire*، ص ۱۰۴ و ۶۴۵)؛ قب رکاب صولاغی، جس کا اطلاق ان آٹھ صولاقوں (lieutenants) پر ہوتا تھا جو موکب کبیر میں رکابِ سلطانی کے ہمراہ ہوتے تھے.

(۲) حضورِ سلطانی میں باریابی (رسم رکاب، یا محض رکاب) : خواہ جلوس کے موقع پر ہو، خواہ کہیں اور، خود وزیر اعظم بھی حضور سلطانی میں اسی وقت پیش ہو سکتا تھا جب سلطان کی طرف سے اس امر کا فرمان صادر ہوتا اور اس اجازت کو بھی 'رکاب' کہا جاتا تھا - رکاب کی دو قسمیں تھیں: عمومی اور رسمی (Mouradgea d' Ohsson، ۷ : ۱۳۳ ببعد) - ''بیرام رکاب تشریفاتی'' کی تفصیلات کے لیے دیکھیے عطا تاریخی، ۱ : ۲۳؛ قب *Dict.* : Zenker، ۱ : ۶۸۴؛ احمد راسم: تاریخ، ۴ : ۱۰۱۴.

(۳) ملازمتِ سلطانی یا محض حضور سلطانی (*Collectanea* : Sekowski، وارسا ۱۸۲۴ء، ۲ : ۲۴) : سلطان کا بنفسِ نفیس موجود ہونا ضروری نہ تھا، چنانچہ رکابِ ھمایوندہ (= سلطان کے ساتھ) کی ترکیب (حالتِ ظرفی میں) قپوقولو، یعنی دارالخلافہ

کے فوجی دستوں کے لیے (عبدالرحمٰن شرف: تاریخ، ص ۲۹۲)، یا وزیر اعظم کے لیے، جب اسے جملہ اختیارات سلطانی عطا کر دیے جاتے تھے، استعمال ہوتی تھی (*MTM*، ص ۵۲۸) - اسی طرح ''رکاب ہمایوں'' کی ترکیب (حالتِ ظرفی میں) سلطان کی خدمت میں بھیجی جانے والی عرضداشتوں (عرضِ حال) کے لیے مستعمل تھی (Meninski : *Thesaurus*؛ 'قانون سلیمان' یا نصیحت نامہ، ص ۱۰۵)- اسی بنا پر ان درخواستوں پر معروضاتِ رکابیہ کی اصطلاح کا بھی اطلاق ہوتا تھا.

اسی سلسلے میں 'رکاب ہمایوں' یا 'رکاب' کے الفاظ قائم مقام یا متبادل کے مفہوم میں آتے ہیں - جب وزیر اعظم ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہوتا تو تصور کیا جاتا تھا کہ حکومت بھی اس کے ساتھ ساتھ منتقل ہو رہی ہے، چنانچہ ایسی صورت میں سلطان کے لیے ایک قائم مقام وزیر اعظم کا تقرر عمل میں آتا، جو 'رکاب قائم مقامی' کہلاتا تھا (Bianchi : *Dict*، بار اول؛ Perry : *A view of the Levant*، لنڈن ۱۷۴۳ء، ص ۳۷) - رکابِ سلطانی کے لیے باب عالی کے دیگر عمائد کے بھی قائم مقام ہوا کرتے تھے.

'رکاب آغا لری' یا آغایانِ رکابِ ہمایوں، یا اُوزنگی آغالری: ان ناموں کا اطلاق قصر سلطانی کے بعض اہم عہدیداروں اور عمائد پر ہوتا تھا - (مختلف مآخذ کی رو سے ان کی تعداد چار سے گیارہ تک تھی)، مثلاً میرعَلَم (علم بردار)، دو میر آخُور [سوقیانہ: امرا خور یا امراحور، دیکھیے Redhouse، بذیل مادّہ میر] (شاہی اصطبل کا مہتمم)، قپوجلر کتخداسی (حاجب اعلٰی) اور مختلف مناصب پر فائز دیگر عہدیدار (قبّ لطفی پاشا: آصف نامہ، در *Türk. Bibliothek.*، ۱۲: ۱۸، ۲۱، (ترکی متن، طبع Tschudi)؛ Beauvoisins : *Notice sur la Cour du Grand Seigneur*، ۱۸۰۹ء، ص ۵۳؛ Mouradgea d'Ohsson، ۷: ۱۴؛ v. Hammer : *Staatsverf*، ۲: ۶۱ جس میں Castellan اور علی کے حوالے بھی درج ہیں؛ خصوصاً ''قانون'' اور آغایانِ رکاب کے استعمال کے لیے *MTM*، ص ۵۲۶، نیز فریدون: منشئات، ص ۱۰، ان کے القاب اور مراسم کے لیے).

ذیل میں آصف نامہ کی ایک عبارت کا ترجمہ دیا جاتا ہے، جو مقابلۃً ایک پرانا متن ہے (لطفی پاشا نے ۱۵۳۹ء میں وفات پائی): ''مالیات کے دفترداروں کو سنجاق بیگوں اور اُوزنگی آغالریوں پر تقدم (تَصَدُّر) حاصل ہے - ان کا سربراہ (باش اولان) ینی چریوں کا آغا ہوتا ہے - ان کے بعد میرعَلَم کا درجہ ہے، پھر قپوجی باشی کا، اس کے بعد میر آخور کا، پھر چقیر جی باشی، چشنی [چاشنی ؟] گیر باشی اور بولوک آغالری کا'' (اس فہرست میں ینی چری آغا سے شروع ہو کر اُوزنگی آغالری تک کے منصب دار نظر آتے ہیں).

ان مآخذ کے استناد کے پیش نظر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ اختلافات ان تبدیلیوں کا نتیجہ ہیں جو فی الحقیقت رونما ہوئی تھیں اور جن کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ محل کی روایت کی رو سے اس سلسلے میں سلطان کو کسی حد تک آزادی حاصل تھی - مزید برآں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ رکاب (حضور سلطانی میں باریابی) کا انحصار عموماً ''اِسْتِئْذان'' یعنی (سلطان کی خوشنودی اور منظوری پر تھا).

آغایان رکاب کم از کم اصولی طور پر اپنا اہم ترین فریضہ اس وقت سر انجام دیتے تھے جب سلطان اپنے گھوڑے پر سوار ہونے لگتا، میرآخور کبیر اندرونی رکاب (ایچ رِکاب) کو تھامتا، باش قپوجی آغا بیرونی رکاب (دِش رکاب) کو اور میر عَلَم لگام کو اور چاشنی گیر باشی سلطان کی بغل میں (قولتغہ گیرک) ہاتھ دے کر اسے سوار ہونے میں

مدد دیتا ۔ تمام قپوجی باشی، یعنی حاجب، چاروں طرف گھوڑے رہتے اور آخور خلیفہ سی (قلفه سی) گھوڑے کا سر پکڑے رکھتا (*MTM*، ص ۵۲۶).

مذکورۂ بالا حاجبوں کی تعداد ڈیڑھ سو تک تھی اور باش قپوجی باشی ان کا سربراہ ہوتا تھا ۔ یہ سب ملازمین رکاب تھے ۔ دیگر تفصیلات کے لیے دیکھیے Mouradgea d'Ohsson، ۷ : ۱۸ و خصوصاً *MTM*، محل مذکور ۔ صوبوں میں اہم فرمان لے کر جانا اور بصیغۂ راز خدمات سرانجام دینا، ان کے فرائض میں شامل تھا.

درباری زبان میں کبھی کبھی رکاب کے ہم قافیہ الفاظ کا بھی اس کے ساتھ اضافہ کر دیا جاتا تھا، مثلاً رکاب قمر تاب (تاریخ وصّاف، ۱ : ۱۰۵)؛ قب نیز کامیاب، گردون جناب، دولت انتساب (*Thesaurus* : Meninski).

افلاق (Wallachia) اور مولداویہ کے والی (''ویووہ'') رعایا سے جمع کردہ جزیے کے علاوہ جو رقم اپنی طرف سے سلطان کی خدمت میں ارسال کرتے تھے، وہ ''رکابیہ'' اور عیدیہ'' کہلاتی تھی (احمد راسم، ۱ : ۳۸۰، قب Saineanu : *Influenta orientala*، بخارسٹ ۱۹۰۰ء، ۱ : ۲۴۹).

مآخذ: دیکھیے متن میں مندرجہ تصنیفات .

(J. Deny)

* **رکاب دار**: یا رکیب دار، جو فارسی میں رکاب دار کا امالہ ہے (ترکی تلفظ: رکیاب دار، رکیاب دار، رکیپ تار، رکیپ تار)، اس سے مراد وہ شخص ہے جو رکاب کا نگران ہو، یا جو اپنے آقا کے سوار ہوتے وقت اس کی رکاب تھامے . . . اگر یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ معنوی اعتبار سے لفظ رکاب وسیع تر مفہوم کا حامل ہو چکا ہے [رک بہ رکاب] تو رکاب دار کے معنی ہوں گے، ایک ایسا عہدیدار، نگران یا سواری کی خدمت پر حاضر رہنے والا ملازم جو آقا کی سواری کے لیے ساز و یراق، زین، وغیرہ ہر ضروری چیز کے انتظام و انصرام کا ذمے دار ہو ۔ اس لفظ کا تلفظ حرف ثانی کے کسرے کے ساتھ (یعنی رِکیب دار یا رِکیب دار)، جو مصر میں (Spiro : Dozy، ص ۱۹۸) اور ترکیہ میں (مولداوی افلاقی تلفظ: رِکیپ تار یا رکیاپ تار، در Saineanu، ۲ : ۹۹) مروج ہے، دراصل فارسی لہجے کے بگاڑ کی ویسی ہی صورت ہے، جیسے سلحدار بجائے سلاحدار اور اعتمید بجائے اعتماد (قب برہان قاطع، ترکی ترجمہ، ص ۵۰۴) ۔ عربی میں ہمیں رکابی اور صاحب الرّکاب جیسے الفاظ ملتے ہیں (یہاں ہم لفظ رکاب دار کا استعمال بمعنی ''پیالہ بردار'' نظر انداز کرتے ہیں، جہاں رکاب دار، رکاب بمعنی پیالہ سے مشتق ہے، جو پابرکاب ہوتے وقت پینے کے لیے استعمال ہوتا تھا [؟] ۔ اگر یہ توجیہ صحیح ہے تو دونوں رکاب داروں سے ایک ہی شخصیت مراد لی جا سکتی ہے .

المقّری نے ایک شخص کا ذکر کیا ہے جو اندلس کے پہلے اموی خلیفہ (۱۳۸ھ/۷۵۶ء تا ۱۷۲ھ/۷۸۸ء) کے ہاں صاحب الرّکاب تھا ۔ (قب Analectes، ۱ : ۶۰۵، جس کا ڈوزی نے حوالہ دیا ہے) ۔ مصر میں فاطمیین کے دربار میں دو ہزار سے زیادہ 'رِکابی' یا 'صبیانُ الرّکابِ الخاصّ' تھے، جو اپنی وردی (زیّ) کی وجہ سے اس نام سے موسوم تھے ۔ ان کے فرائض وہی تھے جو القلقشندی کے زمانے کے سلاحدار یا تبردار انجام دیتے تھے ۔ (صبح الاعشٰی، ۳ : ۴۸۲).

رہا فارسی لفظ رکاب دار کا مسئلہ، تو یہ لفظ اس شکل میں سلاجقہ کے ہاں مستعمل رہا ہوگا ۔ کیونکہ قیاساً یہ بات ماننا پڑے گی کہ آل ایوب اور ممالیک کے ہاں بہت سے الفاظ کی طرح یہ لفظ بھی سلاجقہ ہی سے مستعار لیا گیا ہوگا.

خود فارسی میں ''رکاب دار'' نے اپنے ترکی

مترادف اُوزنگی (یا زِنگو) قورچی سی کی جگہ لے لی ۔ (قبّ Chardin، ۱۷۱۱ء، ۳ : ۱۱۲؛ Père Raph. du Mans : *Estat de la Perse*، ص ۴۲) ۔ برھانِ قاطع کی رو سے رکاب دار کی جگہ جِلو دار (مشتق از جلو = لگام) نے لے لی ۔ لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاھیے کہ جلودار کے ساتھ ساتھ اسی زمانے میں اُوزنگی قورچی سی کا عہدہ بھی موجود تھا اور دونوں الگ الگ تھے [فرہنگ آصفیہ کی رو سے (۱) رکابیوں میں کھانا چننے اور خوبصورتی سے لگانے والا خانساماں ۔ وہ شخص جو باورچی گری میں ید طولیٰ رکھتا ھو ۔ ایک قسم کا باورچی جو عمدہ کھانا پکاتا اور نئی نئی طرح سے ھر ایک چیز جیسے اچار مربہ، حلوا لوزیات وغیرہ تیار کرتا ھے ۔ (۲) رکاب پکڑ کر گھوڑے پر چڑھانے والا نوکر ۔ بادشاھوں کی سواری کے ساتھ کھانا لے کر چلنے والا ملازم، خاصہ بردار]۔

مصر میں ممالیک کے رکاب دار، جو رِکابی بھی کہلاتے تھے، سنجاق دار، مہمیز دار، قرہ غلام اور غلام مملوک جیسے اہلِ شمشیر (ارباب السُّیوف) کی طرح ''رِکاب خانہ'' کے ارکان ھوتے تھے ۔ رِکاب خانہ (فاطمیین کا خزانۃ السُّروج) گھوڑوں کے ساز و یراق اور عام طور سے اس تمام سامان کا ذخیرہ گاہ تھا جو گھوڑوں اور اصطبلوں کے لیے درکار ھوتا تھا ۔ اس کے سربراہ مِہتَر کہلاتے تھے ۔ (قبّ عہدِ عثمانی کے مِہتر، جن کے فرائض ان سے مختلف اور کم تر درجے کے ھوا کرتے تھے) ۔ رکاب‌دار 'امیر جاندار' کی کمان میں ھوتے تھے ۔ (قبّ عثمانی دربار کے قپوجی لر کتخداسی)؛ دیکھیے القلقشندی، ۴ : ۱۲، ۲۰؛ خلیل الظاھری، ص ۱۲۴؛ Gaudefroy-Demombynes : *Syrie*، ص liii، lix.

لفظ رکاب دار الف لیلۃ و لیلۃ میں بھی ملتا ھے . . . . ۔ شہسوار کے مفہوم میں اس کی مترادف اصطلاح صاحب الرکاب عنترہ کے رومان میں نظر آتی ھے ۔ آج کل مصر میں رِکیب‌دار یا رَکْب‌دار سے مراد ''جاکی'' jockey یا 'سائیس' لیا جاتا ھے (Spiro، Habeiche) ۔ (برھانِ قاطع [ترکی ترجمہ] کی رو سے مصر میں رکاب دار کی جگہ لفظ سَرّاج [= زین ساز] استعمال ھونے لگا، جس کا ذکر Volney اور دوسرے لوگوں نے کیا ھے)۔

ترکی میں استعمال : ترکیہ میں رکاب دار کا عہدہ براہ راست سلاجقہ سے لیا گیا، لیکن یہ لفظ ادنیٰ سائیس یا رکابی کے معنی اختیار کرنے کے بجاے (جیسا کہ مصر میں ھوا) دربار سلطانی کا ایک اھم عہدہ بن گیا اور اس کا استعمال ایک منفرد عہدیدار کے لیے مخصوص ھو گیا ۔ اوّلیں عثمانی رکاب دار کا ذکر ھمیں اورخان کے عہد (۱۳۲۶ء تا ۱۳۶۰ء) میں ملتا ھے، جو قوجہ الیاس آغا کہلاتا تھا ۔ (عطا تاریخی، ۱ : ۹۴) ۔ بہر کیف رکاب دار کے فرائض کی تعیین کہیں سلیم اول کے عہد (۱۵۱۲ تا ۱۵۲۰ء) میں ھوئی ۔ اس زمانے کی تنظیم کے مطابق رکاب دار آغا ایک خاص اوطہ لی، یعنی خاص اوطہ (نہ کہ اوطہ سی) میں سے ھوا کرتا تھا اور جس کا درجہ قصر سلطانی کے اندرونی عملے (اِیچ یا اندرون سرائیلی) کے عہدیداروں کی چھے جماعتوں میں سب سے بلند تھا ۔ یہ جماعت چالیس عہدیداروں یا خدام پر مشتمل تھی اور نظریاتی اعتبار سے خود سلطان بھی اس کا رکن تھا ۔ اس کی تشکیل سلطان سلیم نے حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے لباس مبارک (خرقۂ سعادت) کی حفاظت کی غرض سے کی تھی، جو مصر فتح کرنے کے بعد واپس لایا گیا تھا (عطا، ۱ : ۲۰۸؛ اس تنظیم کی تفصیلات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور و Mouradgead d' Ohsson، ۷ : ۳۴ ببعد) ۔ ترتیب تقدم کے اعتبار سے ان عہدیداروں میں رکاب دار کا درجہ تیسرا تھا ۔ (سلاحدار اوز چوقہ‌دار

(چغـه دار؟) سے متأخر اور دُلبند آغاسی سے متقدم) اور یہ عہدیدار اسی ترتیب سے ترقی پاتے تھے ۔ خاص اوطہ لی میں سے صرف مذکورۂ بالا چار عہدیدار ہی دستار باندھنے کے مجاز تھے ۔

عام تعریف کے مطابق، جس کا ہر جگہ اعادہ کیا جا چکا ہے، رکاب دار آغا کا اولین فریضہ سلطان کی رکاب تھامنا تھا ۔ ممکن ہے شروع شروع میں یہی صورت ہو، لیکن جو دستاویزات دستیاب ہیں ان میں سے کسی سے بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ رکاب دار عملی طور پر یہ فرض انجام دیتا تھا ۔ ہمیں آغایان رکاب کے بارے میں علم ہے کہ یہ فرض وہ انجام دیا کرتے تھے ۔ [رِکْ بہ رکاب] اور اپنے نام کے باوجود رکاب داروں کا شمار ان میں نہیں ہوتا تھا ۔ آصف نامہ کے عربی ترجمے (مطبوعۂ بیروت، ص ۹، حاشیہ ۷) اور جرمن ترجمے (.Türk Bibl، عدد ۱۲ (۱۹۱۰ء)، ص ۱۷، حاشیہ ۱) میں رکاب دار آغا اور رکاب آغا سی کو خلط ملط کر دیا گیا ہے، جس کے باعث پوری عبارت کی توضیح غلط ہوگئی ہے (صحیح ترجمے کے لیے رِکْ بہ رکاب) .

دوسری طرف سولھویں صدی کے مغربی مصنّفین سلحدار اور چوقہ دار کے بعد عملۂ محلسرا (ایچ اوغلان) کے تیسرے عہدیدار کی حیثیت سے ایک ''پیالہ بردار'' کا ذکر کرتے ہیں ۔ Theodore Spandone (Spandouyn Cantacazin) اسے شَرَب‌دار (قبّ Garzoni، ۱۵۷۳ء) اور Leunclavius کُوپ دار (یعنی کوزۂ آب اٹھانے والا) کے نام سے یاد کرتا ہے ۔ مؤخر الذکر نام Lonicer (ص ۶۹) کے ہاں بھی ملتا ہے ۔ اس آب بردار کو آگے چل کر دوسرے ناموں سے بھی موسوم کیا گیا .

(لوحہ ۱۵۸) اور عطا تاریخی میں ایک قوزبکچی (یعنی قوز دار؛ قوز غالبا عربی فارسی لفظ کوزہ سے ہے) کا ذکر ملتا ہے، جو ایک برانہ (= کپڑے کی ٹوپی) پہنے ہوے گرم پانی کا مَشْرَبَہ (= قرابہ) ایک لکڑی کے سرے پر اٹکا کر لے جاتا تھا ۔ اس عہدیدار کے لیے v. Hammer نے مَطَرَہ جی (= مشکیزہ بردار) کا نام استعمال کیا ہے ۔ (مَطَرَہ بجاے مطہرہ، بمعنی مشکیزہ) .

گرم پانی کے استعمال کی توضیح اس واقعے سے بآسانی ہو جاتی ہے کہ ۱۶۳۱ء میں ایک مصنف نے لکھا ہے کہ ''ایوان سلطانی کا تیسرا عہدیدار سلطان کے پینے کے لیے شربت اور (ہاتھ) دھونے کے لیے پانی لایا (*Voyage du Levant* : De Stochove، برسلز ۱۶۶۲ء، ص ۸۴؛ اس نے رکاب دار کے لیے Ischioptar کا لفظ لکھا ہے، جب کہ Baudier نے rechioptar تحریر کیا ہے) .

دوسری طرف ایک اور عہدیدار بھی تھا، جس کا فرض اِسْکَمْلہ برداری تھا (یعنی تپائی اٹھانا) ۔ اس پر چاندی منڈھی ہوتی تھی اور سلطان جب گھوڑے پر سوار ہوتے وقت کسی خادم کا سہارا لینا پسند نہ کرتا تو اسے استعمال کرتا تھا (*Moeurs* . . . : Castellan، ۳ : ۱۳۹؛ عطا، محل مذکور؛ d'Ohsson، لوحہ ۱۵۷) ۔ یہ شخص اسکملہ آغا سی یا اسکملہ جیلر باشی کہلاتا تھا اور اسے قدیم ترین سائیسوں (قپوجی اسکیسی) میں سے منتخب کیا جاتا تھا ۔ وہ آب بردار کی طرح رکاب (جلوس) میں دولمہ اور کچہ پہن کر اور گھوڑے پر سوار ہو کر شریک ہوتا تھا ۔ اسے Castellan نے غالباً کسی غلط فہمی کی بنا پر رکاب دار لکھا ہے ۔ اس نے مزید لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں رکاب دار کو خاص اوطہ لی سے نہیں بلکہ چاؤشوں میں سے لیا جاتا تھا (یہاں اس نے پھر قپوجی کے بجاے غلطی سے چاؤش لکھا ہے) ۔ ہمیں Saineanu (Influenta orientala، ۲ : ۱۰۴، بذیل مادہ Schemniage کی

طرح اسکملہ (یا اسکمنہ) آغاسی کو اسی نام کے ایک خاص عہدیدار کے ساتھ بھی خلط ملط نہ کرنا چاہیے جسے بغدان (مولداوہ Moldavia) اور افلاق (Wallachia) کے نوابوں (غوسپودار) کو تخت (سَکمِن) پر بٹھانے کا فرض تفویض کیا جاتا تھا۔ (قب *Mélanges Iorga*، ۱۹۳۳ء، ص ۲۰۲)۔ سلطان کے اسکملہ آغاسی کی طرح اسی نام کے عہدیدار بعض صوبوں میں بھی ہوا کرتے تھے۔ (Rousseau : *Description du pachalik de Bagdad*، پیرس ۱۸۰۹ء، ص ۲۷).

رکاب دار کے خاص فرائض میں سے ہم صرف ان کا ذکر کریں گے جن کا تعلق سلطان کی سواری کے ساز و سامان کی حفاظت اور دیکھ بھال (جیسا کہ ممالیک کے ہاں معمول تھا) اور اس کے جوتوں (پابوچ اور چِزمہ) کی خبر گیری سے تھا۔ (قانون سلیمان یا نصیحت نامہ، ص ۱۳۳).

یاد رہے کہ عطا تاریخی (۱ : ۲۰۸) کی رو سے چوقہ داروں کی طرح رکاب دار کی خدمات بھی صرف سرکاری تقریبات کے دنوں (ایام رسمیہ) میں درکار ہوتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ طریق کار مصطفٰی ثالث کے عہد (۱۷۵۷ تا ۱۷۷۴ء) میں متعلقہ افراد کی عمر کا لحاظ رکھتے ہوے اختیار کیا گیا تھا کیونکہ یہ لوگ عموماً ساٹھ برس سے متجاوز ہوتے تھے اور وہ اپنی عمر کے چالیس سال اوجاق یولو (دربار سلطانی) کی ملازمت میں بسر کر چکے ہوتے تھے۔ اسی کتاب کی رُو سے ان فرائض میں بے حد کمی کر دی گئی تھی۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے یوم ولادت (مولِد یا مولُود)، دونوں بیراموں (عیدین) اور سلطان کی جلوہ نمائی (بِینِش) کی سرکاری تقریبات (سلاملک) میں رکاب دار شاہی بجرے میں سلحدار، خاص اوطہ باشی اور دونوں چوقہداروں کے ساتھ سلطان کے بالمقابل بیٹھتا تھا).

ان تمام بیانات سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر اورخان کے زمانے میں فی الواقع کوئی رکاب دار تھا تو وہ محض اردلی ہی کی نہیں بلکہ پیالہبردار کی خدمات بھی انجام دیتا ہوگا کیونکہ فارسی میں رکاب دار کے معنی پیالہ بردار ہیں۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ رکاب دار کا عہدہ مزید اہمیت اختیار کرتا گیا، چنانچہ ان کے فرائض دو قسم کے عہدیداروں، یعنی ایک طرف تو توزبکچی اور اسی قبیل کے عہدیداروں اور دوسری طرف اسکملہ آغاسی میں منقسم ہو گئے.

چوقہ داروں کی طرح رکاب دار آغا کا مشاہرہ (علوفہ) ۳۰ اسپر (اقچہ) روزانہ تھا اور سلحدار ۴۰ اقچہ روزانہ پاتے تھے (ہزارفن، مخطوطہ A.F.T. در کتاب خانۂ ملّی پیرس، ورق ۱۸ ب)۔ چوقہ داروں کی طرح ان کی خدمت میں بھی خاص اوطہ کے دو لالہ (نفر)، ایک قرہ قولوق چی (سنتری)، پھندنے دار ٹوپی والا (زلفلی) ایک بالطہچی، دو صُوفلی، ایک ہیبہ جی اور دو یدکچی رہا کرتے تھے۔ جو رکاب دار سلحدار کا عہدہ حاصل نہ کر سکتے، انھیں سبکدوش عہدیداروں کی فہرست میں درج کر لیا جاتا اور ساٹھ ہزار سے ایک لاکھ قرش کی پنشن دے دی جاتی۔ چوقہ دار کی عدم موجودگی میں سلحدار کے فرائض رکاب دار انجام دیتا تھا۔ محل میں رکاب داروں کے سکونتی مکانات کے لیے قب عطا، ۱ : ۳۱۲، س ۲۰ .

خاص اوطہ کے چاروں بڑے عہدیداروں کو، جن میں رکاب دار بھی شامل تھا، سرکاری طور پر تو نہیں، تاہم اکثر قولتوق وزیرلری کے نام سے یاد کیا جاتا تھا، کیونکہ انھیں سلطان کو چھونے، اپنے ہاتھوں کا سہارا دینے اور سیر کے دوران میں اس کا بازو تھامنے کا شرف حاصل ہوتا تھا اور یہی

لوگ اکثر وزیر کے منصب پر فائز ہوا کرتے تھے (Hist. Emp. Ott. : Cantemir، پیرس، ۱۷۴۳ء، ۳ : ۱۱۹ تا ۱۲۱) ۔ رکاب آغالری (قب رکاب) قولتوق وزیر لری بھی ہوتے تھے.

انھیں چاروں عہدیداروں کو عرض آغالری کہا جاتا تھا کیونکہ انھیں یہ حق حاصل تھا کہ اگر کوئی درخواست ان تک پہنچے تو وہ صاحب العرائض کی طرح سلطان کے حضور میں پیش کر دیں (Rycaut، کتاب ۱، ص ۹۷ (فرانسیسی ترجمہ)؛ Castellan، ۳ : ۱۸۰) ۔ احمد راسم (۲ : ۶۳۹) کے بیان کے مطابق جلوسوں میں اسکملہ آغاسی کا یہ کام ہوتا تھا کہ مسترد شدہ درخواستیں سائلوں کو واپس کر دے.

سلطان محمود ثانی نے، رکاب داروں کا عہدہ غالبًا اسی زمانے میں موقوف کر دیا تھا جب قوزبکچی (۱۲۴۸ھ / ۱۸۳۲ - ۱۸۳۳ء میں، قب لطفی، ۴ : ۶۸) اور سلحدار (۱۲۴۶ھ، قب لطفی، ۴ : ۶۱) کے عہدے ختم کیے گئے؛ قب v. Hammer : Hist.، ۱۷ : ۱۹۱ .

مآخذ: (۱) دیکھیے متن میں مندرج کتابیں جن میں سے اہم ترین عطا تاریخی ہے؛ نیز (۲) احمد راسم: تاریخ، ۱ : ۱۸۶، ۴۷۹ و ۲ : ۵۲۶؛ (۳) Hammer : Hist.، ۷ : ۱۰، ان حوالوں کے لیے جو مقالے میں استعمال نہیں کیے گئے .

(J. Deny)

* **الرَّكْبَة**: (Alruccaba)، رک به رُكْبَة، در اِ ا، لائڈن، بار دوم.

* **رَكْعَة**: رک به صلوٰة .

* **رکن آباد**: (یا آب رکنی = آب رکن الدولہ)، یہ ایک نہر (قنات) ہے جو شیراز سے چھے میل دور ایک پہاڑ سے (جسے قُلَیعة کہتے ہیں: P. Schwarz : Iran in Mitt.later، ۲ : ۴۸) نکلتی ہے اور ایک دوسری نہر سے آملتی ہے، پھر آگے بڑ اس شاہراہ کے ایک حصے کے ساتھ ساتھ بہتی جو اصفہان سے شیراز کو آتی ہوئی شہر کے اس گورستان تک جاتی ہے، جہاں حافظ شیرازی ہے ۔ حسن فسائی کے بیان کے مطابق (فارس نامۂ نا حصۂ دوم، ص ۲۰) "شیراز کے میدان میں والا سارا پانی سوا چشمۂ جُشک کے پانی زمین دوز نہروں سے آتا ہے . . . بہترین پانی اور رُکنی نہروں کا ہے . . . " قناتِ رکن (یعنی رکن آباد) کو شیراز سے ڈیڑھ شمال مشرق کی جانب ۳۳۸ھ / ۹۴۹ - ۹۵۰ء رُکن الدولہ حسن دیلمی (قب (آل) بویہ) کھدوایا تھا ۔ اس کی ابتدا پہاڑی نالہ "اللہ اکبر" سے ہوتی ہے جو شیراز سے ایک شمال کی طرف واقع ہے اور پھر اس میدان کو مصلّٰی [رک بآں] سے موسوم ہے، سیراب کرتی ۔ چودھویں صدی عیسوی میں ابن بطّوطه اور حمد مستوفی قزوینی (نزهة القلوب، ترجمه Strange در GMS، ص ۱۱۳) نے رکن آباد کا ذکر ہے "یہ پانی زمین دوز نہروں سے آتا ہے اور میں سب سے اچھا پانی رکن آباد کا ہے" ل اس کی شہرت کا سہرا دراصل شاعروں کے سر تیرھویں صدی عیسوی میں سعدی سر زمین ش اور آب رکن آباد سے مسحور نظر آتا ہے (کلیا کلکتہ ۱۷۹۱، ورق ۲۹۹ ب، ۱ : ۴) ۔ ا صدی میں عُبید زاکانی سے یہ شعر سنتے ہیں "مصلّٰی سے آنے والی بادِ صبا اور رکن آباد موج اجنبی کے دل سے وطن کی یاد بھلا دیتی (بحوالہ ای ۔ جی ۔ براؤن، جسے اس میں سع کے خیالات کی جھلک نظر آتی ہے: sian Lit. under Tartar Dominion، ص ۲۳۸) ۔ ح نے خصوصیت سے رکن آباد کو اپنے شعروں

غیر فانی بنا دیا : ''اے ساقی، مے باقی دے کیونکہ بہشت میں کنار رکن آباد ہوگا نہ مصلّٰی کا گلگشت'' (طبع خلخالی، طہران ۱۳۰۶ھ، عدد ۳، ۵ : ۲) - ''شیراز اور رکنی کی موج اور نسیم کے شیریں جھونکے کو الزام نہ دو کیونکہ یہ کائنات کے لیے سرمایۂ فخر ہیں'' (وہی کتاب عدد ۳۰، ۵ : ۷)؛ ''مصلّٰی سے چلنے والی باد صبا اور رکن آباد کی نہر مجھے یہ جگہ کبھی چھوڑنے نہیں دے گی'' (وہی کتاب، عدد ۱۶۸، ۵ : ۹)؛ ''خدا ہمارے رکن آباد کو ہزار گنی بقا عطا کرے کیونکہ اس کا شفاف پانی خضر [رکّ بآں] جیسی طولانی زندگی بخشتا ہے'' (وہی کتاب عدد ۲۷۷، ۵ : ۲) - ایک اور شعر میں جس کے موضوع ہونے کا امکان ہے، کہتا ہے (وہی کتاب حصۂ دوم، عدد ۱۷)'': رکنی کا شکر کی طرح کا پانی ''تنگ'' (درّہ اللہ اکبر) سے نکلتا ہے - بعد کے مؤلفین کے نزدیک نہر رکن آباد، جسے ابن بطّوطہ نے ایک بہت بڑی نہر کہا ہے، بتدریج خشک ہوگئی تھی - چنانچہ سترھویں صدی عیسوی کے ممتاز سیاحوں میں یہ صرف شاردان Chardin ہے جو اس کا ذکر کرتا ہے اور جس نے ایک بڑی سی نہر کو دیکھ کر رکن آباد کے متعلق یوں اظہار خیال کیا *Ruknenabat, Veine ou filet*'' 'de sucre'' : (*Voyâges*، طبع Langlés ۸ : ۲۳۱) - اٹھارھویں صدی عیسوی کے اختتام پر فرینکلن W. Franklin نے اس چھوٹے سے چشمے کے پانی کی شیرینی اور صفائی کا ذکر کیا ہے، جس کے متعلق مقامی باشندوں کا خیال ہے کہ دوا کا اثر رکھتا ہے - انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں سکاٹ وارنگ Scott Waring لکھتا ہے کہ اس چشمے کی چوڑائی کسی جگہ چھے فٹ سے زیادہ نہیں تھی - Ker Porter کہتا ہے کہ یہ نہر بوجہ غفلت اٹ گئی ہے - کتاب کلثوم ننہ میں افسوس کا اظہار کیا گیا ہے کہ اب اس کے ارد گرد درختوں کا کوئی جھنڈ نہیں - بعد کی ایک تاریخ میں اسی قسم کے خیالات گوبینو Gobineau نے ظاہر کیے ہیں ''*Cette onde poétique ne m'apparut que sous l'aspect d'un trou bourbeux*'' - کرزن Curzon کے نزدیک وہ ایک چھوٹی سی نہر ہے جو کناروں تک بہتی ہے اور سائیکس Sykes کے الفاظ میں یہ ایک چھوٹی سی ندی ہے.

فارس نامۂ ناصری میں فارس کے ایک دوسرے رکن آباد کا ذکر موجود ہے - ''رکن آباد کے گرم پانی کا منبع ضلع بخہ فال (لارستان) کا ایک حصہ ہے؛ یہ قریہ رکن آباد کے شمال میں ایک فرسخ سے کچھ زیادہ فاصلے پر واقع ہے - یہاں کے پانی کا ذائقہ اور بو ناگوار ہے - زراعت میں بھی اس کا کوئی مصرف نہیں - اگر اس کے اندر انڈا ڈال دیا جائے تو چند منٹ کے اندر ابل جاتا ہے - لوگ اس چشمے سے کچھ فاصلے پر ہٹ کر ہی نہا سکتے ہیں (۲ : ۳۱۸ وسط اور ۲۸۸).

مآخذ: متن میں جن حوالوں کا ذکر آ چکا ہے ان کے علاوہ : (۱) ابن بطّوطہ، طبع Defrémery-Sanguinetti، پیرس ۱۸۷۳ تا ۱۸۷۹ء، ۲ : ۵۳، ۸۷؛ (۲) ابو العباس احمد بن ابی الخیر زرکوب شیرازی : (چودھویں صدی عیسوی) شیراز نامہ، تہران، ۱۳۰۵ تا ۱۳۱۰ھ، ص ۲۳ تا ۳۲ (ایک پرشکوہ اسلوب میں مدحیہ قصیدہ)؛ (۳) زین العابدین شروانی (انیسویں صدی عیسوی) : ریاض السیاحۃ، ص ۳۳۶ .u. I. اور بوستان السیاحۃ، ص ۳۲۶ وسط (مختصر ملاحظات)؛ (۴) کتاب کلثوم ننہ، مترجمۂ Thonnelier : *Le livre des dames de la Perse*، پیرس ۱۸۸۱ء، ص ۱۲۰، مترجمۂ Atkinson، *Customs and Manners of the Women of Persia*، لنڈن ۱۸۳۲ء، ص ۷۷؛ (۵) L. Dubeux :

La Perse، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۴۳؛ (۶) W. Franklin : Voyage du Bengal en Perse، مترجمۂ Langles، پیرس سال ششم، ۱ : ۱۰۷؛ (۷) Scott Waring : A tour to Sheeraz، لنڈن ۱۸۰۷ء، ص ۴۰؛ (۸) Marier : A second journey through Persia، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۶۹؛ (۹) Ouseley : Travels، لنڈن ۱۸۱۹ء، ۱ : ۳۱۸ اور ۲ : ۷؛ (۱۰) Porter : Travels، لنڈن ۱۸۲۱ء، ۱ : ۶۸۶ اور ۶۹۰؛ (۱۱) de Gobineau : Trois ans en Asie، پیرس ۱۹۲۲ء، ۱ : ۱۹۹؛ (۱۲) H. Brugsch : Reise ... nach Persien، لائپزگ ۱۸۶۲ء، ۲ : ۱۶۶؛ (۱۳) Curzon : Persia، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲ : ۹۳ و ۹۶؛ (۱۴) E. G. Browne : A year amongst the Persians، لنڈن ۱۸۹۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) P. M. Sykes : Ten Thousand miles in Persia، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۳۲۳؛ (۱۶) لسٹرینج Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۵۰ (شیراز کی آب رسانی پر)؛ (۱۷) Jackson : Persia past and present، نیویارک ۱۹۰۶ء، ص ۳۲۳ .

(H. MASSÉ)

* **رُکن الدولہ :** ابو علی الحسن بن بویہ، ان تین بھائیوں میں باعتبار سن دوسرا جنھوں نے خاندان بویہ [رکّ بہ بویہ] کی بنیاد رکھی - رکن الدولہ کی اقبال مندی کا دور اپنے بڑے بھائی علی (بعد میں عماد الدولہ [رکّ باں] کے ساتھ ساتھ ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء میں اس کے قبضۂ فارس تک قائم رہا، جس کے بعد اسے کازروں اور دوسرے اضلاع کی ولایت تفویض ہوئی لیکن تھوڑے ہی دن گزرے تھے کہ عباسی سپہ سالار یاقوت نے جس کو بےدخل کرکے خاندان بویہ نے فارس کا علاقہ فتح کیا تھا، اسے مجبور کر دیا کہ اپنے بھائی کے یہاں پناہ لے لیکن جب یاقوت نے مَرداویج الزیاری [رکّ باں] سے شکست کھائی تو آلِ بویہ کے سابق فرمانروا عماد الدولہ نے جس کے خلاف انھوں نے بغاوت کی تھی اور جس کے نزدیک یہی مناسب تھا کہ اس موقع پر مرداویج سے مصالحت کر لی جائے، رکن الدولہ کو بطور یرغمال اس کے پاس بھیج دیا - اگلے برس (۳۲۳ھ / ۹۳۵ء) جب مرداویج قتل ہو گیا تو رکن الدولہ بھاگ کر عماد الدولہ سے جا ملا، جس نے اسے کچھ فوج مہیا کی تا کہ وہ مرداویج کے بھائی اور جانشین وشمگیر سے جبال کا علاقہ چھین سکے، شروع شروع میں تو رکن الدولہ اصفہان کی فتح میں کامیاب ہو گیا، مگر ۳۲۷ھ / ۹۳۹ء میں وشمگیر سے پہلی ہی بار سامنا ہوا تو اسے اصفہان سے بھاگ کر فارس میں پناہ لینا پڑی - اگلے برس رکن الدولہ کے چھوٹے بھائی الحسین (بعد میں معزالدولہ [رکّ باں] نے جو اس اثنا میں بریدیوں [رکّ بہ البریدی] کے مقابلے میں خوزستان میں اپنے قدم جما چکا تھا، اس سے مدد مانگی - رکن الدولہ نے جس کے ماتحت اب کوئی علاقہ نہیں تھا، واسط پر قبضہ جمانے کی کوشش کی، لیکن خلیفہ الراضی [رکّ باں] اور امیر بَجْکَم [رکّ باں] نے اس کی مخالفت کی تو اسے مجبوراً وہاں سے ہٹنا پڑا - تاہم، چند ہی دنوں میں رکن الدولہ نے اصفہان پر دوبارہ قبضہ کر لیا، جس کا سبب یہ تھا کہ ماکان بن کاکوی اور نصر بن احمد سامانی [رکّ باں] کے ساتھ نزاع میں وشمگیر نے ماکان کی حمایت کی تھی، لہٰذا ۳۳۱ھ / ۹۴۳ء میں جب نصر بن احمد کا انتقال ہوا تو رکن الدولہ نے جو اس دوران میں سامانیوں کی حمایت کر رہا تھا، اس قابل ہو گیا کہ وشمگیر کو ری تک سے بھی بھگا دے، جس پر وشمگیر نے سامانی سپہ سالار ابن محتاج کی سبکدوشی پر دوبارہ عارضی طور سے قبضہ کر لیا تھا.

ری کے ساتھ رکن الدولہ نے سارے جبال پر تصرّف حاصل کر لیا اور ایک ایک سال کے دو

مختصر وقفوں کے سوا زندگی بھر اس پر قابض رہا ۔ البتہ ۳۴۴ھ/۹۵۵ - ۹۵۶ء تک رکن الدولہ کی حالت بڑی نازک رہی ۔ کیونکہ اس زمانے میں وشمگیر نہیں بلکہ سامانی بھی برابر اس قبضے کی مخالفت کرتے رہے؛ بہر حال رکن الدولہ نے مخالفین کو ایک دوسرے کے خلاف آکسانے اور سامانی شہزادوں اور ان کے عہدیداروں کے درمیان، جو اس کے مقابلے کے لیے بھیجے جاتے، پھوٹ ڈلوانے کی بنا پر رے پر اپنا قبضہ برقرار رکھا ۔ اس پر بھی (جیسا کہ اوپر اشارہ کر دیا گیا ہے) اسے اور اس کے نمائندوں کو، ۳۳۳ھ/ ۹۴۴ - ۹۴۵ء میں، اور پھر ۳۳۹ھ/ ۹۵۰ - ۹۵۱ء میں سامانی فوجوں کے ہاتھوں رے سے نکلنا پڑا ۔ آخر وہ سامانیوں کا باج گزار ہو گیا (ادائی خراج کے لیے اس کے دو اقرار نامے محفوظ ہیں) ۔ اس بنا پر رکن الدولہ نے اول ۳۴۴ھ/ ۹۵۵ - ۹۵۶ء اور آگے چل کر ۳۶۱ھ/ ۹۷۱ - ۹۷۲ء میں ان سے مصالحت کر لی ۔ البتہ وشمگیر سے رکن الدولہ کا مقابلہ برابر طول کھینچتا رہا اور ۳۵۷ھ/ ۹۶۸ء میں، جب تک وشمگیر ایک حادثے کے دوران میں مر نہیں گیا، رکن الدولہ کے خلاف سامانیوں سے برابر ساز باز کرتا رہا ۔ ان لڑائیوں میں رکن الدولہ نے کئی بار طبرستان اور گرگان پر حملہ کیا، لیکن ان صوبوں کو مستقلاً اپنی مملکت میں شامل نہ کر سکا ۔ اگرچہ ۳۳۷ھ/ ۹۴۸ - ۹۴۹ء میں، جب اس نے مرزبان بن محمد سالاری کو رے کی فتح سے باز ہی نہیں رکھا بلکہ اسے قید بھی کر لیا، وہ جنوبی آذربیجان پر قابض ہو گیا تھا، تاہم رے سے اخراج کے ساتھ اسے آذربیجان سے بھی ہاتھ دھونے پڑے (دیکھیے بیان مذکورۂ بالا) .

رکن الدولہ نے اپنا یہ لقب بھائیوں کے ساتھ ہی ۳۳۴ھ/ ۹۴۵ - ۹۴۶ء میں معز الدولہ کے داخلۂ بغداد کے وقت اختیار کیا تھا؛ پھر ۳۳۸ھ/ ۹۴۹ء میں عماد الدولہ کی وفات پر وہ رئیس خاندان اور ''امیر الامرا'' کی حیثیت سے عماد الدولہ کا جانشین ہوا (گو یہ لقب اس کے بھائی معز نے بھی اختیار کر رکھا تھا) ۔ اس کی زندگی کے آخری دو سال اندوہناک ثابت ہوئے ۔ اسے یہ سن کر بڑا صدمہ ہوا کہ اس کے اپنے بیٹے عضد الدولہ [رک باں] نے بختیار [رک باں] (معز الدولہ کا بیٹا اور حکومت عراق میں اس کا جانشین) کی درخواست اعانت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسے قید کر لیا اور پھر رکن الدولہ کے وزیر ابوالفتح ابن العمید [رک باں] کے ساتھ مل کر، جسے ایک فوج کے ساتھ بختیار کی مدد کے لیے بھیجا گیا تھا، کوشش کی کہ خود اس صوبے پر اپنا تسلّط جما لے، رکن الدولہ یہ صدمہ کبھی نہیں بھولا ۔ اگرچہ عضد الدولہ نے اس کے احکام کی تعمیل کرتے ہوئے بختیار کو رہا کر دیا اور خود فارس میں اپنے علاقے میں لوٹ آیا، تاہم وہ بمشکل ہی اس بات پر آمادہ ہوا کہ ۳۶۵ھ/ ۹۷۵ - ۹۷۶ء میں اصفہان جا کر عضد الدولہ سے ملے اور اس کی ولیعہدی کی توثیق کرے تا کہ رکن الدولہ کے بعد بغیر کسی نزاع کے وہ اس کا جانشین ہو سکے ۔ اس کے اگلے برس محرم ستمبر ۹۷۶ء میں رکن الدولہ کا رے میں انتقال ہو گیا .

رکن الدولہ کی خوش قسمتی تھی کہ اسے ابوالفضل ابن العمید ایسے قابل قدر وزیر کی خدمات حاصل ہو گئیں، جو ۳۲۹ھ/ ۹۴۱ء سے اس کی وفات تک تیس برس عہدۂ وزارت پر متمکن رہا، لیکن جیسا کہ اس وزیر کو خود شکایت تھی، (دیکھیے، مسکویہ)، رکن الدولہ میں شاہی خون کی کمی اور تہذیب و شائستگی کے فقدان نے اسے موقع نہ دیا کہ حکومت کا کاروبار مناسب طریقے سے چلا سکے ۔ اس کی حیثیت دراصل (اس کے نزدیک) ایک غارتگر سپاہی سے زیادہ نہ تھی، جو اپنے حامیوں کو صرف

داد و دہش ھی سے اپنا وفادار رکھ سکتا تھا ۔ اس میں اتنی قابلیت نہیں تھی کہ محصولاتِ سلطنت سے اس امید پر دست بردار ہو سکے کہ آگے چل کر یہ اضافے کا باعث ہوں گے ۔ دوسری طرف یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امیر مذکور کا رویہ سپاہیوں اور رعایا سے عدل و انصاف اور نرم دلی کا تھا؛ بہر حال اسے اپنی عزت نفس کا خاص طور سے پاس تھا ۔ جیسا کہ سطور بالا میں عضد الدولہ کے واقعے سے متعلق اس کا ذکر آ چکا ہے ۔

مآخذ : (۱) مسکویہ : تجارب الأمم؛ (۲) ابن الاثیر : کامل، ج ۸؛ (۳) ابن خلّکان : وفیات الاعیان، مترجمۂ دیسلان de Slane، ۱ : ۲۰۷؛ (۴) میر خواند : روضة الصفاء (در Wilken : *Mirchond's Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh*)؛ (۵) خواندامیر : حبیب السیر (در Ranking : *History of the Minor Dynasties of Persia*)؛ (٦) ابن خلدون : العبر، ج ۴ .

(HAROLD BOWEN)

* **رُکن الدین** : رَکّ بہ (۱) بیبرس اول؛ (۲) برکیاروق؛ (۳) طغرل بیگ؛ (۴) قلیچ آرسلان .

* **رُکن الدین** : سُلیمان ثانی بن قلیچ آرسلان ثانی، روم کا ایک سلجوقی فرمانروا ۔ اس کا باپ قلیچ آرسلان بن مسعود [رَکّ بآں] بوڑھا ہوا تو سلطنت اپنے متعدّد بیٹوں میں تقسیم کر دی ۔ لہٰذا انھوں نے خود مختارانہ حیثیت سے ایک دوسرے سے لڑنا جھگڑنا شروع کر دیا، یہاں تک کہ شعبان ۵۸۸ھ/ اگست ۱۱۹۲ء میں جب بوڑھے باپ کا انتقال ہوا تو ہر طرف طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا اور رکن الدین تھوڑے دنوں کے بعد کسی نہ کسی طرح پوری سلطنت پر قابض ہو گیا ۔ قطب الدین ملک شاہ نے، جسے سیواس اور آق سرای دیے گئے تھے، اپنے بھائی نور الدین محمود صاحب قیساریہ پر حملہ کیا ۔ نورالدین محمود مارا گیا اور قیساریہ [= قیصریہ] پر قطب الدین نے قبضہ کر لیا ۔ مؤخر الذکر کے انتقال پر رکن الدین جو توقت (دو قات) پر حکمران تھا، سیواس پر حملہ کر کے قابض ہو گیا ۔ پھر آق سرای اور قیساریہ پر قبضہ کر لیا ۔ کچھ مدت بعد اپنے دوسرے بھائی غیاث الدین کیخسرو پر حملہ آور ہو کر قونیہ کا محاصرہ کر لیا ۔ غیاث الدین نے سپر ڈال دی اور اپنا علاقہ بھائی کے حوالے کر دیا ۔ رمضان ۵۹۷ھ/جون۔جولائی ۱۲۰۱ء میں اس نے ملطیہ بھی، جو معزالدین قیصر شاہ بن قلیچ آرسلان کی عملداری میں تھا، فتح کر لیا ۔ پھر ارض روم کو، اور وہ اس طرح کہ جب رکن الدین کی فوج یہاں پہنچی تو اس کے والی علاء الدین بن ملک شاہ، جو صلتقی خاندان کا آخری نام لیوا تھا، مصالحت کی گفتگو شروع کر دی، جس کے ماتحت شہر رکن الدین کے حوالے کر دیا گیا اور اس نے اس کی حکومت اپنے بھائی طغرل شاہ کے سپرد کی ۔ رکن الدین کا ایک اور بھائی محی الدین، جسے تقسیم سلطنت پر انقرہ ملا تھا، بہت دنوں تک رکن الدین کی حرص ملک گیری کا مقابلہ کرتا رہا اور صرف اس وقت اطاعت قبول کی جب انگورہ کے محاصرے میں تین برس گزر گئے اور رسد کا سلسلہ بالکل منقطع ہو گیا، لیکن رکن الدین نے اس سے وعدہ کیا تھا کہ اس نقصان کی تلافی کر دی جائے گی اور وہ یہ کہ ایک دور دراز علاقے میں کسی قلعے کی حکومت اسے دی جائے، مگر جونہیں شہزادۂ مذکور شہر سے نکلا رکن الدین کے آدمیوں نے، جو اس کی گھات میں بیٹھے تھے، اسے قتل کر دیا۔ اس کے فوراً بعد خود رکن الدین بھی بیمار ہو گیا اور اس سے پہلے کہ اپنے بھائی محی الدین کے قتل کی خبر سنے، انتقال کر گیا ۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا قلیچ آرسلان ثالث [رَکّ بآں] ہوا ۔ ابن الاثیر (۱۲ : ۱۲۸) نے اس کی تاریخ وفات ٦ ذوالقعدہ ٦۰۰ھ/ ٦ جولائی

۱۲۰۴ء لکھی ھے ۔ ایک دوسرے بیان (۱۲ : ۵۹) کے مطابق انقرہ کی اطاعت اور رکن الدین کی وفات کا واقعہ ۶۰۱ھ/۱۲۰۴ - ۱۲۰۵ء سے قبل پیش نہیں آیا.

ابن الاثیر کا بیان ھے کہ رکن الدین ایک زبردست اور باھمت حکمران تھا؛ کہا جاتا ھے مذھبی معاملات میں اس کے بعض خیالات ملحدانہ (مذھب الفلاسفہ) تھے، گو رعایا کے خوف سے وہ انھیں مخفی رکھتا تھا.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل (طبع تورنبرگ ۱۲ : ۵۷ تا ۵۹، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۵ ببعد، ۱۲۸ ببعد، ۱۳۲، ۱۹۵)؛ (۲) ابوالفداء: *Annales*، (طبع Reiske)، ۴ : ۱۹۳، ۲۰۹؛ (۳) *Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux*، ۲ / ۱ : ص ۶۹ تا ۷۲، ۹۴؛ (۴) ھوتسما Houtsma : *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ۳ : ۱۵ تا ۲۵، ۴۵ تا ۶۱، ۷۲، ۴ : ۵ تا ۹، ۱۸ تا ۲۳، ۲۸.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

⊗ **رُکُوع**: لغت عرب میں خضوع و خشوع اور سپردگی یا سر جھکانے کو کہتے ھیں (مفردات القرآن، بذیل مادۂ ر ک ع، لسان العرب، بذیل مادہ؛ النہایة، بذیل مادہ) ۔ اسی طرح ھر قیام جس کے بعد رکوع اور دو سجدے آئیں، اسے رکعت کہتے ھیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۵۷۵ ببعد)؛ رکوع سے اسم فاعل کا صیغہ راکع (رکوع کرنے والا) بنتا ھے جس کے معنی ھیں باطل سے اعراض کر کے حق کی طرف مائل ھونے والا، چنانچہ زمانۂ جاھلیت کے عرب بت پرستی سے نفرت کرنے والے کو راکع کہتے تھے جو تقریباً لفظ حنیف [رک بآں] کے مترادف کے طور پر مستعمل تھا (حوالۂ سابق، تاج العروس، بذیل مادۂ ر ک ع)، امام راغب (مفردات القرآن، بذیل مادہ) نے لکھا ھے کہ رکوع کے لفظی معنی تو انحناء (کمر کو دہرا کر کے جھکنا) کے ھیں لیکن کبھی یہ تواضع اور عاجزی کے معنی میں اور نماز میں ایک خاص شکل و ھیئت میں جھکنے کے لیے استعمال ھوتا ھے ۔ زمانۂ جاھلیت کے عربوں کے ھاں رکوع کی ھیئت گدائی انقیاد و تواضع اور عجز و انکسار کی انتہا متصور ھوتی تھی - یہی وجہ ھے کہ ارکان صلٰوۃ میں سے سب سے زیادہ اھم رکوع ھی ھے حتّی کہ بعض عربوں نے قبول اسلام اور ادائے نماز کی یہ شرط ٹھیرائی کہ وہ صرف حالت قیام میں سر جھکا کر رکوع کیا کریں گے، غالباً یہی سبب ھے کہ قرآن (۲ [البقرۃ] : ۴۳) میں نماز کے حکم کے ساتھ رکوع کرنے کے لیے الگ خصوصی تاکید فرمائی گئی ھے (احکام القرآن، ۱ : ۲۰ ببعد)؛ ابن العربی نے یہ بھی لکھا ھے کہ رکوع کے معنی چونکہ انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ جھکنے کے ھیں اور ''رکوع'' کہہ کر کبھی کبھی مکمل نماز بھی مراد لی جاتی ھے، اس لیے تمام اعمال نماز میں سے سب سے زیادہ اھم یہی عمل ھے (احکام القرآن، ۱ : ۲۰ ببعد).

القرطبی (۱ : ۳۴۵) نے لکھا ھے کہ رکوع کی فرضیت و اھمیت قرآن و سنت سے صراحت نصّ کے ساتھ ثابت ھے ۔ قرآن کریم میں اس لفظ کے مشتقات مختلف شکلوں میں کئی ایک سورتوں میں وارد ھوے ھیں، مثلاً فعل مضارع (۷۷ [المرسلٰت] : ۴۸)؛ فعل امر (۲ [البقرہ] : ۴۳؛ ۳ [آل عمران] : ۴۳؛ ۷۷ [المرسلٰت] : ۴۸)؛ ۲۲ [الحج] : ۷۷)، اسم فاعل مفرد شکل (۳۸ [ص] : ۲۴)؛ اسم فاعل بشکل جمع سالم (۵ [المائدة] ۵۵؛ ۹ [التوبة] : ۱۱۲؛ ۲ [البقرة]: ۴۳؛ ۳ [آل عمران] : ۴۳) اور اسم فاعل بشکل جمع مکسّر (۲ [البقرۃ] : ۱۲۵؛ ۲۲ [الحج] : ۲۶؛ ۴۸ [الفتح] ۲۹) ۔ سورۃ المرسلٰت (۷۷ : ۴۸) میں بیان فرمایا گیا ھے کہ کفار کو جب رکوع کے لیے حکم

دیا جائے تو نہیں کرتے، سورۃ الحج (۲۲ : ۲۶) میں عبادت اور سجدے کے حکم کے ساتھ رکوع کا بھی حکم ہے: سورۃ البقرۃ (۲ : ۴۳) میں نماز و زکوٰۃ کے حکم کے ساتھ رکوع کا خصوصی حکم ہے: سورۃ المآئدۃ (۵ : ۵۵)، سورۃ التوبۃ (۹ : ۱۱۲) اور سورۃ الفتح (۴۸ : ۲۹) میں رکوع بجا لانے کو اصل ایمان کی علامت قرار دیا گیا ہے ۔ حضرت ابراہیمؑ کو حکم ہوا کہ رکوع کرنے والوں کے لیے کعبے کی تطہیر کرو (۲ [البقرۃ] : ۱۲۵ : ۲۲ [الحج] : ۲۶).

رکوع کی کیفیت علما نے یہ بیان کی ہے کہ قیام کے بعد تکبیر کہکر رکوع میں جائے، دونوں ہاتھوں کی انگلیاں کھولی رکھے اور دونوں گھٹنوں کو اچھی طرح پکڑ لے اور سر کو زیادہ نیچے نہ لے جائے، جمہور علماے امت اس بات پر متفق ہیں کہ حالت رکوع میں اطمینان و اعتدال واجبات میں سے ہے (القرطبی، ۱ : ۳۴۵ ببعد؛ ہدایۃ، ۱ : ۹۸ ببعد) ۔ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ جب نبی اکرمؐ رکوع میں جاتے تو نہ تو سر کو بہت نیچے لے جاتے اور نہ اوپر کو اٹھائے رکھتے، بلکہ اعتدال سے کام لیتے ۔ ابو حمید الساعدیؓ اور حضرت انسؓ والی حدیثوں سے ہاتھوں کی انگلیاں کھول کر گھٹنوں کو اچھی طرح پکڑنا ثابت ہے (حوالۂ سابق) ۔ [عورتوں کو انگلیاں ملا کر صرف گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لینا کافی ہے ۔ مرد رکوع کی حالت میں پنڈلیاں سیدھی رکھیں اور دونوں بازو پہلوؤں سے جدا رکھیں (عبدالشکور: علم الفقہ، ۲ : ۱۹۷)] ۔ حضرت علیؓ سے مروی ایک حدیث کی بنیاد پر حالت رکوع و سجود میں تسبیح کے سوا کچھ اور پڑھنا منع ہے کیونکہ یہ مقامات انتہائی عجز و نیاز اور خشوع و خضوع کے لیے مخصوص ہیں، لہٰذا کلام اللہ اور بندوں کے عاجزانہ کلام میں التباس نہ ہونا چاہیے (القرطبی، ۱ : ۳۴۵ ببعد؛ الام، ۱ : ۱۱۱ ببعد) ۔ امام شافعیؒ نے رکوع کی حالت میں بہت سی ادعیۂ ماثورہ نقل فرمائی ہیں جن میں مختصر ترین سُبْحَانَ رَبِّیَ الْعَظِیْم ہے ۔ آپ نے یہ حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو تین بار سُبْحَانَ رَبِّیَ الْعَظِیْم کہے کیونکہ تسبیح کی یہ کم سے کم مقدار ہے جو حالت رکوع میں ضروری ہے ۔ [نمازی رکوع سے اٹھتے ہوے سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ کہہ کر سیدھا کھڑا ہو جائے اور ہاتھ کھلے چھوڑ کر رَبَّنَا وَ لَکَ الْحَمْدُ کہے ۔ نماز باجماعت میں امام رکوع سے اٹھتے ہوے سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ کہے تو مقتدی رکوع سے کھڑے ہو کر رَبَّنَا وَ لَکَ الْحَمْدُ کہیں (عبدالشکور: علم الفقہ، حصّہ دوم، ص ۱۹۷)].

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں.

(ظہور احمد اظہر)

الرَّمَادی: ابو عُمر (ابو عمرو غلط ہے) یوسف ابن ہارون الکندی القرطبی الرمادی، ایک اندلسی شاعر، جس کا زمانۂ حیات چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی ہے ۔ اس نے ابن حیّان کے بیان کے مطابق (در کتاب ابن بشکوال، قبّ ماخذ) پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے اوائل (۴۰۳ھ / ۱۰۱۳ء) میں یوم عنصرۃ یا عیدالقدیس یوحنا (Feast of St. John)، (۲۴ جون) کو وفات پائی ۔ المقّری (جس نے اسی ابن حیان کا حوالہ دیا ہے) کے بیان کے مطابق اس کا سال وفات ۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲ - ۱۰۲۳ء ہے اور وہ قرطبہ کے قبرستان میں جو مقبرۂ کلّع کے نام سے مشہور ہے، دفن ہوا.

الرمادی کی نسبت کی توضیح دو طریقوں سے کی

گئی ہے: ۱- کہا جاتا ہے کہ یہ شاعر الرّمادہ سے آیا تھا، جو اسکندریہ اور برقہ کے درمیان ایک چھوٹا قصبہ ہے۔ یہ توضیح ناقابل قبول ہے، کیونکہ الرّمادۃ (میم کی تشدید کے ساتھ)، اور اس املا کی توثیق ان جغرافیہ نویسوں نے کی ہے جنھوں نے اس مقام کا ذکر کیا ہے، مثلاً الیعقوبی، البکری اور الادریسی) کی نسبت الرمادی (بلا تشدید، ایک میم کے ساتھ) نہیں آئے گی؛ ۲- دوسری توجیہ رمادی کو رماد (معمولی خاکستر یا راکھ یا دھونے کے لیے راکھ) سے مشتق قرار دیتی ہے اور یہی صحیح ہوسکتی ہے۔ یہ شاعر شاید اپنی جوانی میں خاکستر فروش تھا۔ ہم اس کی تصدیق کے لیے اس کے افسانوی لقب کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو ابتداءً اسے دیا گیا تھا: ''ابوجنیس'' (جسے یتیمۃ الدھر میں غلطی سے ''ابوسبیح'' لکھا ہے) یعنی *Padre ceniza*، صاحب الرماد، راکھ والا۔

الرمادی قرطبی نے اپنی تمام زندگی اپنے آبائی شہر قرطبہ میں گذاری، صرف تھوڑی مدت کے لیے سرقسطہ Saragossa میں جلا وطن رہا۔ اس کی زندگی پر تین اثرات چھائے ہوئے نظر آتے ہیں: ابو علی القالی سے اس کی وابستگی، حاجب ابوالحسن لمصحفی کی طرف داری میں اس کا اخلاص اور 'خلوہ'' سے اس کی محبت۔

ابو علی القالی کو، جسے اموی خلیفہ عبدالرحمٰن الث الناصر (۳۰۰ھ/۹۱۲ء تا ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) مشرق سے اندلس بلایا تھا، ۳۳۰ھ/ ۹۴۲ء میں قرطبہ آنے پر الرمادی سے زیادہ وفادار شاگرد کوئی نہ ملا۔ الرمادی نے ابو علی القالی سے کتاب النوادر کا درس لیا۔ نوجوان طالب علم کو جو عقیدت استاد سے تھی اس کا اظہار ایک نظم میں ہوا و بہت مشہور رہی ہے؛ اس کے کوئی تیس شعر دیف ل، بحرکامل) الثعالبی کی یتیمۃ الدھر اور الفتح بن خاقان کی مطمح الانفس میں محفوظ ہیں (قب مآخذ)۔ یہی وہ نظم ہے جس نے شاعر کو ''متنبی الغرب'' کا لقب دلوایا (جو ابن ہانی الاندلسی کو پہلے دیا جا چکا تھا اور بعد میں ابن دَرّاج القسطلی اور ابوطالب عبد الجبّار کو ملا)۔ الرمادی نے ایک اندلسی فاضل سے بھی درس لیا تھا، جن کا نام ابوبکر یحیٰی بن ھُذَیل الکفیف یا الاعمٰی (نابینا) تھا۔ ان کا حال ہمیں بہت کم معلوم ہے۔

جب الرمادی اوج شہرت پر تھا تو وہ اموی خلیفہ الحکم ثانی المستنصر ۳۵۰ھ/۹۶۱ء تا ۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء، اور اس کے بیٹے اور جانشین ہشام ثانی المؤید (۳۶۶ھ/۹۷۶ء تا ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء) کا ملک الشعراء بن گیا؛ لیکن حاجب ابو الحسن جعفر بن عثمان المُصحفی سے گٹھ جوڑ اور خواجہ سرا جوذر کی طرف سے الحکم ثانی کو معزول کرنے اور اس کے بیٹے ہشام کے بجائے کسی اور کو خلیفہ بنانے کی سازش میں اس کی شرکت، وزیر اعظم المنصور بن ابی عامر کے عتاب کا سبب بن گئی۔ وہ الزھراء میں قید کر دیا گیا جہاں وہ ہر طرح کے مظالم و شدائد کا شکار رہا۔ قید میں اس نے نہایت رقت انگیز اشعار لکھے جن میں ردیف ''قی'' (بحر طویل) اور ''لہ'' ردیف (بحر طویل) والا دوسرا قصیدہ شامل ہے۔ اس نے پرندوں پر ایک منظوم کتاب بعنوان کتاب الطیر تالیف کی، جو ولی عہد وقت ہشام ثانی کی مدح پر ختم ہوئی ہے۔ دوستوں کی سعی و سفارش سے اسے قید سے تو رہائی مل گئی مگر جلا وطن ہونا پڑا۔ اب وہ والی سرقسطہ عبدالرحمٰن بن محمد التُجیبی کی خدمت میں حاضر ہوا، اور اس کے مناقب میں قصیدہ میمیہ کہا۔ المنصور کی خطا بخشی کے بعد الرمادی پھر قرطبہ چلا آیا، مگر اس شرط کے ساتھ کہ لوگوں سے میل جول نہ رکھے گا۔ آخر میں جب پوری معافی مل گئی تو وہ ایک پنشنر

(مسترزق یا وظیفه خوار) کی حیثیت سے اسی صاحب اقتدار حاجب کے حاشیه نشینوں میں داخل ہو گیا ۔ اور اس نے ایک مہم میں حصه لیا جو برشلونه کے خلاف ۳۷۵ھ / ۹۸۵ء میں بھیجی گئی تھی ۔ دورِ فتن میں جس کا انجام اموی خلافت کے خاتمے اور ملوک الطوائف کی چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں کے قیام پر ہوا تھا، الرمادی کی زندگی بڑی تباہ حالی میں گزری اور اسی انتہائی معصیت کے عالم میں اس نے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے ابتدائی سنین میں وفات پائی۔

الرمادی کی شہرت زیادہتر پر اسرار ''خُلوۃ'' (غلطی سے خَلوہ یا خُلوہ) سے اس کی پا کیزہ محبت کی وجه سے ہوئی، جس سے وہ ایک جمعے کے دن وادی الکبیر کے بائیں کنارے پر بنو مروان کے عام باغات میں پُل کے سرے پر ملا تھا، لیکن اسے پھر کبھی نه دیکھ سکا ۔ ابو محمد بن حزم الظاهری نے، جو اپنے زهد اور تقشف کی وجه سے بہت مشہور ہے، الرمادی کے قصۂ محبت کو مشتہر کرنے میں بہت کوشش کی ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے که ''خلوۃ'' کی یاد شاعر کے دل و دماغ میں زیادہ دیر تک جاگزیں نه رہی ۔ اس کے سرقسطه پہنچنے تک یه جذبه اس حد تک تیز تھا که اس نے والی کی مدح میں جو قصیدہ لکھا ہے اس کی تمام تشبیب ''خلوۃ'' کے عشق ہی کی تحریک سے تھی، لیکن قرطبه واپس ہونے پر خلوۃ کی یاد جاتی رہی، کیونکه اس کے بعد سے الرمادی پر ایک بالکل نیا جذبه طاری ہوتا نظر آتا ہے، جس کا موضوع عورت نہیں بلکه ایک مستعرب (Mozarab) لڑکا ہے، جسے شاعر یحیی یا نُصَیر کے نام سے یاد کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے الرمادی کا دیوان کبھی مرتب نہیں کیا گیا ۔ اس نے پرندوں پر جو کتاب کتاب الطیر قید خانے میں لکھی تھی اس میں سے صرف وہ ''لامیه'' باقی ہے جس میں اس نے باز کے شکار کرنے کی کیفیت دکھائی ہے ۔ اس کے جو زیادہ اہم حصّے محفوظ رہ گئے ہیں ان کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے ۔ الرمادی، ابو علی القالی کا شاگرد تھا، لہٰذا مشرق کی شاعری کا تتبع کرنے پر مائل ہے؛ لیکن ابن عبد ربّه کے بعد اور عُبادة بن ماء السماء سے پہلے اس میں موشّح گوئی کا شوق بہت نمایاں پایا جاتا ہے، جس کی صناعت میں اس نے نئی جدّتیں پیدا کیں ۔ ٹکسالی ساخت کے باوجود اس کی نظم پر شخصی چھاپ لگی ہوئی ہے، خصوصاً اس وقت جب وہ ''خلوۃ'' کو یاد کرتا ہے یا قید خانۂ الزهراء میں اپنے مصائب کا ذکر کرتا ہے ۔ وہ چند اشعار جن میں وہ هشام ثانی کی کمزوری اور اس کی ماں صبح کے تسلط اور حاجب المنصور کے اقتدار اور جوذر کی سازشوں کا تذکرہ کرتا ہے، تاریخی دلچسپی سے خالی نہیں ہیں ۔ آخر میں وہ اپنے محبوب کے ذکر کے ضمن میں مستعربوں (Mozarabs) کی عبادات و پوشاک کے متعلق جو معلومات بہم پہنچاتا ہے ان کی بدولت ہم اسی موضوع پر ابوعامر ابن شُہَید کے اقوال کی تنقیح کر سکتے ہیں اور اسی وجه سے ان اقوال کو ایک تحریری شہادت کی اہمیت حاصل ہے۔

مآخذ: (۱) ابو الولید الحِمْیری: البدیع فی وصف الربیع، مخطوطۂ اسکوریال، عدد ۳۵۳، بمواضع کثیرہ، (پھولوں کی توصیف میں اشعار)؛ (۲) ابن حزم، طوق الحمامة، طبع Petrof، ص ۲۱ تا ۲۲، التقدمة، ص ۱۶ تا ۱۷، مترجمۂ *The Dove's* : Nykl *Neck-Ring*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۳۱ تا ۳۲ و حواشی، ص ۲۲۵ تا ۲۲۶؛ (۳) ابن بسّام: الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة، مخطوطۂ پیرس، ج ۱، ورق ۱۲۳ الف تا ب، ج ۲، (آوکسفرڈ) ورق ۴۳ الف ۔ ب، ۱۲۰ ب،

۱۳۸ ب، مخطوط گوتھا Gotha، ج ۳، ورق ۲۲۴ ب؛ (۴) الثعالبی، یتیمة الدهر (مطبوعۂ دمشق)، ۱ : ۳۶۵، ۴۳۴ تا ۴۳۶؛ (۵) الفتح بن خاقان : مطمح الانفس، طبع Const، ص ۶۹ تا ۷۴، (مطبوعه قاهره)، ص ۷۸ تا ۸۳؛ (۶) ابن بشکوال : الصلة، عدد ۱۳۷۶ (ص ۶۱۳ تا ۶۱۴ : چھے سطور)؛ (۷) ابن خلکان : وفیات الاعیان، قاهره ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۴۱۰ تا ۴۱۱، مترجمۂ دیسلان، ۴ : ۵۶۹ تا ۵۷۲؛ (۸) الضبی : بغیة الملتمس، عدد ۱۳۱۵ (ص۲۷۸ تا ۲۸۱)؛ (۹) الکتبی : فوات الوفیات، ۱ : ۲۰۰؛ (۱۰) المراکشی : المعجب (.Hist. des Alm)، ص ۱۵ تا ۱۷، (مطبوعۂ قاهره)، ص ۱۳ تا ۱۶، مترجمۂ Fagnan، ص ۳۰۴؛ (۱۱) ابن الخطیب، الاحاطة، قاهره، ۲ : ۱۷؛ (۱۲) المقری : نفح الطیب، اشاریه، (۲ : ۴۰۰ تا ۴۴۳) الضبی کے آغاز کی اور ابن بشکوال کے خاتمے کی عبارت نقل کرتا ہے ۔ شاعر کی تاریخ وفات ۴۰۳ھ کے بجاے ۴۱۳ھ درج کی ہے ۔ اور مطمح کا تمام حصه)؛ (۱۳) M. Hartmann : *Das arab. Strophen gedicht.*، *Das Muaššah*، Weimar، ۱۸۹۷ء، عدد ۱۰۸، ص ۷۵ تا ۷۸؛ (۱۴) Dozy : *Hist. Musul. d'Espagne*، بار دوم، ۲ : ۲۲۳، ۲۲۴ تا ۲۲۵؛ (۱۵) A. González Palencia : *El amor platonico en la Corte de los Califas*، در *Bol. R. Acd. de . . . Bellas letras . . . de Córdoba*، قرطبه ۱۹۲۹ء، ص ۳ تا ۴؛ (۱۶) E. García Gomez : *Poetas Musulmanes*، در *Bol. R. . . .*، ص ۱۳؛ (۱۷) *Poemas arabigo-andaluces*، میڈرڈ ۱۹۳۰ء، عدد ۳۲، ص ۷۸؛ (۱۸) ابن دحیه : المطرب، مخطوطه لنڈن، ورق ۵ ؤ اور ۶ ب میں منتشر اشعار؛ (۱۹) ابن سعید المغربی، عنوان المرقصات، مطبوعۂ بولاق، ص ۵۷؛ (۲۰) النویری : نهایة الارب، قاهره، ۱ : ۲۱۳؛ (۲۱) ابن فضل الله العمری : مسالک، مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۳۲۷، ورق ۵ ب، ۶ب .

(H. PÉRES)

* رَمَضان : (ع)، ماده ر م ض سے جو سخت گرمی اور تپش کی طرف اشاره کرتا ہے ۔ اس نام کی وجه تسمیه پر اهل لغت نے بحث کرتے ہوے لکھا ہے که جب ابتدا میں مہینوں کے نام وضع کیے گئے تو یه مہینا سخت گرمی کے موسم میں آیا ہوگا، یا اس لیے که روزوں (صوم) کی وجه سے روزه دار بھوک اور پیاس کی حدّت اور شدت محسوس کرتا ہے (لسان العرب، بذیل ماده) ۔ یه اسلامی تقویم کا نواں مہینا ہے .

رمضان ہی وه با برکت مہینا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے : شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ (۲ [البقرة] : ۱۸۵) یعنی رمضان کا مہینا وه ہے جس میں قرآن مجید نازل کیا گیا ۔ اس مہینے کے بڑے فضائل ہیں؛ اس مہینے میں ایک رات (لیلة القدر) ایسی آتی ہے جو هزار راتوں سے افضل و بہتر ہے (۹۷ [القدر] ۳) ۔ فضائل و احکام کی تفصیلات کے لیے رك به صوم .

مآخذ : (۱) الزمخشری : الکشاف، بذیل آیت، ۲ (البقرة) : ۱۸۵؛ (۲) البیضاوی، تفسیر، بذیل آیت؛ (۳) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادۂ رمضان؛ (۴) الراغب : المفردات، بذیل مادۂ ر م ض؛ (۵) احادیث کے لیے دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ رمضان.

[اداره]

* رَمَضان اَوْغَلّری : آنا طولی کا ایک چھوٹا سا شاهی خانواده ۔ آنا طولی کی اکثر چھوٹی چھوٹی ریاستوں (طوائف الملوک) کی طرح رمضان اوغللری کی تاریخ بھی تاریکی میں ملفوف ہے ۔ روایت کے مطابق یه ترکمان خاندان ارطغرل کے زمانے میں وسط ایشیا سے آنا طولی پہنچا اور اس نے آطنه کے علاقے میں آباد ہو کر اپنی حکومت کی بنیاد رکھی ۔ ان کی ریاست اضلاع آطنه، سیس، آیاس، ورسق ترکمانوں کے علاقے کے ایک حصے اور طرسوس وغیره

پر مشتمل تھی ۔ میر احمد بن رمضان اس خاندان کا پہلا فرمانروا ہے جس کے بارے میں ہمیں کچھ معلومات ملتی ھیں (دیکھیے شجرہ) ۔ اس کا عہد حکومت ۷۸۰ھ/ ۱۳۷۹ء تا ۸۱۹ھ/ ۱۴۱۶ء بتایا جاتا ہے (اس کے سوانح حیات کے متعلق فرانسیسی سیاح Bertrandon de la Broquière کے بیان کے لیے دیکھیے *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière*، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۹۰ ببعد) ۔ اس سلسلے کے اصل بانی رمضان بیگ کے متعلق ھمیں کوئی بات قطعیت سے معلوم نہیں۔

میر احمد کا جانشین ابراھیم بیگ ۸۱۹ھ/ ۱۴۱۶ء سے ۸۳۰ھ/ ۱۴۲۷ء تک حکمران رھا ۔ بعض لوگوں، مثلاً محمد نزھت بے نے اس کی حکومت کا سال آغاز اس سے بہت قبل، یعنی ۸۱۰ھ اور سال اختتام ۸۱۹ھ لکھا ہے ۔ خلیل ادھم بے پہلا شخص ھے جس نے اس خاندان کے عہد کے واقعات کو از سر نو تاریخ وار ترتیب دیا؛ یہاں اسی کا اتباع کیا جا رھا ہے ۔

ابراھیم بیگ کو اس کی وفات (۸۳۱ھ[/۱۴۲۸ء]) سے پہلے ھی اس کے بڑے بیٹے عزّالدین حمزہ بیگ نے معزول کر کے ۸۳۰ھ میں حکومت سنبھال لی ۔ اس کے جانشین اس کے چچا محمد بیگ بن میر احمد اور علی [بن میر احمد] ھوے، جو معلوم ھوتا ہے کہ مل کر حکومت کرتے تھے ۔ محمد بیگ کے بعد اس کا بھتیجا ارسلان داؤد بن ابراھیم حکمران ھوا ۔ اس کی نسبت ھم صرف اتنا جانتے ھیں کہ وہ ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء میں دیاربکر کے قریب ایک لڑائی میں مارا گیا اور اس کی نعش حلب میں لا کر دفن کی گئی ۔ اس کے بعد سے ھمیں رمضان اوغللری کی تاریخ کے بارے میں نسبةً بہتر معلومات ملتی ھیں ۔ داؤد کے بیٹے اور جانشین غرس الدین خلیل نے، جس کا حال متعدد کتبوں سے معلوم ھوا ہے (قب *Inschriften* : Max van Berchem و Max v. Oppenheim *aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*، لائپزگ ۱۸۹۰ء، ص ۱۰۹ ببعد، عدد ۱۴۱ تا ۱۴۵، بذیل سنین ۸۹۸، ۹۰۰، ۹۰۶ و ۹۱۳ھ)، اپنے بھائی محمود بیگ کے ساتھ مل کر چونتیس سال کی حکومت کی اور ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء میں ایک لڑائی میں مارا گیا ۔ آطنہ میں اس کی لوح مزار سے جو (M. v. Oppenheim و Max van Berchem، کتاب مذ کور، ص ۱۱۰، عدد ۱۴۵ میں درج ہے) ۔ اس کی تاریخ وفات (اوائل جمادی الاولی ۹۱۶ھ / اوائل اگست ۱۵۱۰ء) تیقّن سے معلوم ھو جاتی ہے ۔ اس کا بیٹا پیری محمد پاشا ۹۱۶ھ / ۱۵۱۰ء سے ۹۷۶ھ/ ۱۵۶۸ء تک برسر حکومت رھا ۔ معلوم ھوتا ہے کہ وہ سلطنت عثمانیه کا باج گزار تھا، چنانچہ اس نے شعبان ۹۳۴ھ / مئی ۱۵۲۸ء میں ایچ ایل کے باغیوں کے خلاف جنگ میں امتیاز حاصل کیا (ایچ ایل آنا طولی میں واقع ہے، قب J. v. Hammer : *GOR*، ۳ : ۷۱) ۔ علاوہ ازیں اس نے قونیه کے مقام پر شہزادہ بایزید اور شہزادہ سلیم کی باھمی خانہ جنگی میں بھی حصہ لیا (مئی ۱۵۹۹ء؛ قب J. v. Hammer : *GOR*، ۳ : ۳۶۸ ببعد)، اور ۹۷۲ھ [/ ۱۵۶۴ء] میں اپنے دارالحکومت آطنہ میں وفات پائی ۔ اسے فارسی اور ترکی زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی ۔ اس نے [اپنے کلام پر مشتمل] ایک دیوان بھی مرتب کیا تھا ۔ اس کا بیٹا درویش بیگ، جو باپ کی زندگی میں طرسوس کا مُتَصَرِّف (حاکم) رہ چکا تھا، اس کے بعد آطنہ کا حکمران ھوا، لیکن جوانی ھی میں انتقال کر گیا، (۹۷۶ھ/۱۵۶۸ء)، اور اس کا بڑا بھائی ابراھیم بیگ [ثانی]، جو قبل ازیں عین تاب کا سنجاق بای تھا، اس کا جانشین ھوا؛ وہ تادم مرگ (۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۴ء) اپنے باپ کے دارالحکومت کا والی رھا ۔

اس کا بیٹا محمد بیگ [ثانی] خانوادۂ رمضان اوغللری کا آخری حکمران تھا، لیکن اس کی حکومت برائے نام تھی ۔ بہر حال رمضان اوغلو کا خاندان ابھی تک باقی ہے ۔

مآخذ: (۱) Max v. Oppenheim و Max van Berchem : *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۰۹ بعد (قب ص ۱۱۳ : کتبات پر مبنی شجرۂ نسب)؛ (۲) محمد نزہت بے : رمضان اوغللری، در *TOEM*، عدد ۱۲، استانبول ۱۳۲۷ھ، ص ۶۹ بعد؛ (۳) خیل ادہم بے : دولت اسلامیہ، استانبول ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۷ء، ص ۳۱۳ بعد (مع ضروری تصحیحات)؛ (۴) E. v. Zambaur : *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*، ہنیوور ۱۹۲۷ء، ص ۱۵۷؛ (۵) G. Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۵ : ۱۳۶ بعد؛ (۶) C. Ritter : *Die Erdkunde von Asien*، ج ۹ : *Kleinasien*، حصہ ۲، برلن ۱۸۵۹ء، ص ۱۵۲ بعد؛ [(۷) : سامی بک : قاموس الاعلام، بذیل مادہ].

(FRANZ BABINGER)

رَمَضان زادہ : محمد پاشا، المعروف بہ کوچک نشانجی، ایک عثمانی مؤرخ، جو مرزیفون [رک بآں] میں پیدا ہوا، ایک شخص رمضان چلبی کا بیٹا تھا ۔ وہ ''دیوان'' میں بطور کاتب ملازمت کرتا تھا ۔ اسے ۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء میں سر دفتردار، ۹۶۱ھ/۱۵۵۴ء میں رئیس الکتاب (وزیر مملکت) اور ۹۶۵ھ/۱۵۵۸ء میں کاتب طغری (سلطان کا

مہر بردار، رك به طغری) مقرر کیا گیا ۔ پھر اس کا تقرر دفتر دارِ حلب اور بعد ازاں عاملِ مصر کے طور پر ہوا ۔ بالآخر اس کے سپرد مورہ کی مساحت (''تحریر'') کا کام کیا گیا ۔ ۹۷۰ھ/ ۱۵۶۲ء میں وہ ملازمت سے سبکدوش ہو گیا اور جمادی الاولی ۹۷۹ھ/ ستمبر ۱۵۷۱ء میں اس نے وفات پائی ۔ جلال زادہ مصطفی المعروف به نشانجی بزرگ (قب F. Babinger : GOW، ص ۱۰۲) سے متمیز کرنے کے لیے اسے بالعموم کوچک نشانجی (= چھوٹا نشانجی) کہا جاتا ہے ۔

سلیمان اعظم کے حکم سے رمضان زادہ نے ایک تاریخ لکھی، جو عام طور پر تاریخ رمضان زادہ کے نام سے مشہور ہوا، لیکن اس کا اصل نام سِیَر اَنبیای عظام و احوالِ خُلَفای قِران و مناقبِ سلاطینِ آلِ عثمان ہے ۔ آج بھی اس کا شمار آل عثمان کی مقبول ترین تواریخ میں ہوتا ہے ۔ تاریخِ عالم کا بالاختصار جائزہ لینے کے بعد اس کتاب میں خلافتِ آلِ عثمان کی تاریخ اور ۹۶۹ھ/ ۱۵۶۱ء تک سلیمان اعظم کے عہد کے احوال نسبةً زیادہ شرح و بسط کے ساتھ مندرج ہیں اور جابجا مشاہیر علما، اولیا، مصنفین اور شعرا سے متعلق حواشی اور سلاطین کی تعمیر کردہ عمارات کا تذکرہ بھی ملتا ہے ۔

تاریخ رمضان زادہ کے بےشمار مخطوطات محفوظ ہیں (قب F. Babinger : GOW، ص ۱۰۴ ببعد؛ نیز کتاب خانۂ ملّی، پیرس، عدد a. f. t. ۹۵، ۹۶، ۱۰۰ و S. t. ۱۹۱، ۳۹۳، ۳۹۶، ۵۲۰، ۷۳۴، ۱۱۳۱، ۱۳۱۹؛ کتاب خانۂ اپسلا یونیورسٹی، عدد ۶۶۵ [قب Zetterstéen : Catal.، ۲ : ۴۲ ببعد] و کتاب خانۂ حافظ احمد، ردوس، عدد ۵۰۹) ۔ یہ دو بار طبع بھی ہو چکی ہے، یعنی بار اول : استانبول ۱۲۷۹ھ؛ بار دوم (جس کا ذکر F. Babinger : GOW، ص ۱۰۵، میں نہیں ملتا) : تاریخ نشانجی محمد پاشا، استانبول ۱۷ ربیع الآخر ۱۲۰۹ھ ۱۸۷۳ء ۔

مآخذ : (۱) عالی : کنه الاخبار، منقول درپچوی : تاریخ، ۱ : ۴۴؛ (۲) سجّل عثمانی، ۳ : ۱۲۰؛ (۳) بروسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۵۳ ببعد؛ (۴) F. Babinger : *Gesch. des Osmanischen Reiches*، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵ ۔

(FRANZ BABINGER)

الرَّمَل : عربی عروض کی ایک بحر ۔ عربوں کی رائے کے مطابق جو صرف اشتقاق کے ملحوظات پر مبنی ہے اس کلمے کے معنی ہیں : (۱) ہرول (تیز چلنا)، پویہ دوڑنا؛ اور (۲) ''بننا (بوریے کا)'' (Freytag : *Darstellung der arab. Verskunst ist*، ص ۱۳۶) ۔ عربوں نے یہ بحر رَجَز (رك باں) کی طرح هَزَج (رك باں) سے نکالی اور اپنے کلاسیکی اوزان کے سلسلے میں اسے آٹھواں مقام دیا ہے ۔ بحر رمل کا بنیادی عُنصر آیونی (Ionic) ہے، یعنی وتد (foot) چار ہجائی، جس میں دو ہجاے دراز اور دو ہجاے کوتاہ ہوں، یا بالعکس، فاعلاتن یا فعلاتن کے مطابق ہیں ۔ کبھی کبھی فاعلات یا فعلات بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن یہ زحاف بہت شاذ ہے (فریتاغ Freytag : *Darstellung*، ص ۲۴۰ ببعد؛ Nöldeke : *Delectus*، ص ۲۳۶) ۔ بہر کیف اس کا امکان اور اس کے ساتھ بیت کے آخری مقطع ہجائی کے گرانے کی رخصت (دیکھیے نیچے) ظاہر کرتی ہے کہ اس بحر میں ایونی (Ionic) کے ماقبل آخر مقطع ہجائی پر نَبْرة (stress) ہے ۔

عربوں کا خیال ہے کہ رمل کی حقیقی شکل 'فاعلاتن' کی چھے مرتبہ تکرار سے بنتی ہے، لیکن عملی حیثیت سے یہ صورت شاذ ہی کبھی نظر آتی ہے (Freytag : کتاب مذکور، ص ۱۳۶ ببعد، ۲۴۱ ببعد) ۔ حسب ذیل دو صورتیں عام طور پر

پائی جاتی ہیں :

(الف) پہلا مصرع فاعلاتن فاعلاتن فاعلن، دوسرا مصرع بعینہٖ اس کے مطابق۔

(ب) پہلا مصرع فاعلاتن فاعلاتن، دوسرا مصرع اسی کے مطابق (فریتاغ Freytag : وہی کتاب، ص ۲۴۲) - معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں چھے ارکان والی صورت (ا) اور بعد کے زمانے میں چار ارکان والی صورت (ب)، جس کے وزن کو مجزوء الرمل کہا جاتا ہے زیادہ مقبول تھی - کم از کم العقدالثمین (طبع Ahlwardt) میں رمل صرف بصورت (ا) استعمال ہوئی ہے (متن اصلی میں چار مرتبہ اور قطعات منحولہ میں سات مرتبہ) اور اسی طرح ابوتمّام کے دیوان الحماسہ (طبع فریتاغ، ۱ : ۸۴، ۹۵۴) میں؛ (فریتاغ نے اپنی کتاب *Darstellung*، ص ۱۰ کے حاشیے میں لکھا ہے کہ الحماسہ میں یہ بحر تین جگہ آئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ کسی غلطی کا نتیجہ ہے، یا قطعہ ۱ : ۸۴ کو دو مرتبہ شمار کر لیا گیا ہے، دیکھیے سطورِ ذیل) - البُحتری کے الحماسة میں، جو ۱۳۵۴ قطعات پر مشتمل ہے، ہم صورت (ا) کی بیس مثالیں پاتے ہیں اور صورت (ب) کی صرف ایک ہی مثال ہے، یعنی عدد ۱۱۹۲، از وضّاح الیَمَن (جسے الاغانی، طبع اول، ۶ : ۲۷ تا ۴۰ کے بیان کے مطابق خلیفہ الولید بن عبدالملک نے مروا دیا تھا؛ لہٰذا اس کی وفات ۹۸ھ / [۷۱۶ء] سے پہلے واقع ہو چکی تھی - عمر بن ابی ربیعة (م ۱۰۱ھ / ۷۱۹ء) کے کلام میں رمل مجزوء بھی ویسی ہی عام ہے جیسے کہ رمل تام (۴۴ نظموں اور قطعوں میں علی الترتیب ۱۲ : ۱۷) - ابو نُواس (م ۱۹۸ یا ۱۹۹ھ / ۸۱۳ - ۸۱۵ء) بحر رمل کو بکثرت استعمال کرتا ہے (۹۵ قصائد میں ۴ مرتبہ، ۳۰ مراثی میں ایک مرتبہ، اور خمریات کی ۱۷ نظموں میں ۸ مرتبہ - یہ گنتی ابو نواس کے دیوان، طبع حمزہ، مطبوعۂ قاہرہ، پر مبنی ہے) - ان میں بحر کی چار رکنی تامّ صورت (ب) بیشتر نظر آتی ہے - (ا) و (ب) کی ان عام صورتوں کے ساتھ ساتھ ہم کبھی کبھی حسب ذیل صورتیں بھی پاتے ہیں : (ج) پہلا مصرع : فاعلاتن فاعلاتن فاعلن؛ دوسرا مصرع فاعلاتن فاعلاتن - فریتاغ نے جو مثال دی ہے (کتاب مذکور، ص ۲۳۷) اس پر حسب ذیل اضافہ کیا جا سکتا ہے: (۱) ابن قتیبہ : کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۱۱۱، الأفوہ الأوْدی (رکّ بآں؛ ایک جاہلی شاعر، نولدکہ : *Delectus*، ص ۱۱۵) کا شعر :

[إنَّما نِعْمَةُ قَوْمٍ مُتْعَةٌ
وحياةُ المرءِ ثَوْبٌ مُسْتَعارٌ]

(۲) البُحتری کے الحماسة، مطبوعۂ بیروت کا قطعہ، عدد ۱۹۴، جو بظاہر مذکورة الصدر نظم ہی سے لیا گیا ہے (اس کتاب میں شاعر کا اصلی نام 'صلاءة' لکھا ہے ابن قتیبہ کی طرح 'صلاة' نہیں !)؛ (۳) نیز وہی کتاب، شمارہ ۱۳۶۰، یحیی بن زیاد (حسب بیان شرح مجانی الادب، ۲ : ۵۴۲، م ۱۶۶ھ/ [۷۸۳ء]) کا قطعہ بہ قافیۂ اُمّی؛ (۴) ابوتمّام : الحماسة، طبع فریتاغ، ۱ : ۸۴، عمرو بن مَعْد یکَرِب (م نواح ۲۱ھ / [۶۴۲ء] کا قطعہ بہ قافیۂ اُرُ، یا اِرُ (دو ممکن قراءتوں میں جو تبریزی نے پیش کی ہیں پہلی قرات مطابق)؛ (۵) نیز عدی بن زید (م نواح ۶۰۴ء) کے ابیات، الاغانی، بار اوّل، ۲ : ۱۷ ببعد :

رُبَّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا عِنْدَنَا
يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ

(اس کی زیادہ مکمل صورت کے لیے دیکھیے مقالۂ Ewald، در *Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*، ۳ : ۲۳۹ ببعد)؛ (۶) الاغانی، بار اوّل، ۲ : ۲۱،

بقافیہ آر اور ص ۲۶ میں:

اَبْلِغِ النُّعْمَانَ عَنِّیْ مَأْلُکَاً
اَنَّنِیْ قَدْ طَالَ حَبْسِیْ وَ انْتِظَارِیْ

رمل کی تمام دوسری صورتیں بہت ھی شاذ ھیں اور مُزدوج الرمل (رکّ بہ مُزدوج؛ W. Wright : A Grammar of the Arabic Language، بار سوم، ج ۲، فصل ۲۱۹، ملاحظہ b) غالباً بعد میں آنے والے شعرا ھی کی ایجاد ھے۔

رمل کی مختلف صورتوں کے اضافی استعمال کے بارے میں جو کچھ مذکور ہوا اس سے ظاھر ھے کہ دور جاھلیت کے شاعروں میں اس بحر کا استعمال شاذ تھا۔ امر واقعہ ھے کہ اوس بن حجر (م نواح ۶۲۰ء) کے دیوان میں یہ بحر بالکل نظر نہیں آتی اور نہ یہ جریر اور فرزدق کے نقائض میں دکھائی دیتی ھے۔ اگر عدی بن زید، جو بنو لخمہ کے دو بادشاھوں کا درباری شاعر اور ایرانیوں سے متأثر تھا، بحر خفیف کے ساتھ ساتھ بحر رمل کو ترجیح دیتا نظر آتا ھے (رکّ بہ خفیف؛ قبّ Ewald : کتاب مذکور، ص ۲۴۹)، تو اس امر واقعہ کی تشریح ایک پہلو سے رمل اور خفیف کے باھمی تعلق میں کی جا سکتی ھے (یہ مؤخر الذکر بحر بھی نیم ایونی خصوصیت کی حامل ھے) اور دوسری جانب یہ بات اس خیال کی تائید کرتی ھے جو Kratchovsky نے اپنے طبع کردہ دیوان الوأواء (ص ۱۱۲ من تحت) میں ظاھر کی ھے کہ رمل اور خفیف کے اوزان باھر کی زبانوں سے لے کر عربی زبان میں اپنا لیے گئے ھیں۔ دور مابعد کے شعرا میں سے بعض ایسے ھو گزرے ھیں جنھوں نے بحر رَمَل کو بکثرت استعمال کیا ھے، مثلاً ابو نواس، جس کا ذکر اوپر آ چکا ھے۔ ابو نواس کے معاصر مسلم الولید کے دیوان کی ۵۷ نظموں میں بحر رمل صرف ایک مرتبہ استعمال ہوئی ھے (نظم شمارہ ۵۷) اور وہ بھی اس صورت میں جسے اوپر شکل لا قرار دیا گیا ھے۔

ھارٹمان M. Hartmann نے موشحات میں ۱۴۷ ثانوی اوزان کی موجودگی ثابت کی ھے اور ان میں سے نو کو اس نے بحر رمل میں پایا ھے (*Actes du 10ème congr. intern. des Orientalistes*، ۱۸۹۶ء، فصل ۳، ص ۵۲، ۵۷)۔

موضوعات کے بارے میں، جن کے لیے بحر رمل کو استعمال ہونا چاھیے، کوئی قاعدہ اور اصول نہیں، جیسا کہ اکثر دیگر بحروں کی کیفیت ھے (قبّ فریتاغ، وھی کتاب، ص ۱۰۵ حاشیہ؛ نیز رکّ بہ رجز)۔ یہ بحر اس حلف انتقام میں استعمال ہوئی ھے جو جسّاس نے حرب بسوس کے وقت اٹھایا تھا (نولدیکہ: Delectus، ص ۴۰)؛ مسلم الولید (رکّ باں) نے اس بحر کو مصائب و آلام دنیوی پر فکر کرتے وقت استعمال کیا ھے؛ عُمر بن ابی ربیعہ کے ھاں یہ ھلکے پھلکے عشقیہ اشعار میں استعمال ہوا ھے (نولدیکہ: کتاب مذکور، ص ۱۹)، نیز جیسا کہ مذکور ہوا ابو نواس کے ھاں خمریّات میں اسی بحر کا سہارا لیا گیا ھے۔ بہر حال بحر رَمَل اور اس کی مختلف صورتوں کا بکثرت استعمال، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، Kratchkovsky کے اس نظریے کی توثیق کرتا ھے کہ مختلف عربی بحروں کا کم یا زیادہ استعمال کم و بیش عام طور پر متعلقہ شاعروں کے رجحانات شعری پر موقوف ھے [بحر رَمَل کی مزید مثالوں کے لیے دیکھیے فہارس لسان العرب، جلد ۲: فہرس القوافی، مرتبۂ عبدالقیوم]۔

مآخذ: زیادہ‌تر مقالے میں مذکور ھیں؛ قبّ نیز مآخذ جو مادۂ 'عروض' کے تحت مذکور ہوئے ھیں، بالخصوص (۱) G. Jacob : *Altarabisches Beduinenleben*،

بار دوم، ص ۱۹۰ ببعد، اور (۲) الوءواء : دیوان طبع I. Kratchkovsky کے مقدمے کا باب چہارم، بالخصوص ص ۱۰۹ تا ۱۱۳، ۱۳۱ (H. A. R. Gibb نے از راہِ لطف مقالہ نگار کی توجہ اس مؤخرالذکر تصنیف کی طرف مبذول کرائی).

(A. Schaade)

تعلیقہ : دائرۂ مجتلبہ کی تیسری بحر رمل عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں رائج ہے - عربی میں مثمّن نہیں اصل دائرے کے لحاظ سے مسدس ہے اور کل تیرہ اوزان ہیں : آٹھ وافی یعنی مسدس اور پانچ مجزو یعنی مربع.

اردو اور فارسی میں یہ اصل دائرے کے لحاظ سے مثمن ہے، یعنی فاعلاتن آٹھ بار - فارسی میں رمل کے کل تریپن اوزان رائج ہیں - اٹھارہ فارسی سے مخصوص ہیں، اردو میں مستعمل نہیں، پینتیس فارسی اور اردو میں مشترک ہیں.

فارسی میں مروج وہ اوزان جو اردو میں رائج نہیں :

(۱) مثمن، عروض و ضرب مسبّغ، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلیان - دو بار؛ (۲) مثمن، عروض و ضرب مخبون محذوف اعرج، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فعول - دو بار؛ (۳) مثمن، عروض و ضرب مخبون محذوف مقطوع، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فعل - بحرکت دوم - دو بار؛ (۴) مثمن، عروض و ضرب محذوف مطموس، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاع - دو بار؛ (۵) مثمن، عروض محذوف مطموس، ضرب محذوف احذ، باقی ارکان سالم :

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاع

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فع؛

(۶) مثمن، صرف ضرب مشعّث، باقی جملہ ارکان مخبون :

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن

فعلاتن فعلاتن فعلاتن مفعولن؛

(۷) مثمن، متواتر ایک رکن مخبون دوسرا سالم : فعلاتن فاعلاتن فعلاتن فاعلاتن - دو بار؛

(۸) مثمن، صرف ضرب سالم، باقی ارکان مخبون :

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فاعلاتن

(۹) مثمن، عروض محذوف مقطوع مخبون، ضرب محذوف اعرج مخبون باقی ارکان مخبون :

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعل(بحرکت دوم)

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعول؛

(۱۰) مثمن، حشوِ اوّل مسکّن، عروض محذوف احذ، ضرب محذوف مطموس، باقی ارکان مخبون :

فعلاتن مفعولن فعلاتن فع

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فاع؛

(۱۱) مثمن، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مجحوف، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فع - دوبار؛ (۱۲) مسدس، ضرب مخبون مشعّث، باقی ارکان سالم :

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

فاعلاتن فاعلاتن مفعولن؛

(۱۳) مسدس، عروض و ضرب مخبون مشعّث، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن مفعولن - دوبار؛ (۱۴) مسدس، عروض و ضرب مشعّث محذوف، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فعْلن - بسکون دوم - دو بار؛ (۱۵) مسدس، عروض و ضرب مشعث، باقی ارکان مخبون : فعلاتن فعلاتن مفعولن - دو بار؛ (۱۶) مربع، سالم : فاعلاتن فاعلاتن - دو بار؛ (۱۷) مثنّی، سالم : فاعلاتن - دوبار؛ (۱۸) مثنّی، مخبون، فعلاتن - دوبار.

اُردو میں مثنّی رائج نہیں اگرچہ سہولت سے ممکن ہے اور خوش آئند بھی ہوگا -

بحر رمل کے وہ اوزان جو فارسی اور اردو میں

مشترک ھیں :

(۱) مثمن، سالم : فاعلاتن آٹھ بار ـ اردو میں نامطبوع ھے، اس لیے کم مستعمل ھے؛ (۲) مثمن مضاعف، یعنی شانزدہ رکنی، صدر و ابتدا سالم، باقی جملہ ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن ـ دو بار ـ فارسی اور اردو دونوں میں کم مستعمل ھے؛ (۳) صرف اردو میں یہ بحر معشر بھی آئی ھے، عروض مقصور، ضرب محذوف، باقی جملہ ارکان سالم :

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلان

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن؛

(۴) مثمن، عروض و ضرب محذوف، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن ـ دو بار؛ (۵) مثمن، عروض و ضرب مقصور، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتِ ـ دو بار؛ فاعلات کے بجاے نون غنہ کے ساتھ 'فاعلاں' بھی آ سکتا ھے جبکہ نون غنہ کو الگ شمار کیا جائے ـ نوٹ : نمبر چار اور پانچ کا خلط جائز ھے ـ (۶) مثمن، صدر و ابتدا سالم، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن ـ دو بار؛ (۷) مثمن صرف صدر سالم، باقی ارکان مخبون :

فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن؛

(۸) مثمن، سب رکن مخبون : فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن ـ دو بار؛ (۹) مثمن، عروض و ضرب مخبون مسبغ، باقی ارکان مخبون : فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلیان ـ دو بار؛ (۱۰) مثمن، صدر و ابتدا دونوں سالم، یا دونوں مخبون، یا کوئی ایک سالم، ایک مخبون، عروض و ضرب مخبون مقصور، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلات ـ دو بار گویا یہ وزن چار اوزان کا مجموعہ ھے؛ (۱۱) مثمن، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن ـ بکسر دوم، دو بار؛ (۱۲) مثمن، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعث مقصور، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلان ـ بسکون دوم، دو بار؛ (۱۳) مثمن، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعث محذوف، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن ـ بسکون دوم، دو بار ـ دس سے تیرہ تک چاروں اوزان کا خلط جائز ھے؛ (۱۴) مثمن، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعث اور کوئی ایک حشو مسکن : فاعلاتن فعلاتن مفعولن فعلن ـ بسکون دوم، دو بار ـ اس میں عام الورود زحاف تسکین اوسط، ایک بار بھی لایا جا سکتا ھے، دو بار بھی، نیز کسی ایک مصرع میں بھی، دونوں میں بھی؛ (۱۵) مثمن، متواتر ایک رکن مشکول، ایک سالم : فعلاتُ فاعلاتن فعلاتُ فاعلاتن ـ دو بار ـ اس وزن میں زحاف تسکین اوسط لانے سے بحر بدل جائے گی؛ (۱۶) مثمن، متواتر ایک رکن مشکول، ایک سالم، عروض و ضرب مسبغ : فعلاتُ فاعلاتن فعلاتُ فاعلیان ـ دو بار ـ

(۱۷) مسدس، سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن ـ دو بار؛ (۱۸) مسدس، عروض و ضرب مقصور، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلات ـ دو بار ـ فاعلات کے بجاے نون غنہ کے ساتھ 'فاعلاں' بھی آ سکتا ھے جبکہ نون غنہ کو الگ شمار کیا جائے؛ (۱۹) مسدس، عروض و ضرب محذوف، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلاتن فاعلن ـ دو بار ـ نوٹ : نمبر اٹھارہ اور انیس کا خلط جائز ھے؛ (۲۰) مسدس، سب رکن مخبون : فعلاتن فعلاتن فعلاتن ـ دو بار ـ (۲۱) مسدس، عروض و ضرب مسبغ، باقی ارکان مخبون : فعلاتن فعلاتن فعلیان ـ دو بار؛ (۲۲) مسدس، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون مقصور، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعلاتن فعلات ـ دو بار؛ (۲۳) مسدس، صدر و ابتدا سالم، یا صدر و ابتدا

بھی مخبون، یا صدر سالم ابتدا مخبون یا برعکس، عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعِلاتن فعِلن ـ بکسرِ دوم دوبار ـ گویا یہ وزن چار اوزان کا مجموعہ ہے؛ (۲۴) مسدس، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعّث مقصور، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعِلاتن فعْلان ـ بسکون دوم ـ دو بار؛ (۲۵) مسدس، صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مشعّث محذوف، باقی ارکان مخبون : فاعلاتن فعِلاتن فعْلن ـ بسکونِ دوم ـ دوبار؛ (۲۶) مسدس، صدر سالم، ابتدا مخبون، یا برعکس، یا دونوں مخبون، عروض و ضرب مخبون محذوف، باقی ارکان مخبون :

فاعلاتن فعِلاتن فعِلن (بکسر دوم)
فعِلاتن فعِلاتن فعِلن (بکسر دوم)

یا

فعِلاتن فعِلاتن فعِلن (بکسر دوم)
فاعلاتن فعِلاتن فعِلن (بکسر دوم)

یا

فعِلاتن فعِلاتن فعِلن ـ بکسر دوم، دو بار.

(۲۷) مربع، ضرب محذوف، باقی ارکان سالم :

فاعلاتن فاعلاتن
فاعلاتن فاعلن؛

(۲۸) مربع، عروض و ضرب محذوف، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلن ـ دو بار؛ (۲۹) مربع، عروض و ضرب مقصور، باقی ارکان سالم : فاعلاتن فاعلان ـ دو بار؛ (۳۰) مربع، ہر رکن مخبون : فعِلاتن فعِلاتن ـ دو بار؛ (۳۱) مربع، ضرب مخبون مسبّغ، باقی ارکان مخبون :

فعِلاتن فعِلاتن
فعِلاتن فعِلِیّان؛

(۳۲) صدر و ابتدا سالم، عروض و ضرب مخبون : فاعلاتن فعِلاتن ـ دو بار؛ (۳۳) مربع، صدر سالم، ابتدا مخبون، باقی ارکان مخبون :

فاعلاتن فعِلاتن
فعِلاتن فعِلاتن؛

(۳۴) مربع، صدر مخبون، ابتدا سالم، باقی ارکان مخبون:

فعِلاتن فعِلاتن
فاعلاتن فعِلاتن؛

نوٹ : بتیس، تینتیس اور چونتیس تین وزنوں کا خلط جائز ہے ـ (۳۵) مربع، صدر و ابتدا سالم، عروض مشعّث مقصور، ضرب محذوف :

فاعلاتن فعْلان ـ بسکونِ دوم
فاعلاتن فعِلن ـ بکسرِ دوم؛

(۳۶) مربع، صدر و ابتدا مشکول، عروض و ضرب سالم : فعلاتُ فاعلاتن ـ دو بار.

مآخذ : (۱) محقق طوسی : معیار الاشعار؛ (۲) مظفر علی اسیر : زر کامل العیار؛ (۳) مصنّف مذکور: شجرۃ العروض؛ (۴) سکاکی : مفتاح العلوم؛ (۵) شمس الدین فقیر : حدائق البلاغت؛ (۶) محمد جعفر اوج: مقیاس الاشعار؛ (۷) قدر بلگرامی : قواعد العروض؛ (۸) شمس الغنی : بحرالفصاحت.

(ہادی علی بیگ وامق)

* **الرملہ** : فلسطین کا صدر مقام جو بیت المقدس کے شمال مشرق میں ۲۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے ـ خلفاے بنی امیّہ عموماً اپنی سکونت کے لیے چھوٹے دیہاتی قصبوں کو جو عام طور سے فلسطین میں تھے، دمشق کی نسبت زیادہ پسند کرتے تھے ـ حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد مروان اور دوسرے خلفا اکثر الصِّنبرہ میں جو الطبریہ جھیل کے جنوبی ساحل پر واقع ہے، رہا کرتے تھے ـ یزید اول حوّارین اور اذرعات میں، عبدالملک الجابیہ میں، ولید اسَیس (جو اب دمشق کے جنوب مشرق میں تل سیس کہلاتا ہے) اور القریتین میں اور اس کے بیٹے القسطل میں رہتے تھے ـ یزید ثانی بھی قُدَین کے قریب الموقر یا بیت راس میں رہا کرتا تھا : Lammens : *La Bâdia et la Ḥîra sous les Omaiyades*، در *MFOB*، ۴ : ۱۹۱۰ء، ص ۹۱ تا ۱۱۲؛ A. Musil :

در *The country residences of the Omayyades* *Palmyrena*، نیویارک، ۱۹۲۸ء، ص ۲۲۷ تا ۲۹۷).

الولید کے عہد خلافت میں اس کا بھائی سلیمان فلسطین کا والی تھا - اس نے عبد الملک بانیِ قُبّۃُ الصّخرۃ بیت المقدس کی اور اپنے بھائی کی مثالیں دیکھیں جس نے مسجد دمشق کی تجدید کی تھی (یاقوت : المعجم، طبع وسٹنفلٹ، ۲ : ۸۱۸) تو اسے بھی تحریک ہوئی اور اس نے نئے قصبے الرملہ کی بنیاد ڈالی اور صوبے کی حکومت کا مستقر ۱۸ھ / ۶۳۹ء میں وہاں منتقل کر دیا جو طاعون عمواس [رک باں] کے وقت سے لُدّ میں تھا - جب سلیمان خلیفہ ہوا تب بھی الرّملہ ہی میں مقیم رہا (۹۶ تا ۹۹ھ / ۷۱۵ تا ۷۱۷ء).

لُدّ کی پوری آبادی جُند فلسطین کے نئے صدر مقام الرملہ میں منتقل کر دی گئی، اسی کو مستحکم کیا گیا اور لُدّ کو کھنڈر ہو جانے دیا - سلیمان نے سب سے پہلے اپنا محل بنوایا، پھر رنگریزوں کا گھر (دارالصّباغین). جس کے لیے ایک بہت بڑا حوض تیار کیا گیا تھا، تعمیر کرایا؛ بعد کے زمانے میں یہ گھر بنو اُمّیہ کی پوری املاک کے ساتھ ضبط کر لیا گیا اور عباسیوں کے وارث صالح بن علی بن عبداللہ کے قبضے میں آ گیا - سلیمان نے مسجد بھی بنوانا شروع کر دی تھی، جس کا کام اپنے خلیفہ ہونے کے بعد بھی جاری رکھا - اس مسجد کی تعمیر عمر بن عبدالعزیز کے دور میں ختم ہوئی، اگرچہ اُس کی تکمیل اس پیمانے پر نہیں ہوئی جس پر اسے ابتداءً بنانے کا ارادہ تھا - محل اور جامع مسجد کی تعمیر کا مالی انتظام لُدّ کے ایک عیسائی کے ہاتھ میں تھا جس کا نام البطریق بن النکہ تھا (البلاذری طبع de Goeje، ص ۱۴۳ ببعد - اس نام کی دوسری صورتیں بطریق بن بکہ در ابن الفقیہ، *BGA*، ۵ : ۱۰۲، میں، اور ابن بطریق در یاقوت، ۲ : ۸۱۸ میں).

سلیمان نے نئے قصبے میں بَردہ نام کی ایک نہر کھدوانے کا کام شروع کر دیا تھا اور میٹھے پانی کے کنویں بھی کھدوائے تھے، کیونکہ یہ مقام قریب ترین دریا ابوفُطرُس سے بارہ میل سے زیادہ فاصلے پر تھا (یعقوبی *BGA*، ۷ : ۳۲۸) - نہر کی نگہداشت کے زیادہ‌تر اخراجات بعد میں عباسی خلفا نے اپنے ذمے لیے پہلے پہل یہ اخراجات سالانہ منظور کیے جاتے تھے، لیکن المعتصم کے زمانے سے مصرف جاریہ کے طور پر میزانیہ (بجٹ) میں درج ہونے لگے.

نئے قصبے کے فوائد و اسقام المقدسی نے واضح طور سے بیان کیے ہیں - وہاں پھلوں، خصوصاً انجیروں اور کھجوروں کی، اچھے پانی اور تمام غذائی اجناس کی افراط تھی، اس میں شہر اور گاؤں دونوں کی خوبیاں جمع تھیں، نیز یہ بھی کہ میدان میں واقع تھا اور پہاڑیوں اور دریا، نیز مقاماتِ زیارت مثلاً بیت المقدس اور ساحلی قلعوں سے قریب بھی تھا - اس میں ایک شاندار جامع مسجد اور اچھی سرائیں (= خانات) تھیں، آرام‌دہ حمام، کشادہ مکانات اور وسیع سڑکیں تھیں - لیکن دوسری طرف موسم سرما میں وہ ایک کیچڑ کا جزیزہ سا بن جاتا تھا اور موسم گرما میں ریت کے تودے کی طرح ہو جاتا؛ چونکہ وہ کسی دریا کے متصل واقع نہ تھا، اس لیے زمین سخت اور بے گیاہ تھی - بہتے ہوئے پانی کی کافی مقدار نہ ہونا اس قصبے کا، جو اور اعتبار سے اتنا پسند کیا جاتا تھا، سب سے بڑا نقص تھا، کیونکہ حوضوں میں پینے کے پانی کی تھوڑی مقدار غریب تر آبادی کی دسترس میں نہ تھی - یہ قصبہ پورے ایک مربع میل کے رقبے میں تھا - اس کی عمارت نفیس عمارتی پتھر اور اینٹوں سے بنی ہوئی تھی - اس قصبے کی مصنوعات زیادہ تر مصر کو برآمد کی جاتی تھیں.

الرملہ کے بڑے دروازے یہ تھے:

درب بئیر العسکر جو محلۂ العسکر سے منسوب تھا (یاقوت، ۳ : ۷۴ ۶)؛ صفی الدین (مراصد، ۲ : ۲۵۸)، درب مسجد عنّابہ (جیسا کہ de Goeje نے قیاساً لکھا ہے، یہ نام ایک اور قصبے کی وجہ سے رکھا گیا تھا جو عنّابہ کہلاتا تھا اور الرملہ کے مشرق میں چار میل کے فاصلے پر واقع تھا)، درب بیت المقدس، درب بیلعہ (یعنی بالعۃ یا بالغۃ؟ یا قریۃ العنب یعنی قدیم قریۃ بعلہ آج کل ابو غوش؟)، درب لُدّ، درب یافا، درب مصر اور درب داجون - آخری نام قرب و جوار کے ایک قصبے سے منسوب ہے، جس میں ایک مسجد تھی، اس میں زیادہ تر سامری لوگ (Samaritans) آباد تھے (بیت دگن، اب بیت دِجن).

الرملہ کی منڈی کے وسط میں جامع الابیض تھی، جس کی محراب اس وقت تک کی معلومہ محرابوں میں سب سے بڑی خیال کی جاتی تھی - اس کا منبر بیت المقدس کے منبر سے دوسرے درجے پر تھا - اس کے عالیشان مینار کی بہت تعریف کی جاتی تھی.

یہ بات کہ الرملہ کے محل وقوع پر کوئی اس سے زیادہ قدیم قصبہ رہا تھا حل طلب ہے - الرملہ کو اریماثیا Arimathia، رمثۃ Ramatha، یا رماثیام Ramathaim، قرار دینے کی سابقہ کوششیں اب عموماً ترک کر دی گئی ہیں - ایک قدیم نام Παρεμβολή بمعنی ''کیمپ یا پڑاؤ'' پر البتہ کچھ غور ہونا چاہیے - یہ کسی موضع کے نام کے طور پر فلسطین میں خصوصیت سے بار بار آتا ہے اور بطور مثال بیت المقدس کا کیمپ (Hebr. ۱۳ : ۱۱، ۱۳)؛ *Act. Apost.* (۲۱ : ۳۴ و ۲۳ : ۳۲) اور فلسطین اولی کی اسقفیات اس نام کی حامل تھیں (اب بئرالزراعۃ، قب Féderlin، در Génier : *Vie de S. Euthyme le grand*، ص ۱۰۴ تا ۱۱۱)، و در مقالہ R. Aigrin) Phoinike Libanesia : *Arabie*، در *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés*، ۳ : ۱۱۹۴ تا ۱۱۹۶) کیونکہ مصر کا الرملہ، جو اسکندریہ کے شمال مشرق میں چار میل پر واقع ہے، ایک قدیم شہر نیقیہ (Nicopolos) اور بعد کے پارمبولہ (Parembole) سے مطابقت رکھتا ہے، لیکن عرب مصنفین کا بیان ہے کہ اس مقام پر پہلے کوئی بستی نہ تھی، بلکہ صرف ایک ریتلا علاقہ تھا اور اسی ریت سے یہ مقام موسوم ہو گیا (البلاذری، ص ۱۴۳ وغیرہ).

الرملہ کی آبادی الیعقوبی کے زمانے میں (المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ، ۸ : ۳۲۷ ببعد) عربوں اور ایرانیوں کی ملی جلی آبادی تھی (شام میں ایرانیوں کے بسائے جانے پر قب الکندی: وُلاۃ مصر، طبع Guest، ص ۹۱)؛ ان کے موالی سامری تھے.

پانی کا بڑا حوض عُنیزیّہ (عنیزیہ) جو الرملہ کے شمال مغرب میں یافا والی سڑک کے قریب اور سینٹ ہیلانہ St. Helena کے حوض کے نام سے مشہور ہے، اس میں ذوالحجہ ۱۷۲ھ / مئی ۷۸۹ء یعنی ہارون الرشید کے زمانے کا ایک کتبہ بخط کوفی موجود ہے (Van Berchem : *Inscr. arabes de Syrie*، قاہرہ ۱۸۹۷ء، ص ۴ تا ۷؛ M. de Vogüé : *La citerne de Ramla*، در *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettes*، ۳۹، ۱۹۱۱ء : ۳۶۲ ببعد، ۴۹۳ ببعد).

فرنگی زائرین نے سب سے پہلے اس قصبے کا ذکر ۸۷۰ھ میں راموله Ramula کے نام سے کیا ہے - صلیبی مبارزین نے اسے ایک اسقفی حلقہ بنا لیا، بارھویں صدی میں ان کے نام کا وہ خوشنما گرجا تعمیر تھا جو اب مسجد (جامع الکبیر قصبے کے مشرق میں) ہے، گرجا میں گاتھی وضع کا شان دار دروازہ تھا، جس پر کچھ مدت بعد سلطان قُتُبغا کا ایک بھونڈا سا کتبہ لگا دیا گیا - خود اس میں

ایک کتبہ اور ہے جس کے مطابق اس کے مربع برج کو (جس کے بجائے اب ایک گول مینار ہے) ۷۱۴ھ / ۱۳۱۴ - ۱۳۱۵ء میں سلطان محمد نے دوبارہ بنوایا تھا۔

۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں پرانی سفید مسجد کی تجدید سلطان صلاح الدین نے کی اور ۶۶۶ھ / ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸ء میں مینار اور محراب کے اوپر دو گنبد نیز مقابل کا مسقف دروازہ بیبرس نے بنوائے (مجیرالدین، بولاق، ص ۴۱۸ : ترجمۂ Sauvaire، ص ۲۰۷؛ کتبہ در Van Berchem، کتاب مذکور، ص ۵۷ تا ۶۳)۔ یہ مینار، جو ''برج الرملہ'' یا برج الاربعین شہیدًا کے نام سے معروف ہے، مجیرالدین کے بیان اور مسقف دروازے کے ایک کتبے کے مطابق شعبان ۷۱۸ھ / ۱ نومبر ۱۳۱۸ء میں دوبارہ بنوایا گیا (*Zwei arabische Inschriften*، در *Jerusalemer Warte*، ۶۹، ۱۹۱۳ء : ۱۰۰ ببعد)۔ اس مسجد اور مینار دونوں کو غلطی سے صلیبی مبارزین کا کام سمجھ لیا گیا ہے (قب اس نظریے کے برخلاف Van Berchem : کتاب مذکور، ص ۶۳ ببعد)۔

ناصر خسرو، جس نے الرملہ کی سیاحت رمضان ۴۳۸ھ / ۱۰۴۷ء میں کی تھی، اسے ایک بڑا قصبہ کہتا ہے جس میں پتھر کی اونچی اور مضبوط فصیلیں اور تانبے کے دروازے تھے۔ باشندے ہر گھر کے دروازے پر بارش کا پانی جمع کرنے کے لیے ایک مخزن بنا رکھتے تھے۔ وہاں عام استعمال کے لیے جامع مسجد کے وسط میں ایک بڑا حوض بنی تھا۔

۱۵ محرم ۴۲۵ھ / ۱۰ دسمبر ۱۰۳۳ء کے زلزلے نے قصبے کا ایک تہائی حصہ تباہ کر دیا اور اس کی مسجد کھنڈر ہوگئی (قب نیز ابن الاثیر، ۹ : ۱۹۸)۔

الرملہ کی بہت سی سرکاری اور نجی عمارات سنگ مرمر کی بنی ہوئی تھیں اور انھیں سنگ تراشی کے نفیس کام اور زیبائش کی چیزوں سے آراستہ کیا گیا تھا۔ الرملہ کی سب سے بڑی برآمد کی چیز انجیر تھے۔ فلسطین کے صوبے کا نام بھی دارالحکومت الرملہ کو دے دیا گیا تھا (Clermont Ganneau : *Recueil d'Arch. Orient.*، ۶ : ۱۰۱)۔

سلطان صلاح الدین نے ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء میں اس قصبے کو منہدم کرا دیا کہ کہیں وہ پھر فرنگیوں کے ہاتھ نہ پڑ جائے؛ وہ ویران پڑا رہا۔ (یاقوت، ۱ : ۸۱۸؛ صفی الدین : مراصد اطلاع، ۱ : ۴۸۳)۔ ابن بطوطہ نے ۷۵۶ھ / ۱۳۵۵ء میں اس قصبے کی سیاحت کی۔ وہ جامع الابیض کا ذکر کرتا ہے، جس کے متعلق اس سے کہا گیا کہ اس میں تین سو پیغمبر دفن تھے۔ ۱۴۳۲ء میں ڈیوک فلپ دی گڈ (Philip the Good) نے رملہ میں ایک لاطینی خانقاہ تعمیر کی تھی اور اس کی تجدید بعد میں لویس (Louis) چہار دہم نے کرائی۔

۱۷۹۸ء میں یہ قصبہ نپولین کا فوجی مرکز تھا۔ جدید الرملہ میں باشندوں کی تعداد ساڑھے چھے ہزار کے قریب ہے۔ اس کی آب و ہوا صحت بخش اور اس کے آس پاس کا علاقہ سرسبز ہے۔

مآخذ : (۱) الخوارزمی : کتاب صورۃ الارض، طبع v. Mžik، در *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*، ۳، لائپزگ ۱۹۲۶ء : ۱۹ (عدد ۲۰۰)؛ (۲) سہراب : کتاب عجائب الاقالیم، طبع v. Mžik، کتاب مذکور، ۵، ۱۹۳۰ء : ۲۷ (عدد ۲۲۰)؛ (۳) البلاذری، طبع دخویہ de Goeje، ص ۱۴۳؛ (۴) المقدسی، در *BGA*، ۳ : ۳۶، ۱۵۴، ۱۵۴، ۱۵۶ تا ۱۶۴، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۶؛ (۵) الیعقوبی، در *BGA*، ۷ : ۳۲۷ ببعد؛ (۶) ناصر خسرو، طبع Schefer، ص ۲۱؛ (۷) الادریسی، طبع Jaubert، ۱ : ۳۳۹، طبع Gildemeister، در *ZDPV*، ۸ : ۴؛ (۸) یاقوت : المعجم، ۲ : ۸۱۷ ببعد؛ (۹) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع Juynboll،

۱ : ۳۸۳؛ (۱۰) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۱۹۸ تا ۲۰۰؛ (۱۱) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۳۸؛ (۱۲) ابن بطّوطہ، طبع Defrémery-Sanguinetti، ص ۱۲۸؛ (۱۳) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۶ : ۵۸۳ ببعد؛ (۱۴) Robinson : *Biblical Researches*، ۳ : ۳۶ ببعد؛ (۱۵) *Survey of Western Palestine, Memoirs*، ۲ : ۲۶۳ ببعد؛ (۱۶) Conder و Drake : *Palestine Expl. Fund Quarterly*، ۱۸۷۴ء، ص ۵۶ ببعد، ۶۶؛ (۱۷) de Vogüé : *Eglises de Terre Sainte*، ص ۳۶۷؛ (۱۸) *La citerne de Ramleh*، در *Compt.-rend. de l'Acad. d. Inscr.-Lett.*، ۳۹، ۱۹۱۱ء : ۳۶۲ ببعد، ۹۳ ببعد؛ (۱۹) Guérin : *Description de la Judée*، ۱ : ۳۸ ببعد؛ (۲۰) Clermont-Ganneau، در *RAO*، ۱ : ۲۶۸ و ۶ : ۱۰۱؛ (۲۱) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۱۵ ببعد، ۲۰، ۲۸، ۳۹، ۳۱، ۵۶، ۳۰۳ تا ۳۰۸؛ (۲۲) E. Reitemeyer : *Die Städtegründungen der Araber im Islām*، مقالۂ ہائیڈل برگ Heidelberg، میونخ Munich ۱۹۱۲ء، ص ۷۳ ببعد.

(E. Honigmann)

* **رُنْدَہ** : (Ronda)، ایک مقام، جو اندلس کے جنوب میں جزیرۃ الخضراء (Algeciras) کے شمال جانب اور مالقہ (Malaga) کے مغربی جانب واقع ہے (اس سے منسوب اشخاص الرّندی کہلاتے ہیں) - یہ شہر ایک وسیع کوہستانی مدوّر قطعے کے وسط میں سطح سمندر سے دو ہزار چار سو فٹ کی بلندی پر ایک چٹانی سطح مرتفع کے سرے پر آباد ہے، جو مغرب کی جانب سلامی دار ڈھلانوں کی صورت میں ختم ہوئی ہے - اسی مغربی پہلو کو تاجہ Tajo کے پانچ سو فٹ گہرے قدرتی شگاف نے، جس کی تہ میں ایک تیز رو ندی وادی اللبن (Guadalevin) بہتی ہے، دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے - یہی ندی آگے چل کر وادی آرہ (Guadiaro) کے نام سے موسوم ہو جاتی ہے - اس کے مخصوص محل وقوع نے رندہ کو ایک ناقابل تسخیر طبعی قلعے کی شکل دے دی ہے - اس شہر (اور علاقے) کا نام تا کُرنہ یا تا کرونہ بھی تھا ('تا' بربر زبان میں شہر کو اور 'کرونہ' Corona لاطینی میں چوٹی کو کہتے ہیں) - آج کل یہ صوبۂ مالقہ کے ایک عدالتی حلقے (partido judicial) کا صدر مقام ہے، [جس کی آبادی ۱۹۳۰ء میں ۱۵۸۱۳ تھی].

رُندہ کا اسلامی شہر، جس نے قدیم رومی اور غربی قوطی (Visigothic) قصبے ارندہ Arunda کی جگہ لی، ساتویں سے پندرھویں صدی عیسوی تک اندلس کا ایک نہایت اہم قلعہ تصور کیا جاتا تھا - بنو امیہ کے عہد میں یہ کورۂ تا کرنہ [رک باں] کا صدر مقام تھا - عرب جغرافیہ نویسوں نے اس بارے میں متعدد بیانات محفوظ کر لیے ہیں، لیکن بدقسمتی سے یہ بہت مختصر ہیں - الادریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا - ہمیں آج بھی وہاں اسلامی عہد کے متعدد آثار نظر آتے ہیں، مثلاً سان فرانسسکو کے مضافات میں ایک شاندار دروازہ - جامع مسجد کی جگہ اب سانتا ماریا لا مایور Santa Marya La Mayor کے گرجا نے لے لی ہے - عہد بنی نصر کا قدیم قلعہ القصبہ (Alcazaba) ۱۸۰۸ء ہی میں تباہ ہو گیا تھا.

بشتر (Bobastro) [رک باں] کو ایک طویل مدت تک ضلع تا کرنہ کے مرکزی قلعے کی حیثیت حاصل رہی، جو باغی عمر بن حفصون [رک باں] کا مستقر تھا - اموی خلافت اندلس کے سقوط پر بربری بنو افران کے ہاتھوں ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست قائم ہوئی، جس کا صدر مقام یہی رندہ تھا - اس ریاست کے فرمان رواؤں میں ابو نور ہلال بن ابی قرہ بن دوناس؟ تھا، جس کی حکومت کا اعلان

۴۳۱ھ / ۱۰۳۹ء میں ہوا اور اس نے ۴۴۹ھ / ۱۰۵۷ء میں وفات پائی، مگر اس سے پہلے وہ اپنے طاقت ور ہمسائے شاہ اشبیلیه المعتضد [رکّ بآں] ابن عباد اور اس کے بیٹے ابو نصر فتوح کی قید میں رہا؛ خود فتوح کئی ماہ تک اپنی ریاست کے مستقر میں ڈٹے رہنے کے بعد عبادی حکمران کے اشارے سے مار ڈالا گیا ۔ پھر اسی حکمران نے اس کی ریاست کو ۴۵۰ھ/۱۰۵۹ء میں اپنی مملکت میں ضم کر لیا ۔ اس کے بعد رُندہ ایک اشبیلی حکمران کا صدر مقام رہا، تا آنکه المعتمد [رکّ بآں] کے ایک بیٹے کو اسے المرابطون کی افواج کے حوالے کرنا پڑا جو ۱۰۹۱ء میں گزور کے زیر قیادت آئی تھیں ۔

رنده نے المرابطون اور الموحدون کے عہد میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا ۔ بنو نصر [رکّ بآں] کے دور میں یہ مقام کچھ مدت کے لیے وزیر اور خاندان بنو الحکیم کی جاگیر بنا رہا اور اس دور کی خانہ جنگیوں سے براہ راست متعلق رہا ۔ کیتھولک بادشاہوں نے ۲۰ مئی ۱۴۸۵ء کو بیس دن کے محاصرے کے بعد اس قصبے پر قبضہ کر لیا ۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۲ : ۸۲۵؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البدان، طبع و ترجمه از Reiñaud و de Slane، ص ۱٦٦ تا ۲۴٦؛ (۳) ابن بطوطه: الرحلة، طبع و ترجمه از Defrémery Sanguinetti، ۴ : ۳٦۳؛ (۴) ابن الخطیب: معیار الاختیار، فاس ۱۳۲۵ھ، ص ۳۴، ۳۵؛ (۵) وہی مصنّف: کتاب اعمال الاعلام، طبع E. Lévi Provençal، رباط ۱۹۳۴ء، بمدد اشاریه؛ (٦) المقّری: نفح الطیب (Analectes)، لائڈن، بمدد اشاریه؛ (۷) Dozy : Hist. Mus. Esp.، طبع جدید، بمدد اشاریه.

(E. Lévi Provençal)

⊗ **رَن کَچھ:** رکّ به پاکستان (۷ : ۱۰۴) .

* **رَنْگ:** (رنک)، بمعنی طغری یا نشان؛ جب کسی فوجی جمعیّت کے جداگانہ عَلَم کی نسبت بولا جائے تو عربی میں وہی معنی دیتا ہے جن میں انگریزی لفظ "colors" مستعمل ہے ۔ رنگ پورے طُغری کو بھی کہہ سکتے ہیں اور زیادہ محدود معانی میں ڈھال پر بنی ہوئی کسی علامت کو بھی ۔ خود نشان یا علامت کے لیے ایک مخصوص لفظ "شعار" مقرر ہے ۔ ڈھال کو "الدائرہ" کہتے ہیں، اور یہ نام غالبًا اس کی عام گول شکل کی وجہ سے رکھا گیا ہے ۔ اس کے جس حصے میں ایسی علامت استعمال کی جائے اسے "ارض" اور اس کی تقسیمات کو "شَطْفَة" یا "شَطْب" سے موسوم کیا جاتا ہے (L. A. Mayer : Saracenic Heraldry، آکسفرڈ ۱۹۳۳ء، ص ۲٦) .

ازمنۂ متوسطه میں جن ملکوں میں مخصوص نشانات یا طغرے رائج تھے وہ ایران، شام، مصر، عراق، یمن اور ہسپانیه تھے اور خصوصًا ان شاہی خاندان سے تعلق رکھتے تھے: سلاجقه، زنگی، اُرتقیه، خوارزم شاہیه، آل ایوب، ممالیک، رسولیه، بنو الرس اور بنو نصر ۔ حروب صلیبیه کے خاتمے سے لے کر اس زمانے تک جب عثمانیوں نے مصر اور شام کو فتح کیا، یعنی ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل سے دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے آغاز تک شام، فلسطین اور مصر میں ایوبیوں اور مملوکوں کے ہاں خاندانی نشانات کا استعمال بہ کثرت رہا ۔ اس زمانے کے نشانات کا مطالعہ Joseph V. Karabacek، یعقوب ارتین پاشا، E. T. Rogers Bey اور زیادہ قریبی زمانے میں Max van Berchem، Gaston Wiet، D. S. Rice اور خصوصًا بیت المقدس کے L. A. Mayer نے کیا ہے، جس کی اس موضوع پر تنقیدی تحقیقات اور "نقابتی فہرست" مرتب کر دینے سے ہماری معلومات باقاعدہ اور ٹھوس بنیاد پر قائم ہوگئی ہیں؛ چنانچه اس موضوع کے متعلق زمانۂ حاضر کی تمام

شکل (۱)

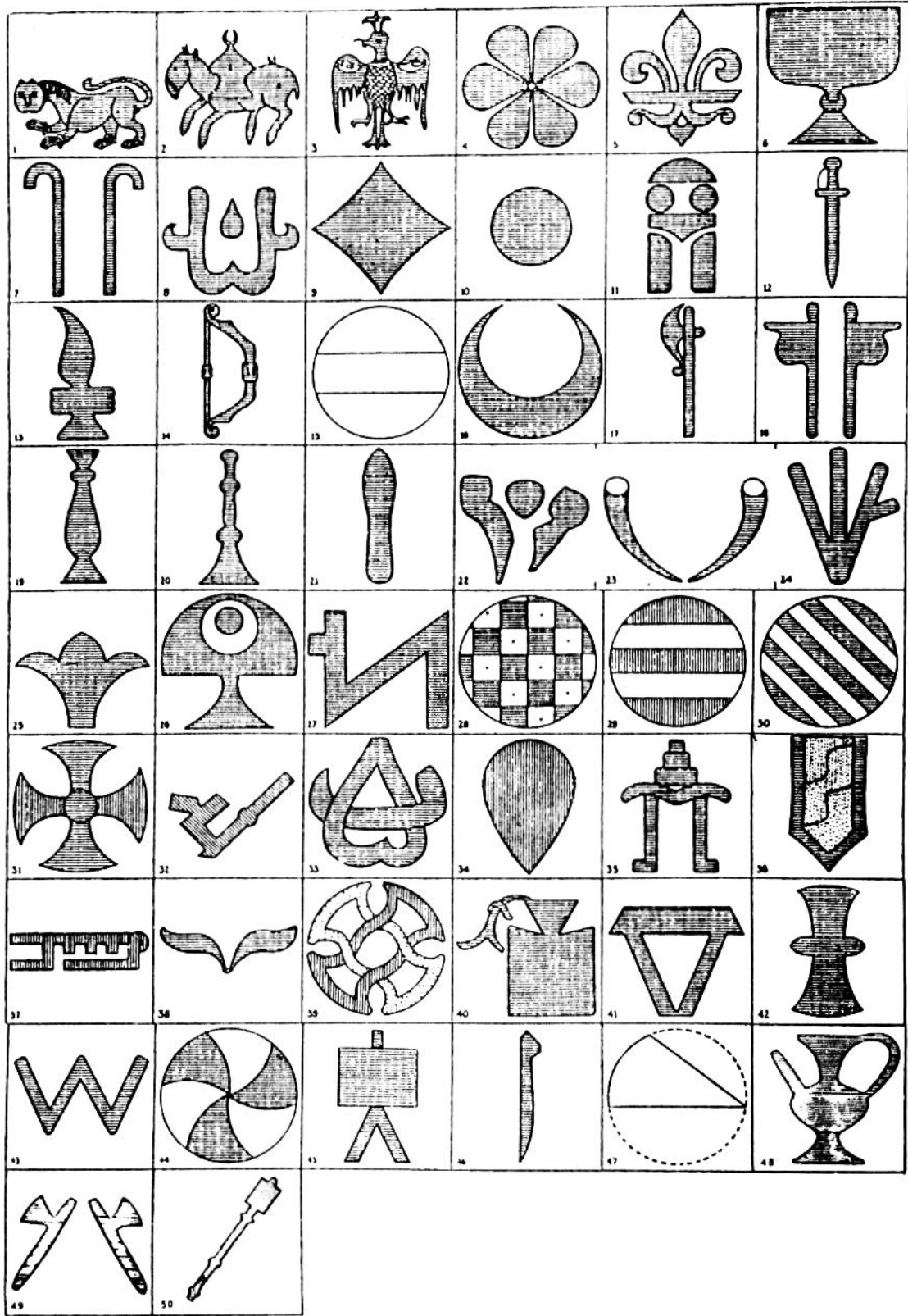
مملوکوں کے خاندانی نشانات کے لیے ڈھالوں کی مختلف شکلیں

(مبنی بر Mayer : *Sarcenic Heraldry*)

شکل (۳)

مملوکوں کے نشانات میں کنول کے پھول کی شکلیں (از شام)

بائیں سے دائیں: مورستان نوری، دمشق؛ باب الفرج، دمشق؛ صالحیہ؛ درویشیہ، حمص

(مبنی بر E. Herzfeld، در *Ars Islamica*، ۹ (۱۹۴۲ء): ۲)

شکل (۲)

مملوکوں کے نشانات میں استعمال ہونے والی سادہ علامتیں

(مبنی بر *Sarcenic Heraldry* : Mayor)

COMPOSITE BLAZONS

شکل (۳)

بعد کے مملوکوں کے مرکب و مخلوط نشانات

(مبنی بر *Sarcenic Heraldry* : Mayor)

شکل (۵)

شیشے کا مینا کیا ہوا شمعدان

جس پر مملوک امیر الملک (۷۴۷ھ/۱۳۴۶ء)

کا نام اور نشان ثبت ہے

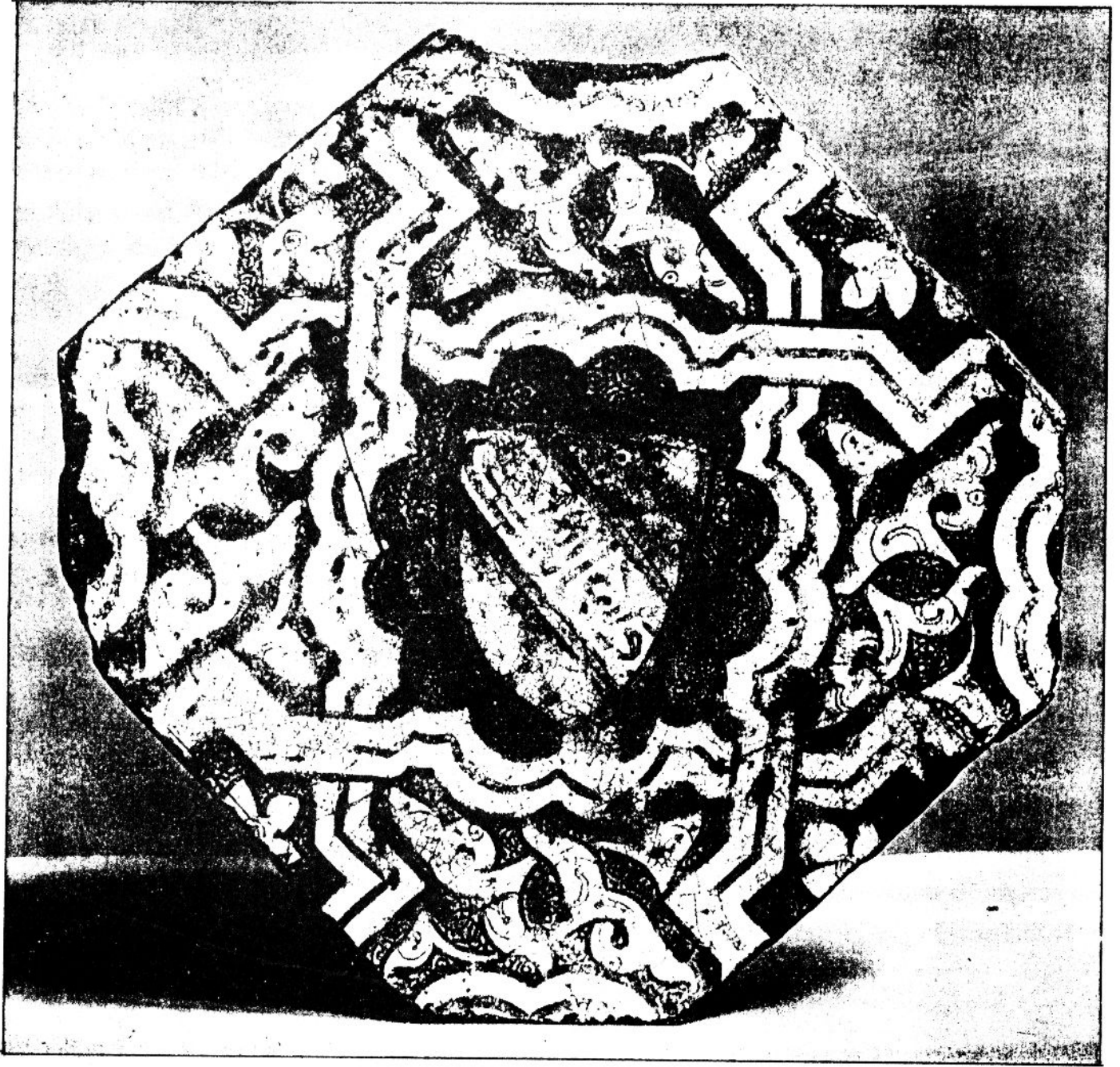
(بشکریۂ میوزیم آف اسلامک آرٹ، قاہرہ)

شکل (۶)

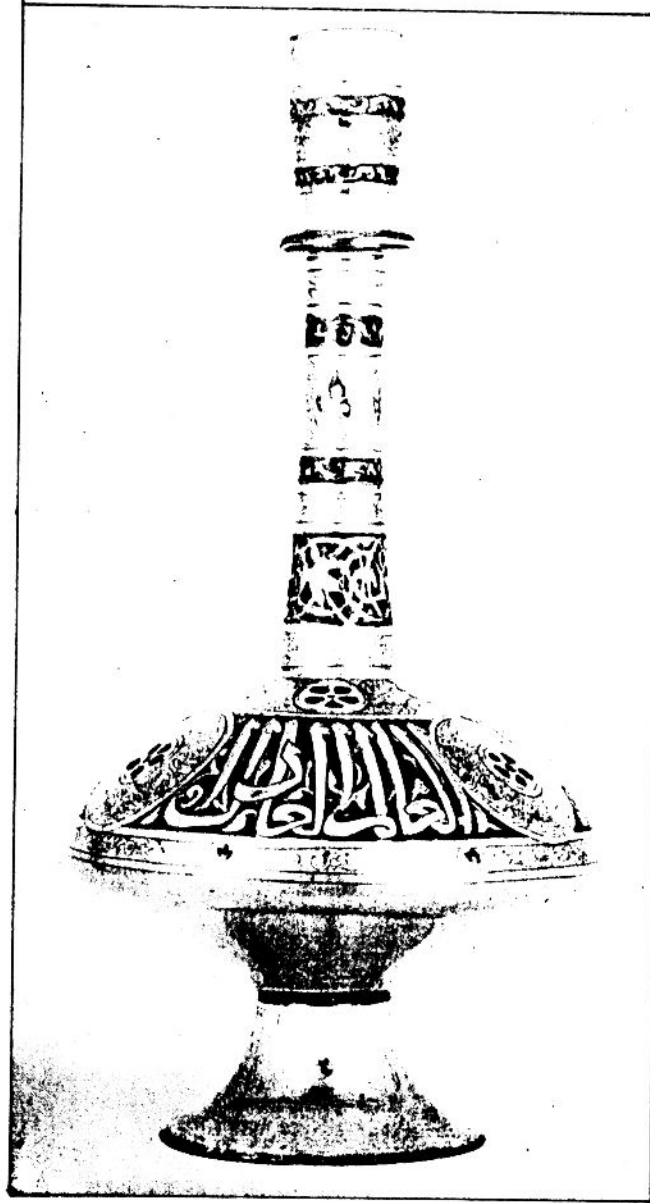
شیشے کا مینا کیا ہوا شمعدان

جس پر مملوک سلطان حسن (م ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء)

کا نام اور نشان ثبت ہے

(بشکریۂ میوزیم آف اسلامک آرٹ، قاہرہ)

شکل (۷)

قصر الحمرا سے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے اواخر کا ایک ہشت پہلو روغنی اور چمکدار چوکا
جس پر غرناطہ کے نصری بادشاہوں کا نشان ثبت ہے

(بشکریۂ ہسپانک سوسائٹی آف امریکہ)

شکل (۸)

شیشے کی مینا کی ہوئی بوتل

جس پر یمن کے رسولی مج[illegible] ن داؤد

(۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء تا ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء)

کا نام اور نشان ثبت ہے

(بشکریہ فریر گیلری آف آرٹ، واشنگٹن)

تحریرات (جن میں مقالہ ھذا بھی شامل ہے) اسی کی تحقیق پر مبنی ھیں ۔ دوسرے ادوار اور ممالک کے متعلق با ضابطہ تحقیق کا کام ابھی باقی ہے ۔

ایوبی اور مملوکی زمانوں میں خاندانی نشانات کو سلاطین استعمال کرتے تھے اور ان کے علاوہ صرف امرا یعنی بڑے عسکری عہدے داروں کو یہ حق حاصل تھا ۔ یہ خاندانی نشانات موروثی ہوتے تھے، لیکن ان کے استعمال کا حق صرف ان بیٹوں کو تھا جو خود بھی عسکری عہدے دار ہوں، ورنہ جو بیٹے مذہبی یا انتظامی عہدوں کو اختیار کر لیتے تھے وہ اس حق سے محروم کر دیے جاتے تھے ۔ عورتوں کے خاندانی نشانات، جو اب تک معلوم ہوے ھیں، صرف سات ھیں۔ ان میں اکثریت ایسی خواتین کی تھی جو اپنے متوفی شوھروں اور باپوں کے (جو ''امیر'' رہ چکے تھے) خاندانی نشانات استعمال کرتی تھیں (*Studies in Islamic Metal-Work* : D. S. Rice، در *Bulletin, School of Oriental and African Studies*، ۱۴ / ۳ (۱۹۵۲ء) : ۵۷۳ تا ۵۷۸).

مسلمانوں کی نقابت کے متعلق کتابی مآخذ بہت ھی قلیل ھیں؛ خصوصاً اس فنّی موضوع پر جامع تحریریں، سرکاری قواعد و ضوابط یا ''نقابتی فہرستیں'' دستیاب نہیں ھیں ۔ خاندانی نشانوں کے متعلق ھماری اصل معلومات بذات خود ''یادگاروں'' سے حاصل کی گئی ھیں، خصوصاً اُن سے جن پر تاریخی کتبے ثبت ھیں ۔ پروفیسر Mayer نے لکھا ہے کہ دس ھزار ایسے نشانات میں سے، جو اصلاً عمارتوں، مختلف اشیا یا کتابوں پر ثبت تھے، صرف تین ھزار دریافت ہوے ھیں اور ایسے نشانات کی تعداد ساڑھے تین سو سے بھی کم ہے جن کے ساتھ کوئی تاریخی تحریر یا کتبہ شامل ھو اور جن پر ان نشانات کے حاملین کی شناخت مبنی کی جا سکے ۔ یہ نشانات مکانات کی رُوکاروں، دریچوں کے جنگلوں، دروازوں، ستونوں، دیواری تصویروں، زرہ بکتروں، ھتیاروں، سکّوں، فانوسوں، پارچہ جات، مخطوطات، شیشے کے برتنوں، مٹی کی رکابیوں اور قابوں، دھات کی چیزوں اور خیالی اشکال تک میں ملتی ھیں۔ مغربی ممالک کے معمول سے مختلف یہ بات ہے کہ ایسے نشانات مُہروں پر بالکل مفقود ھیں۔ دستاویز جتنی زیادہ سرکاری ھو، اور مواد جتنا زیادہ بیش قیمت ھو اتنے ھی زیادہ اھتمام سے یہ خاندانی نشانات مرتسم کیے جاتے تھے ۔ اسی لیے جب گھٹیا چیزوں (مثلاً مٹی کے برتنوں) پر یہ نشانات پائے جاتے ھیں تو اس کے نقوش بے ڈھنگے سے ہوتے ھیں اور عام طور پر کسی تحریر یا کتبے سے عاری ہوتے ھیں ۔ نشانات کے رنگ صرف شیشے اور چینی کی چیزوں، مینا کاری اور نقاشی کی اشیا میں دکھائی دیتے ھیں ۔ ان کے پورے سلسلے میں یہ رنگ شامل ھیں : سفید (دھات پر نقرئی کام)، زرد (دھات یا شیشے پر سونے کا کام)، سرخ، سبز، نیلا، بھورا، یا اصل رنگ (یعنی شیشے کا رنگینی رنگ یا تانبے اور پیتل کے برتنوں کا زردی مائل رنگ) ۔ دھات کے کام میں علی العموم صرف سفید اور سُرخ رنگ پائے جاتے ھیں، لیکن ایک نادر مثال میں طلائی اور سیاہ رنگ بھی پائے گئے ھیں؛ تعمیرات میں پچّی کاری یا گچ میں نگینہ کاری کے سوا رنگوں سے کام نہیں لیا گیا، یا باقاعدگی سے انھیں نمایاں نہیں کیا گیا ۔ خاندانی نشانات کی شکل و ھیئت کا انتخاب بظاھر زیادہ تر خود ان امیروں ھی پر چھوڑ دیا جاتا تھا اور اس پر کم از کم ابتدائی دور گزر جانے کے بعد، جب یہ اعزاز و استحقاق پہلے پہل عطا کیا گیا تھا، حکومت کی کوئی نگرانی قائم نہ تھی۔

خاندانی نشانات عام طور پر (لیکن لازمی طور پر نہیں) ڈھال پر بنائے جاتے ھیں، جس کی عام شکل گول ہوتی ہے، کیونکہ جس زمانے میں ڈھال

بطور سلاح جنگ استعمال کی جاتی تھی، گول ھی ھوا کرتی تھی، لیکن اس کی دوسری مختلف شکلیں بھی ملتی تھیں، جیسا کہ شکل عدد ۱ سے ظاہر ھے۔ یہ حقیقت ھے کہ خاندانی نشانات ڈھال کے بغیر بھی نمایاں کیے جا سکتے تھے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ھوگی کہ ایک زمانے میں یہ نشانات جھنڈوں پر بھی بنائے جاتے تھے، جہاں ان کے لیے کسی چوکھٹے کی ضرورت نہ تھی۔ خاندانی نشانات کی اہمیت پر ڈھال کی صورت کا کوئی اثر نہ تھا، اور ایسی مثالیں موجود ھیں کہ بعض اوقات ایسی علامت ڈھال پر اور بعض اوقات ڈھال کے بغیر بنائی گئی یا ایک مثال میں کسی ایک نمونے کی ڈھال پر اور دوسری مثالوں میں دوسری شکلوں کی ڈھالوں پر استعمال ھوئی۔

تغری بردی ساتویں صدی ھجری / تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک ایوبی دربار کی مثال دے کر لکھتا ھے کہ ایک ممتاز عہدےدار کو جب امیر بنایا گیا تو اسے ''خاندانی نشان'' کا حق عطا کیا گیا؛ لیکن ھمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ اعزاز انفرادی حیثیت سے عطا کیا گیا یا کسی خاص طبقے سے مخصوص ھوتا تھا۔ کچھ مدت بعد یہ رسم اس حد تک بدل دی گئی کہ اب خود امیر کو یہ حق دے دیا گیا کہ ''اپنی پسند یا ترجیح کے مطابق'' اپنا ''نشان'' خود منتخب کر لے۔ یہ معلومات ھمیں القلقشندی کی صبح الاعشی (۴ : ۶۱ بعد) کے ایک بیان سے حاصل ھوتی ھیں، جس کی تصنیف ۷۹۱ھ / ۱۳۸۷ء [بہ تصحیح ۱۳۸۹ء] کے بعد ھوئی، اور یہ تبدیلی غالباً اس وقت ھوئی جب امیروں کی تعداد بہت زیادہ بڑھ گئی۔ ''نشان'' کا ایک عام نمونہ ''عہدے کا بلا'' تھا، مثلاً کاتب یا دبیر کی علامت کے لیے ''قلمدان'' کا نشان اور ''جامہ دار'' کے لیے رومال کا نشان وغیرہ (نیچے دیکھیے)۔ یہ بلّے حامل کی زندگی میں ھرگز بدلے نہیں جاتے تھے، حالانکہ یہ عہدے کوئی خاص اہمیت نہ رکھتے ھوں، اور خواہ بعض اوقات ان کا حامل بلند ترین عہدوں پر پہنچ جائے، بلکہ سلطان بن جائے۔ اس کی ایک مثال یہ ھے کہ امیر زین الدین ۶۹۴ھ / ۱۲۹۴ء میں کتبغا الملک العادل کے لقب سے سلطان بن گیا، لیکن اس حالت میں بھی اس کے سکے کے الٹی طرف ''ساقی کا نشان'' یعنی ایک پیالہ موجود تھا۔ اس بیان کی مزید تائید مختلف امیروں کے خاندانی نشانات سے ھوتی ھے، جن کی زندگیوں کے مختلف مرحلوں کے متعلق نمونے اب تک محفوظ ھیں اور ان سب سے اسی بیان کا ثبوت ملتا ھے۔ بعض مثالوں سے یہ ظاہر ھوتا ھے کہ ایک ھی شخص کے لیے دو مختلف نشانات ھیں؛ اس کا مطلب یہ ھے کہ جس چیز پر ایک نمونے کے نشانات ھیں وہ کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل ھوئی، لیکن نئے مالک نے صرف خاندانی نشان کو بدل دیا اور پہلے نقوش کو بجنسہٖ رہنے دیا۔ بعض مثالوں میں نئے نشانات کے نیچے سابقہ نشانات کا سراغ لگانا آسان ھے۔ دوسری طرف ایسا معلوم ھوتا ھے کہ جس زمین پر نشان بنایا جاتا تھا اس کا رنگ بدل سکتا تھا۔ مثال کے طور پر ''الذّھبی'' (۶۷۳ھ / ۱۲۷۴ء تا ۷۴۸ھ / ۱۳۴۸ء) جتاتا ھے کہ جب کتبغا امیر سے سلطان ھو گیا تو اس کے جھنڈوں کا رنگ زرد تھا۔ چونکہ وہ اپنے سکوں پر نشان کے طور پر ''ساقی کا پیالہ'' برابر استعمال کرتا رہا، لہٰذا اس بیان میں غالباً صرف رنگ کی تبدیلی بتائی گئی ھے۔ عہدوں کے بلّوں کے علاوہ بعض نشانات پر جانوروں کی تصویریں بنی ھوئی ھیں اور اکثر نشانات پر ایسی علامتیں پائی جاتی ھیں جن کا مفہوم اب تک متعین نہیں ھو سکا۔

شکل عدد ۲ میں پچاس جانے پہچانے عربی نشانات پیش کیے گئے ھیں، جو سادی شکل عدد ۲ اور تنہا

علامتوں کی شکل میں پائے جاتے ہیں۔ ذیل میں نشانات کی عام شکلوں کی ایک فہرست درج کی جاتی ہے، جن کی ابتدا عہدے کے نشانات سے ہوتی ہے: ایک پائے پر پیالہ (فہرست میں عدد ٦) - ''ساقی'' کی علامت ہے ایک قلمدان کی رسمی شکل (عدد ۱۱) قلمدان رکھنے والے (دوات دار) کی علامت ہے، جو دربار میں ادنی درجے کا دبیر ہوتا ہے - اس علامت میں مسلمانوں کے قلمدان کے مختلف مشمولات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی دواتیں، ریت اور نشاستے کی لیئی، قلم اور انھیں صاف کرنے کے لیے تا گے رکھنے کے نسبةً زیادہ لمبے خانے، اس بلّے کو عبد الحمید مصطفی پاشا نے کہیں ۱۹۱۸ء میں جا کر صحیح شناخت کیا - اس سے قبل اسے غلطی سے تصویری تحریر کا نشان ''رانیب تیتا'' سمجھا جاتا تھا، جس کا مطلب ہے: ''آفتاب: دو افقوں کا مالک'' (یعنی رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ).

تلوار کا نشان (عدد ۱۲) مملوکوں کے زمانے میں ''سلحدار'' کی علامت تھی - ابوالفدا نے اپنی تاریخ (طبع J.J. Reiske، ۴ : ۳۸۰) میں خوارزم شاہ کا ذکر کرتے ہوئے سلحدار کی علامت ''کمان'' بتائی ہے مگر ممالیک کی سلطنت میں کمان (عدد ۱۴) کمان بردار یا بندق دار کا نشان ہوتا تھا جس کا عہدہ سلحدار کے برابر تھا۔ کمانیں جوڑوں میں بھی پائی جاتی ہیں خصوصاً ایدکین کے معاملے میں جو ایک امیر تھا، اور ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بلند رتبے کو پہنچ گیا تھا - تحریروں میں اسے ''بندق دار'' کہا گیا ہے.

رومال (دست پاک) (''بقیہ''، عدد ۹) ایک مُعَیّن نما شکل ہے، اس کی نوک پر بنائی گئی ہے - یہ ایک ایسے پارچے کی علامت ہے جو اسی قسم کا ہے - جس میں کپڑے اور محافظ خانے کی دستاویزیں وغیرہ لپیٹی جاتی ہیں - یہ رومال مہتمم توشک خانہ (= جم دار) کی علامت ہے.

(گول) میز (خانجہ، عدد ۱۰) کی شکل کھانا چکھنے والے (جاشنی گیر) کے عہدے کا بلّا تھا - اور ایک دائرے سے ظاہر کیا جاتا تھا.

قرابہ (عدد ۸) مودی خانے کے مہتمم (طشت دار) کا نشان تھا.

ایک درباری قسم کی یا قواعد کے وقت استعمال ہونے والی زین جس پر قبّہ سا بنا ہوا تھا (عدد ۲) ایک درباری عہدےدار ''جاویش'' [چاؤش ؟] کا نشان تھا - اس کے ساتھ جو گھوڑا دکھایا جاتا تھا، وہ صرف زین کو نمایاں کرنے اور اسے اٹھا کر لے جانے کے لیے تھا.

خمدار چوبِ چوگان کا ایک جوڑا (جُوکان) (عدد ۷) مہتمم چوگان (جوکان دار) کا نشان تھا - موگری کی شکل میں لکڑی صرف مرکب نشانات میں نظر آتی ہے (Polo-sticks in saracenic : L. A. Mayer، Heraldry در Polo Monthly، ۱۹۳۳ء، ص ۲٦٦ تا ۲٦۷، D. S. Rice، در BSOAS، ۱۴ (۱۹۵۲ء): ۵۷۲).

فِس ایک سہ طبقہ ڈھال (عدد ۱۵) فرستادہ سوار یا خطوط رسان (بَریدی) کا نشان تھا - گرز گرزبردار (جمقدار) کے عہدے کا نشان تھا جو سرکاری رسوم اور فوجی مشقوں میں اسے اٹھائے ہوئے چلتا تھا.

پرچموں کا ایک جوڑا (عدد ۱۸؟) جھنڈا اٹھانے والے (علمدار) کا نشان تھا.

نقاروں اور چوبوں کا نشان (عدد ۲۲؟) طبل دار کا نشان تھا.

تُرم (عدد ۲۰) تُرمچی کا نشان تھا.

ایک جُوتا (عدد ۲۱) جُوتے اٹھانے والے (بَشمق دار کا نشان تھا - کلہاڑیوں کے دو جوڑے (عدد

۹۴) تبر بردار کے لیے تھے۔

ایک ھلال (عدد ۱٦)، جسے L. A. Mayer نے محتاط الفاظ میں مشرقی نعل اور اس طرح "امیر آخور" کا نشان بتایا ھے، مگر پچھلے دنوں D. S. Rice نے خیال ظاھر کیا کہ ممکن ھے یہ دیوان یا محکمۂ وزارت کے مہتمم (شادّ الدّواوین) کی مخصوص علامت ھو، جسے ابھی تک پوری طرح شناخت نہیں کیا جا سکا۔

جہاں تک جانوروں کا تعلق ھے ان میں سے صرف دو ان نشانات میں نظر آتے ھیں، یعنی شیر ببر (عدد ۱) اور عقاب (عدد ۳)۔ شیر ببر والے جس قدیم‌ترین نشان کی تاریخ دی ھوئی ھے وہ ایّوبی سلطان الملک المظفّر شہاب الدین غازی بن المَلک العادل ابو بکر سے متعلق ھے، جو ٦۰۸ھ/۱۲۱۱ء تا ٦۱۷ھ/۱۲۲۰ء کے درمیان اُرفہ کے ایک دروازۂ شہر پر پایا گیا۔ شیر ببر مملوکی سلطان بیبرس کا نشان بھی تھا۔ عقاب کہیں ایک سر کا اور کہیں دو سروں والا ھے اور نمایاں یا اُٹھتا ھوا دکھایا گیا ھے، کہیں اس کے سر پر کلغی ھے اور کہیں نہیں ھے۔ اس پرندے کے سینے پر اکثر ناشپاتی کی شکل کی ایک آرائشی ڈھال پائی جاتی ھے۔

ایسے نشانات کثیر ھیں (مثلاً عدد ۸، ۲۴، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۴۱، ۴۵) جو عام طور پر مغول کی خیالی علامتوں کی تقلید میں عموماً "تمغہ" کہہ دیے جاتے ھیں۔

بعض دوسرے بِلّے آسانی سے شناخت کیے جا سکتے ھیں لیکن ان کے استعمال کی صحیح نوعیت اور وجہ معلوم نہیں۔ ان میں سب سے لاینحل شکل وہ ھے جو ھمیشہ جوڑوں کی صورت میں اور بظاھر کسی خلا دار چیز کو دکھاتی ھے۔ یہ نشان نویں صدی ھجری، پندرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے پہلے استعمال نہیں کیا گیا اور اُس زمانے میں مرکب نشانات کے اندر پایا گیا ھے (نیچے دیکھیے)۔ اس نشان (عدد ۴۲) کو کہیں مبارک سینگ کا جوڑا (Cornocopias) (Artin' Rogers)، کہیں شتر مرغ کے پر (Nerzfeld)، کہیں خنجر (Wolzinger and Watzinger)، کہیں ترم (Mrs. R.L. Devonshire)، کہیں ھاتھی کے دانت (H. A. R. Gibb) اور کہیں ایرانی باگ ڈور (R. A. Harari-Saranian ribbons =) کہا گیا ھے۔ پروفیسر Mayer نے اپنی کتاب میں انھیں سراویل الفتوۃ (= شرفا کی شلوار) لکھا ھے، لیکن ایک تازہ تر مطبوعہ شدہ تحریر میں اس نے اس نشان کو "بارود رکھنے کے سینگ" (= Une enigme der blason musulman، در *Bull., de l'Institut d'Egypte*، ۲۱ (۱۹۳۹ء)، ۱۴۱ تا ۱۴۳) شناخت کیا ھے۔

کنول کا نشان (عدد ۵)، جس میں تین پھولدار شاخیں ایک ھی تنے سے پھوٹتی ھیں، عام طور پر پایا جاتا تھا (عدد ۴) اور مرکب و مخلوط نشانات میں بھی استعمال کیا جاتا تھا (نیچے دیکھیے)۔ یہ نمونہ سب سے پہلے اتابک نور الدین محمود بن زنگی نے اپنے مدرسے کی (جو ۵۴۹ھ/۱۱۵۴ء اور ۵٦۹ھ/۱۱۷۳ء کے درمیان تعمیر کیا گیا تھا) محراب میں اور حمص کی جامع مسجد کے منبر پر استعمال کیا تھا۔ یہی نشان ایّوبی اور مملوکی بادشاھوں کے سکّوں پر بھی نظر آتا ھے۔ یہ ایک امیر کے نشان کے طور پر سب سے پہلے آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی میں دیکھا جاتا ھے۔ بعض مثالیں ایسی بھی ھیں جن میں اس کا استعمال نقابتی نشان کے طور پر نہیں، بلکہ صرف آرائش کے لیے ھوا ھے۔ کنول کا نشان یورپ میں بھی "خاندانی نشان" کے طور پر استعمال ھوتا تھا اور بعد میں فرانس کا نقابتی نشان بن گیا۔ بہر حال اس امر میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس نقش کی

صحیح نقابتی شکل اصلاً مسلمانوں نے بنائی۔

ایک اور غیر معلوم مفہوم کا نشان ملتا ہے، جو یورپ کی نقابت میں خم (Bend) کہلاتا ہے ۔ یہ ایک منقسم یا غیر منقسم ڈھال پر ترچھی پٹیوں کے سلسلے پر مشتمل ہے (عدد ۳۰) ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شکل ایوبیوں کی شاخ ''حما'' کا خاندانی نشان تھا ابوالفداء مؤرخ لکھتا ہے کہ یہ نشان اس خاندان سے تعلق رکھتا تھا ۔ یہ خاندانی نشان ایک گول ڈھال پر مشتمل تھا، جس کا بالائی دائرہ روپہلی تھا اور زیریں حصے میں اسی قسم کی ترچھی پٹیاں مختلف تعداد میں بنائی جاتی تھیں۔

اس زمرے کا ایک اور نشان گلاب کا پھول ہے (عدد ۴)، جس کی پنکھڑیاں عام طور پر چھے، لیکن کبھی کبھی آٹھ بھی ہوتی ہیں ۔ یہ ابتدائی مملوک بادشاہوں میں عام تھا ۔ چودھویں صدی هجری میں خاندانی نشانات کی متعدد علامتوں میں سے ایک یہ بھی ہوتا تھا، مگر نویں صدی هجری / پندرھویں صدی عیسوی میں صرف ایک دفعہ نظر آیا ہے۔

ایک نشان بہت سے اُفقی ڈنڈوں پر مشتمل تھا (عدد ۹۲)، جسے تین امیر اٹھا کر چلتے تھے۔

اب تک ناطق نشانات (Armes Parlantes =) کی قطعی مثالیں دستیاب نہیں ہوئیں، یعنی ایسی مثالیں جن میں علامت کو حامل کے نام سے کوئی تعلق ہو اور جس سے کسی قسم کی صنعت تجنیس پیدا ہو سکے۔

ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جن میں ایک ہی چیز پر دو مختلف نشانات نظر آتے ہیں ۔ غالباً اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نشانات کسی فوجی سردار اور اس کے آقا کے ہیں ۔ اس نوع کا ایک نہایت مشہور خوبصورت اور مزین نمونہ وہ ہے جسے "Baptistère de saint Louis" کہنے لگے ہیں اور جو پیرس کے عجائب خانے میں موجود ہے (یہ ۱۲۹۹ء اور ۱۳۱۰ء کے درمیان مصر یا شام میں بنایا گیا تھا) ۔ افسوس یہ ہے کہ اس پر کوئی تحریر ثبت نہیں، لہٰذا یہ نقابتی معمّا کسی طرح حل نہیں کیا جا سکتا ۔ (D. S. Rice : *The blazons of the Baptistère de saint Louis*، در *Bull. School of Oriental and African studies*، ۱۳ (۱۹۵۰ء) : ۳٦۷ تا ۳۸۰؛ وہی مصنف : *The Baptistère de Saint Louis*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۷)۔

کہیں تو ایک ہی چیز پر دو نشانات ہیں، لیکن ایک بہت بڑا زمرہ ایسا بھی ہے جس میں ایک ڈھال پر کئی علامتیں ثبت ہیں، یعنی ''مرکب و مخلوط نشانات''، جو پندرھویں صدی عیسوی کی امتیازی خصوصیت تھی (شکل ۳) ۔ ان دونوں کو ممیز کرنا ضروری ہے ۔ Mayer کا قیاس ہے کہ مملوکوں کے عہد کے اواخر میں ہر سلطان کے تمام امیروں کا ایک ہی مشترک نشان تھا اور اسے حامل کے عہدے سے تعلق نہ تھا ۔ ادنٰی یا اعلٰی امیر اپنا عہدہ پانے کے بعد وہی نشان استعمال کرتے تھے ۔ اس زمرے کے بعض نشانات ایسے ہیں جن میں سہ طبقہ ڈھال پر صرف چند پیالے بنے ہوئے ہیں، لیکن اکثر پر کئی مختلف علامتیں ہیں ۔ ان میں زیادہ عام وہ ہیں جن پر پیالے قلمدان، رومال ''بارود کے سینگ'' (جو سابق میں ''سَراوِیلُ الفُتُوۃ'' کہلاتے تھے) اور کنول کے پھول کا نشان ہے ۔ چوڑی شِکمی پٹی میں ایک یا دو مزید علامات مرکز کے اصل موضوع کے اوپر چڑھائی جا سکتی ہیں اور مرکز کے دائیں اور بائیں دوسری علامات بھی بنائی جا سکتی ہیں ۔ پندرھویں صدی کے آخر سے مختص ایک نشان پر چھے شکلیں بنی ہوئی ہیں، لیکن اُزبک الیوسفی (م ۹۰۴ھ / ۱۴۹۹ء) کے خاندانی نشان پر اس سے بھی زیادہ، یعنی نو شکلیں موجود ہیں (شکل ۳، عدد ۳۲)۔

خاندانی نشان کا ایک اور نمونہ کتبہ دار ڈھال کا ہے، جس کا سراغ تیرھویں صدی کے اواخر اور چودھویں صدی کے اوائل تک جاتا ہے۔ اس قسم کے نشانات پہلے پہل بعد کے بحری مملوک سلاطین مثلاً قلاوون کے بیٹے محمد اور پوتے حسن کے وقت میں دیکھنے میں آتے ہیں اور ان کے کتبے تین طبقے والی ڈھال پر ثبت ہیں، جو امیری نشانات کے لیے پہلے سے استعمال ہونے لگی تھی۔ قدیم ترین نمونے میں کتبات صرف وسطی طبقے میں ملتے ہیں (اس نمونے کی تقریباً تمام چیزوں کی طرح)۔ اس تحریر کا آغاز ''عزّ لمولانا'' سے ہوتا ہے، جس کے بعد ''السّلطان'' یا ''السّلطان الملک'' لکھا جاتا ہے (عدد ۶)۔ اس کے بعد کا قدم یہ ہے کہ ''اسم'' تو بالائی طبقے میں لکھا جائے اور نقش و نگار سب سے زیریں حصے میں دیا جائے، لیکن آخر الذکر میں جلد ہی ''عزّ نصرہ'' کے الفاظ لکھے جانے لگے۔ یہ کتبے دار ڈھالیں اس طریقے سے پڑھی جاتی ہیں کہ پڑھنے والا پہلے وسطی حصے کو پڑھتا ہے، پھر بالائی حصّے کو اور بالآخر آخری سطر کو۔ پندرھویں صدی میں بعد کے مرحلوں میں بالائی سطر میں صرف نام ہی نہیں بلکہ کنیت بھی لکھی جاتی تھی، جو بالکل آخر میں بعض اوقات حذف کر دی گئی ہے۔ خلفاے عباسیہ میں سے دو، یعنی المستعین باللہ اور المستنجد باللہ (جن میں سے اوّل الذکر ''الملک العادل'' کے لقب سے ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء میں مختصر مدت کے لیے مصر کا سلطان بھی بن گیا تھا)، کتبہ دار ڈھالیں استعمال کرتے تھے، جن میں ان کا مخصوص لقب ''امیر المؤمنین'' درج ہوتا تھا۔ مملوکوں کی بادشاہی کے بالکل آخری زمانے میں ایک گستاخ امیر دولت بای نے بھی، جو غزہ کا حاکم تھا، کتباتی نشان استعمال کرنا شروع کر دیا؛ گویا وہ سلطان کے ایک مخصوص حق شاہی پر قابض ہو گیا اور اس طرح ظاہر کر دیا کہ سلطان اب کمزور ہو چکا ہے۔ عثمانیوں کی فتح کے بعد مملوکی شکل کی کتبہ دار ڈھال عثمانی سلاطین کے لیے بھی استعمال ہوتی رہی۔ مثال کے طور پر ۹۳۸ھ / ۱۵۳۱ - ۱۵۳۲ء سے بیت‌المقدس کے قلعے میں سلیمان اوّل کے نام کے جو تمغے دستیاب ہوے، وہ اس کا ثبوت ہیں (خاندانی نشانات کی اس شکل پر سب سے پہلے باقاعدہ بحث L. A. Mayer نے *Das Schriftwappen der Mamlukensultane* در *Jahrbuch d. asiatischen Kunst*، ۲ (۱۹۲۵ء): ۱۸۳ تا ۱۸۷، میں کی ہے؛ نیز دیکھیے وہی مصنف: *Saracenic Heraldry*، ص ۳۴ تا ۴۰).

غرناطہ کے نصری سلاطین نے بھی کتبہ دار ڈھال استعمال کی۔ ان کی نکیلی ڈھال پر ایک ترچھی پٹی ایک سرے سے دوسرے سرے تک چلی گئی ہے، جس پر ''وَلاَ غَالِبَ اِلاَّ اللّٰہ'' ثبت ہے۔ یہ نقش غرناطہ کے قصر الحمراء کے بعض آرائشی اشکال میں وسیع طور پر استعمال کیا گیا ہے اور شاید اسی لیے یہ دنیاے اسلام کا مشہور ترین نشان بن گیا ہے.

عالم اسلام کے ایک کونے میں علاقۂ یمن واقع ہے۔ وہاں بھی خاندان رسولیہ اور بنو الرس کے افراد کے لیے ایک خاص علامت استعمال کی جاتی تھی۔ الرسولیہ کا گلاب علی العموم پانچ پنکھڑیوں کا ہوتا تھا اور یہ ایسی متعدد اشیا پر پایا جاتا ہے جو اس خاندان کے لیے غالباً مصر میں تیار کی جاتی تھیں۔ مینا کاری کے زجاجی ظروف (شکل ۸) اور چاندی کی جڑت کے برنجی برتنوں، کشتیوں اور طشتوں پر یہ گلاب بالخصوص بنایا جاتا تھا.

نقابتی تالیفات کی پوری فہرست (۱) Mayer: *Saracenic Heraldry*، ص ۲۷۱ تا ۲۸۲، پر درج ہے۔ یہ معیاری تصنیف ۱۹۳۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے بعد جو مقالات شائع ہوے اور جن کا

اوپر ذکر نہیں آیا، یہ ھیں: (۲) Huit : L.A. Mayer objets inédite a blason mamluks en Grèce et en Turquie، در Mélanges Maspéro، ۳ (۱۹۳۴ء): ۹۷ تا ۱۰۴، لوحہ ۱ (Mémoris de l' Institut Français d'Archeologie Orientale، ج ٦۸)؛ پلرموکی تین نقابتی برنجی اشیا کے لیے (۳) Aras Islamica، ۳ (۱۹۳٦ء): ۱۸۰ تا ۱۸٦، سات اشکال، دو الواح پر؛ (۴) New material for Mamluk heraldry، بیت المقدس ۱۹۳۷ء؛ (۵) A New Heraldic Emblem of the Mamluks، در Ars Islamica، ۴ (۱۹۳۷ء): ۳۴۹ تا ۳۵۱، چار اشکال لوحہ (۱) پر؛ (٦) A propos du blason sous les Mamlouk Circassiens، در Syria، ۱۸ (۱۹۳۷ء): ۳۹۳ تا ۳۹۸.

(RICHADR ETTINGHOUSSEN)

⊗* **رَنگُون**: [برما کا دارالحکومت، جو ۱٦ درجے ۴۷ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۹٦ درجے ۱۳ دقیقے طول بلد مشرقی پر، سمندر سے ۲۱ میل دور، دریاے ہلینگ Hlaing (یا دریاے رنگون) کے بائیں کنارے پر، قسمت پیگو میں واقع ھے].

روایت ھے کہ رنگون کے بڑے پگوڈے شوے ڈاگون Shive Dagon کی بنیاد مہاتما بدھ کی زندگی ھی میں رکھی گئی تھی اور شہنشاہ اشوک نے اس کی مرمت کرائی تھی (JBRAS، ۲۳: ۴ و ۲۰) - [یہ عظیم الشان پگوڈا ۳٦۸ فٹ اونچا ھے - اس کی مخروطی عمارات تمامتر خشتی ھیں اور اس پر نیچے سے اوپر تک سونے کے پترے جڑے ھیں (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے Ency. Brit.، ۱۹۵۰ء، ۱۸: ۹۷٦ ببعد)].

اس کی اصل تاریخ کا آغاز اس وقت سے ہوتا ھے جب ۱۳٦۹ء میں مون Mon سلطنت کا پاے تخت پیگو قرار پایا - اس سلطنت کے لیے ایک موزوں بندرگاہ درکار تھی - اوائل قرون وسطی میں برما کی سب سے بڑی بندرگاہ بسین تھی، لیکن دور افتادہ ہونے کے باعث اس کی حفاظت دشوار تھی اور مرتبان کا، جو خلیج ستانگ Sittang پر واقع ھے، قریب ہونے کے باوجود پیگو کے ساتھ مناسب دریائی سلسلہ قائم نہ تھا؛ لہٰذا برآمدی مال کی ترسیل کے لیے دریاے رنگون (جس کا ایک معاون دریاے پیگو بھی ھے) قدرتی طور پر اھمیت اختیار کر گیا - [اس زمانے میں] سیریام Syriam (جو ڈاگون کے جنوب مشرق میں دریاے پیگو کے دہانے پر واقع ھے اور ڈلّا Dalla [جو ہلینگ کے دائیں کنارے پیگو کے بالمقابل واقع تھا اور اب رنگون کا حصہ ھے] اس نواح کی بڑی بندرگاھیں تھیں اور شوے ڈاگون (جو پیگو یوماس کی آخری پہاڑی پر استادہ ھے) سمندر سے آنے والے جہازوں کے لیے نشان منزل کا کام دیتا تھا.

ڈاگون پگوڈا کی پہاڑی پر راجا دھمازدی Dhammazedi کے کتبے (۱۴۸۵ء) میں ان اضافوں کا ذکر ھے جو ایک صدی قبل اس کے اسلاف اور خود اس نے اس پگوڈے میں کیے تھے (JBRAS، ۲۳: ۸) - دوسرے راجا بھی اس کام میں حصہ لیتے رھے، چنانچہ ۱۵٦۸ء میں جب یہ پگوڈا ایک زلزلے میں تباہ ھو گیا تو ناؤنگ Naung کے راجا بے Bay نے اسے دوبارہ تعمیر کرایا، قدیم سیاحوں، مثلاً پنٹو Ferdinand Mendez Pinto، فریڈرک Caesar Frederick اور بلبی Gasparo Balbi نے کئی جگہ ڈاگون اور اس کے مشہور عالم پگوڈے کا ذکر کیا ھے.

پرتگالی طالع آزما ڈی برٹو de Brito دریاے رنگون کے درآمدی محصول ھی کی بدولت اتنا متمول ھو گیا تھا کہ ۱٦۰۰ اور ۱٦۱۲ء کے درمیان اس نے سیریام میں اقتدار حاصل کر لیا - کچھ مدت بعد سترھویں صدی عیسوی میں ولندیزوں، فرانسیسیوں

اور انگریزوں نے سیریام میں وقتاً فوقتاً اپنی تجارتی کوٹھیاں قائم کیں۔

۱۶۳۵ء میں دارالحکومت پیگو سے آوا میں منتقل ہو گیا اور شاہی اقتدار میں بتدریج کمی آتی گئی، تاہم ان میں سے کمزور ترین راجا نے بھی ایراوڈی [ایراوتی] اور سیریام میں کسی نہ کسی طرح اپنا عمل دخل قائم رکھنے کی کوشش کی۔ ۱۷۴۰ء میں جب سیریام پر باغیوں کا قبضہ ہو گیا تو آوا کی سلطنت بھی، جس کے قیام کا انحصار یہاں سے وصول ہونے والی آمدنی پر تھا، لامحالہ ختم ہو گئی۔

سب سے پہلے سیریام کی بازیابی کی کوشش الونگ پایا Alaungpaya نے کی، جو اس خاندان کا بانی تھا جس کا سلسلہ راجا تھیبو Thibo پر تمام ہوا۔ ۱۷۵۵ء میں اس کا ڈاگون پر [اور ۱۷۵۶ء میں سیریام پر] قبضہ ہو گیا، چونکہ اس نے اپنے تمام دشمنوں کو تسخیر کر لیا تھا، اس لیے اس نے ڈاگون کا نام بدل کر ین ا کون yan akon (= خاتمۂ جنگ) یا ینگون رکھ دیا [جو آگے چل کر رنگون ہو گیا]۔ سقوط کے بعد سیریام کو بالکل تباہ کر دیا گیا اور رنگون میں ایک گورنر مقرر کیا گیا۔ اب رنگون نے برما کی سب سے بڑی بندرگاہ کی حیثیت سے سیریام کی جگہ لے لی۔

خاندان الونگ پایا کے ابتدائی راجاؤں کی حکمت عملی تھی کہ غیر ملکی تجارت کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ رنگون میں ایک برطانوی کوٹھی قائم ہوئی، جو ۱۷۸۲ء تک موجود رہی۔ پارسی، ارمن اور مسلمان تاجر بھی یہاں بس گئے اور خوب پھلے پھولے۔ بایں ہمہ مرکزی حکومت میں ضعف پیدا ہونے کے ساتھ مقامی حکام کا جبری استحصال بھی بڑھتا گیا، جس سے غیر ملکی تجارت میں بے حد کمی واقع ہو گئی۔ ۱۷۹۵ء میں سائمز Symes (ص ۲۱۴) کے بیان کی رو سے رنگون ایک بارونق بندرگاہ تھی اور اس کی آبادی تیس ہزار کے قریب تھی۔

رنگون کو انگریزوں نے پہلی بار ۱۸۲۴ء میں پہلی جنگ برما کے دوران فتح کر لیا تھا، لیکن معاہدۂ یندابو Yandabo کی رو سے جنگ ختم ہونے پر انھوں نے اسے خالی کر دیا۔ خاندان الونگ پایا کی ایک برمی تاریخ کون باؤنگ ست مہایزاونگی (Kon - boung set Maha-Yazawingyi، ۳ : ۱۵) کی رو سے راجا تھاراوڈی Tharawaddi ۱۸۴۱ء/۱۲۰۳ برمی میں رنگون آیا اور شوے ڈاگون پگوڈا کے جنوب مغرب میں ایک نئے شہر کی بنا ڈالی اور پرانے شہر کی آبادی کو، جو دریا کے کناروں پر آباد تھی، یہاں منتقل ہونے کا حکم دے دیا۔ ۱۸۵۲ء میں، یعنی دوسری جنگ برما چھڑنے کے قریب، انتقال آبادی کا کام خاصا مکمل ہو چکا تھا، چنانچہ برطانوی حکومت کو [اس پر قابض ہونے کے بعد] شہر کو نئے نقشے کے مطابق تعمیر کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آئی۔ تین سال کی مدت میں رنگون گندے جھونپڑوں کی ایک بستی سے ترقی کر کے ایک خوشحال اور گنجان آباد شہر بن گیا (رنگون شہر کی اصلاح اور پیگو کی ترقی کے لیے دیکھیے Fytche : *Burma Past and Present*، ج ۲، ضمیمہ G)۔

[دوسری جنگِ عظیم سے قبل ہندوستانیوں کی کثیر آبادی کے باعث رنگون بڑی حد تک ایک ہندوستانی شہر نظر آتا تھا۔ ان کے علاوہ یہاں چینی اور یورپی باشندوں کی بھی خاصی تعداد آباد تھی، چنانچہ ۱۹۳۱ء میں رنگون کی کل آبادی ۴۰۰,۴۱۵ میں برمیوں کی تعداد صرف ۱۲۱,۹۵۸ تھی؛ مسلمانوں کی کل تعداد ۷۰,۷۹۱ تھی (رپورٹ مردم شماری، ۱۹۳۱ء)۔ ۱۹۴۱-۱۹۴۲ء میں جب برما پر جاپان کا

قبضه هو گیا تو بہت سے غیر ملکی یہاں سے نکل گئے۔ ۱۹۴۸ء میں برما کی آزادی کے بعد ایک بار پھر ان کا اخراج عمل میں آیا، چنانچه اب رنگون کم و بیش ایک بڑی شہر بن چکا هے ۔ اس کا رقبه ۷۷ مربع میل هے ۔ ۱۹۶۲ء میں اس کی آبادی ۸۰۰۹۹۳ هوچکی تهی ۔ یہاں کی عمارتوں میں دفاتر بندرگاہ، محصول خانه، میو میرین کلب اور کچہری کے علاوہ مختلف مذاهب کے معبد قابل ذکر هیں۔ شہر کے شمال مشرق میں خوبصورت شاهی جهیل اور اس کے قریب چڑیا گهر واقع هے ۔ ۱۹۲۰ء میں یہاں یونیورسٹی قائم هوئی تهی، جس میں اب متعدد شعبوں کا اضافه هو چکا هے ۔ یه صنعت و تجارت کا بڑا مرکز هے اور اس میدان میں مسلمان تاجروں نے بهی اهم حصه لیا هے].

مآخذ: (۱) *Administrative Report of the Province of Pegu*، ۱۸۵۵ء و مابعد؛ (۲) *Alaung Mindayagyi Ayedawbon*، رنگون ۱۹۰۰ء؛ (۳) H. Cox : *Journal of a Residence in the Burmhan Empire*، لنڈن ۱۸۲۱ء؛ (۴) E. Forchhammer : *Notes on the Early History and Geography of British Burma*، ج ۱ : *The Shwe Dagon Pagoda*، رنگون ۱۸۹۱ء؛ (۵) W. G. Fraser : *Old Rangoon*، در *Journal of the Burma Research Society*، ج ۱۰، حصه ۲، ۱۹۲۰ء؛ (۶) J. S. Furnivall : *Syriam District Gazetteer*، جلد ۸؛ (۷) G. E. Harvey : *History of Burma*، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۸) *Imperial Gazetteer*، بذیل مادّۂ رنگون؛ (۹) *Insein District Gazetteer*، جلد ۸، ۱۹۱۴ء؛ (۱۰) J. A. Stewart : *Pegu District Gazetteer*، جلد ۸، ۱۹۱۷ء؛ (۱۱) M. Symes : *Embassy to Ava in 1795*، مطبوعهٔ لنڈن؛ (۱۲) Saya Thein : *Rangoon in 1852*، در *JBRAS*، ج ۲/حصه ۳، ۱۹۱۲ء و ج ۵/حصه ۲، ۱۹۱۵ء؛ (۱۳) Pe Maung Tin : *The Shwe Dagon Pagoda*، در *JBRAS*، ۱۳ : ۱؛ (۱۴) G. Luce و Pe Mung Tin : *Glass Palace Chronicle*، آوکسفرڈ ۱۹۲۳ء؛ (۱۵) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۶۹ء، ج ۱۸، بذیل مادّہ].

(C. Collin Davies [و اداره])

⊗ **رَنْگِیْن** : سعادت یار خان نام، رنگین تخلص، اردو کے ممتاز شاعر، ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۶-۱۷۵۷ء میں بمقام سرهند پیدا هوے۔ ان کے والد طهماسپ [یا طهماس] بیگ خان تورانی نادر شاہ کی فوج کے ساتھ ۱۷۳۹ء میں هندوستان آئے اور دہلی میں بس گئے، جہاں انهوں نے هفت هزاری منصب اور محکم الدوله اعتضاد جنگ کا خطاب حاصل کیا اور ۱۲۱۷ھ/۱۸۰۲ء میں وفات پائی۔ رنگین نے دیوان ریخته کے دیباچے میں لکھا هے که ان کے والد نے نام نمود کے ساتھ اس قدر دولت بهی حاصل کر لی تهی که ان کا بچپن عیش و عشرت میں گزرا ۔ چونکه خاندانی پیشه سپہگری تها، اس لیے مروجه تعلیم کے علاوہ انهیں شہسواری اور فنون سپہگری کی بهی اعلٰی تربیت ملی، رنگین کی اوائل عمر دہلی میں بسر هوئی ۔ شعر گوئی کا ملکه خدا داد تها، چنانچه پندرہ سال کی عمر میں شعر کہنا شروع کر دیا اور شاہ حاتم کی شاگردی اختیار کی، جن کی وفات کے بعد محمد امان نثار (شپرینگر، ص ۲۷۳) اور مصحفی (سکسینه، ص ۲۰۳) کو اپنا کلام دکهاتے رهے ۔ انهیں سیر و سیاحت کا شوق تها اور عاشق مزاج واقع هوے تهے، جس کا ثبوت ان کی متعدد مثنوبات سے ملتا هے ۔ وہ مذهبًا حنفی تهے۔

رنگین نے اپنے کلام نظم و نثر میں اپنی زندگی کے بارے میں جو تفصیلات مہیا کی هیں ان سے پتا چلتا هے که انهوں نے جنگ پاٹن (۱۲۰۲ھ) میں مرهٹوں کے خلاف لڑائی میں حصه لیا تها ۔ اس

کے بعد وہ دو سال تک بھرت پور میں رہے۔ ۱۲۰۴ھ میں لکھنؤ آ کر شہزادۂ سلیمان شکوہ کی ملازمت اختیار کر لی، جہاں ان کی زندگی بڑے مزے سے بسر ہونے لگی۔ آصف الدولہ کی وفات (۲۸ ربیع الاول ۱۲۱۲ھ) کے بعد وہ لکھنؤ سے نکلے اور مرشد آباد، ڈھاکے کی سیر کرتے ہوئے گوالیار چلے گئے اور کھانڈوجی سیندھیا کے ملازم ہو گئے، جس نے انھیں نوابی کا خطاب دے کر پانچ کمپو، باون رسالوں اور تین چار سو توپوں کا کماندار مقرر کر دیا (تجربۂ رنگین)۔ یہاں انھوں نے چھے سال گزارے۔ کہا جاتا ہے کہ کچھ مدت وہ نظام حیدر آباد کے افسر توپ خانہ بھی رہے (سکسینہ، ص ۲۰۲)، لیکن بعد ازاں ملازمت ترک کر کے گھوڑوں کی تجارت شروع کر دی۔ کئی سال تک آزادانہ زندگی بسر کرنے کے بعد ۱۲۴۳ھ میں وہ باندہ آ گئے، جہاں انھوں نے اپنے کلام کے مختلف مجموعے اپنے قلم سے لکھے۔ ان میں سے بیشتر کتاب خانۂ انڈیا آفس، لنڈن میں محفوظ ہیں۔ ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۵ء میں انھوں نے اکاسی سال کی عمر میں وفات پائی۔

تصانیف: (۱) دیوان ریختہ (۱۲۰۲ھ) میں مکمل ہوا تھا، مگر جنگ پاٹن میں ضائع ہو گیا اور ۱۲۱۵ھ میں دوبارہ مرتب کیا گیا۔ اس میں اردو غزلیات اور کچھ متفرق کلام ہے۔ فارسی دیباچے میں رنگین نے اپنے ذاتی حالات اور واقعات لکھے ہیں؛ (۲) دیوان بیختہ (۱۲۲۵ھ): اس میں غزلیات کے علاوہ نواب سید احمد میر خاں کا ایک قصیدہ، بی فرخندہ کے نام دو خط بطرز مثنوی اور کچھ رباعیاں، مسدس اور مخمس وغیرہ ہیں؛ (۳) دیوان آمیختہ: ہزلیات کا دیوان، جس میں ایک قصیدہ شیطان کی تعریف میں بھی ہے؛ (۴) دیوان انگیختہ (۱۲۲۵ تا ۱۲۳۰ھ): دہلی کی بیگماتی زبان میں ریختی [رک بآں] کا دیوان، جس کے دیباچے میں عورتوں کے مخصوص محاورات و مصطلحات کی تشریح ہے؛ (۵) مجموعۂ رنگین (۱۲۳۵ھ): سات زبانوں میں غزلیات، مثنویات اور قصائد، جن میں سے ایک قصیدہ ٹیپو سلطان [رک بآں] کی مدح میں ہے؛ (۶) مجالس رنگین (از ۱۲۱۵ھ): پینسٹھ مجالس کا بیان، جن میں رنگین نے اپنے عہد کے شعرا اور ان کے کلام پر اظہار خیال کیا ہے؛ (۷) امتحان رنگین (۱۲۳۶ھ)، جس میں رنگین نے ستائیس اصناف سخن میں اشعار کہہ کر تمام دیگر شعرا پر اپنی فوقیت جتائی ہے؛ (۸) اخبار رنگین: مسجع و مقفی نثر میں مصنف کے دیکھے اور سنے ہوئے عجیب و غریب حالات کا تذکرہ؛ (۹) شش جہت رنگین: چھے مثنویوں کا مجموعہ، جس میں مثلث رنگین (مشتمل بر شہر آشوب رنگین، داستان رنگین یا دلہاوت ہای رنگین و حکایات رنگین)، عجائب و غرائب رنگین (مشتمل بر عجائب رنگین و غرائب رنگین) اور ایجاد رنگین شامل ہیں؛ (۱۰) چہار چمن رنگین: چھوٹی چھوٹی مثنویوں یا منظوم حکایات کا مجموعہ؛ (۱۱) پنجۂ رنگین یا مخمس رنگین: جس میں دو منظوم خط اور تین داستانیں ہیں؛ (۱۲) مسدس رنگین: چھے منظوم خطوط پر مشتمل ہے؛ (۱۳) جنگ نامۂ رنگین (۱۲۴۵ھ): ایک مثنوی، جس میں تاریخی حالات و واقعات، خصوصاً جنگ پاٹن کا ذکر ہے؛ (۱۴) نصاب رنگین (۱۲۳۵ھ): ترکی زبان کا منظوم لغت؛ (۱۵) حکایات رنگین (نواح ۱۲۴۸ھ): مختصر حکایات پر مشتمل ہے؛ (۱۶) سبع سیارۂ رنگین: مشتمل بر (الف) تصنیف رنگین: شاہ ولی اللہؒ کے ایک اخلاقی رسالے کا منظوم ترجمہ؛ (ب) گلدستۂ رنگین: عارفانہ مضامین پر مشتمل ہے؛ (ج) سبحۂ رنگین: الٰہی بخش معروف کی ہجو میں ۱۰۱ رباعیات؛ (د) مربع رنگین یا رنگین نامہ: ریختہ کا دیوان، جس میں یہ التزام ہے کہ ہر شعر جس حرف

سے شروع ہوتا ہے اسی پر ختم ہوتا ہے؛ (ہ) ساقی نامہ؛ (و) کلام رنگین، مختصر حکایات پر مشتمل ایک مثنوی اور (ز) تجربۂ رنگین : نثر میں فن سپہگری پر ایک رسالہ؛ (ح) حدیقۂ رنگین (۱۲۳۶ھ) : فارسی دیوان؛ (۱۸) خمسۂ رنگین، فارسی مثنوی بطرز مولانا روم؛ (۱۹) فرس نامہ (۱۲۱۰ھ) : ایک رسالہ گھوڑوں کی شناخت اور علم بیطاری پر؛ (۲۰) متفرقات : (ا) قوت الایمان (۱۲۴۳ھ)، ایک مثنوی احکام شریعت کے بیان میں؛ (ب) ترجمۂ قصیدۂ غوثیہ (۱۲۰۰ھ)؛ (ج) ترجمۂ قصیدۂ بانت سعاد؛ (د) اصلاح قصیدۂ سودا ۔ ان میں سے مجالس رنگین (مطبوعۂ محمدی پریس ۱۲۶۴ھ؛ نیز طبع مسعود حسن رضوی، لکھنؤ) کے علاوہ تقریباً تمام تصانیف مخطوطات کی شکل میں ہیں.

رنگین کو متعدد زبانوں پر عبور تھا اور وہ ایک قادر الکلام شاعر تھے، جس کا ثبوت انھوں نے امتحان رنگین میں پیش کیا ہے ۔ ان کے بھائیوں میں الہ یار بیگ خان، خدا یار بیگ خان اور محمد یار خان کے اور اولاد میں نواب یار خان (م ۱۲۲۴ تا ۱۲۱۷ھ) فاطمہ خانم، مرزا علی یار، اختر یار خان، (ولادت ۱۲۰۱ھ)، محمدی خانم (م ۱۲۱۳ھ) اور نصرت یار خان کے نام ملتے ہیں ۔ شاگردوں میں بسنت سنگھ نشاط، آفتاب علی منیر، راجا کدار ناتھ نسیم، راجا شنکر ناتھ صبا اور لاڈو بیگم بیغم اور احباب میں انشا، جرأت، مصحفی، معروف اور فراق قابلِ ذکر ہیں.

مآخذ: (۱) Garcin de Tassy : *Litt. hindoui et hindoustani*، بار دوم، ۱ : ۵۳ و ۳ : ۲؛ (۲) Pertsch : *Die Handschriften Verzeichnisse der Köngil. Bibl. zu Berlin*، ج ۴، بمدد اشاریہ (ص ۱۱۵۷)؛ (۳) Blumhardt : *Cat. of the ... Hindustani Mss in the British Museum*، عدد ۷۴؛ (۴) Sprenger : *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustani Mss. ... of the Kings of Oudh*، ج ۱؛ (۵) سکسینہ : *History of Urdu Literature*، اردو ترجمہ از مرزا محمد عسکری : تاریخ ادب اردو، بار دوم، مطبوعۂ نولکشور، حصۂ نظم، ص ۱۷۵ ببعد، ۲۰۲ ببعد؛ (۶) ابواللیث صدیقی : لکھنؤ کا دبستان شاعری، بار اول، ۱۹۴۴ء، ص ۲۰۳ ببعد؛ (۷) صابر علی خان : سعادت یار خان رنگین، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۸) اُردو، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ.

[ادارہ]

رَوان دِز روئین دِز : (یاروان دِژ روئین دِژ؛ جزوِ ثانی کا مطلب ہے کانسی کا قلعہ)، ولایتِ موصل کی ایک قضا اور اس کے صدرمقام کا نام ۔ جب مجلس اقوام نے ۱۹۲۵ء میں موصل عراق کی تحویل میں دے دیا تو یہ جنوبی کُردستان کا حصہ بن گیا، جس کا علاقہ ایران کی سرحد کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے ۔ ۱۹۳۵ء میں اس قضا کی آبادی ۳۸۳۴۲ اور قصبے کی آبادی ۲۱۷۶ تھی ۔ یہ علاقہ ان وادیوں اور پہاڑی سلسلوں پر مشتمل ہے جو دریاے زاب کلاں کے اس موڑ کی دوسری جانب واقع ہے جو وہ کوہستانی راستے کو چھوڑتے وقت مغرب کی سمت بہتے ہوے بناتا ہے ۔ پہاڑی سلسلے ایرانی سرحد کے قریب پہنچتے پہنچتے بتدریج بلند ہوتے جاتے ہیں اور ان کی اوسط بلندی ۱۵۰۰ فٹ سے بڑھ جاتی ہے ۔ مختلف قدیم شاہراہوں پر واقع ہونے کی بدولت رواں دژ روئیں دژ کی بڑی اہمیت رہی ہے (شاہراہوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے Justi : *Geschichte Irans*، ص ۴۷۵، ۴۷۶؛ Th. Reinach : *Un peuple oublié les Matiènes*، در *Rev. des Et. Gr.*، ج ۷، ۱۸۹۴ء؛ یاقوت، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴۴؛ Perkins، در *JAOS*، ۲ (۱۸۵۳ء) : ۸۳ ببعد؛ Theilmann : *Streifzüge im Kaukasus*، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۳۲۱ ببعد؛ صحیح محل و قوع کے لیے دیکھیے M. Bittner :

Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmije، وی انا ۱۸۹۵ء).

تاریخ : نسطوری کلیسا کے دورِ عروج میں اس علاقے نے اہم حصہ لیا تھا، جس کا سبب وہ اثرات تھے جو اس نے اِربل کے اسقف اعظم کی عملداری کی وجہ سے قبول کیے ۔ یہاں بہت سی خانقاہیں موجود تھیں اور اسقف اعظم مَر حنا نیشوع کے بیان کے مطابق متعدد مسیحی جمعیتیں آباد تھیں ۔ چونکہ روان دز روئین دز ایک زمانے میں شہر زور کا حصہ رہا ہے، لہٰذا دونوں کی تاریخ بھی بسا اوقات مشترک رہی ہے ۔ ایرانی مؤرخ کسروی تبریزی (شہریاران گمنام، ج ۲ : روادیان، تہران ۱۳۰۸ ھ ش، ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۵، ۱۳۳ تا ۱۳۶) نے اس عہد کی بعض یادداشتیں پیش کی ہیں جب یہ مقام اتابکوں کے دور میں احمدیلی کے زیر حکومت تھا (۱۰۰ ہ تا ۶۲۲ ھ) ۔ اتابکوں کی آخری فرمانروا ایک عورت تھی، جو جلال الدین خوارزم شاہ کی زوجیت میں آ گئی تھی ۔ اردلان کے والیوں کی ایک مقامی تاریخ (خلاصہ، در RMM، ۴۹ : ۷۰ ببعد) میں بھی ان خاندانوں کے بارے میں معلومات ملتی ہیں جو ۱۲۴۹ء کے بعد روان دز کے ’بیگ‘ ہوگئے تھے ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ روان دز کے بیگ ایک عرب کی اولاد تھے، جس کا تعلق بنو شمّر سے تھا ۔ (کردوں کے نسب ناموں میں اپنے آپ کو عربی النسل ظاہر کرنے کا بہت شوق نظر آتا ہے) ۔ یہ شخص دشتِ روان دژ میں گڈریا تھا، جہاں اسے ایک خزانہ مل گیا ۔ اس نے بدلیان کے گاؤں میں اراضی اور سکانات خرید لیے اور وہاں کا سر پنچ ہو گیا ۔ کچھ عرصے کے بعد اس کے وارث ’آغا‘ ہوگئے ۔ ان میں سے ایک شخص محمد بیگ نابینا نے انیسویں صدی کے آغاز میں روان دز میں اقتدار حاصل کر لیا اور اسے سلطان عبدالمجید نے پاشا کا خطاب دیا (اسی بنا پر وہ ’پاشا کورہ‘ کے لقب سے موسوم ہوا) اس نے مرگ آور اور شنو پر قبضہ کرنا چاہا تو عزیز بیگ لتانی مزاحم ہوا، لیکن پاشا کورہ نے توپوں کی مدد سے، جنھیں ایک شخص رجب نے روان دز میں ڈھالا تھا، اس کی مزاحمت کا خاتمہ کر دیا ۔ اس کے بعد قبیلۂ لتان کی جداگانہ حیثیت ختم ہو گئی اور اس کے بچے کھچے افراد قبائل شمدینان میں شامل ہو گئے ۔ اس کے بعد کورہ پاشا نے اربل کرکوک، سلیمانیہ، شمدینان، عکرہ اور عمادیہ پر قبضہ کر لیا ۔ اس نے کئی مقامات پر مستحکم برج تعمیر کرائے، جن کے کھنڈر آج بھی ملتے ہیں ۔ اس نے درۂ روئین دز سے گزرنے والی سڑک پختہ کرائی، بہت سے مدرسے قائم کیے اور ملک سے لوٹ کھسوٹ اور غارت گری کا بالکل خاتمہ کر دیا ۔ ۱۸۳۶ء میں اس نے ترکوں سے شکست کھائی اور قسطنطنیہ (بقول دیگر قبرص) میں وفات پائی ۔ (کورہ پاشا کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے سید حسین حسنی مُکریانی : میرانی سوران (کردی میں)، روان دز ۱۹۳۵ء).

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں جب ۱۹۱۴ - ۱۹۱۵ء کے موسم سرما میں خلیل بے کی فوج نے اُرمیہ کی جانب پیش قدمی کی تو وہ روان دز ہی کے راستے سے گذری تھی ۔ اسی طرح روسی جرنیل ربالچنکوف Ribalčenko نے بھی جولائی ۱۹۱۶ء میں یہی راستہ اختیار کیا تھا ۔ صلحنامے پر دستخط ہونے کے بعد روان دز برطانوی پولیٹیکل افسر کا صدر مقام رہا، لیکن کبھی کبھی یہ انگریزوں کے قبضے سے نکل بھی جاتا تھا ۔ بہر حال یہ کرد قبائل کی خانہ جنگی کا مرکز رہا، تا آنکہ انگریزوں نے اپنی قلیل التعداد فوج یہاں سے واپس بلا لی ۔ سلیمانیہ میں ایک کرد حکومت کے قیام کا اعلان ہوا اور ایک معزز شیخ محمود ''پادشاہ کردستان'' بن گیا ۔ شیخ محمود کے پاس وسائل کی کمی تھی ۔ اور وہ برطانوی فضائیہ

کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا، لہٰذا وہ سبکدوش ہو کر روئین دز چلا آیا - ۱۹۲۳ء میں روان دز پر انگریزی عراقی فوج کا قبضہ ہو گیا اور شاہ فیصل کے نام پر پورے جنوبی کردستان پر ایک لچک دار کردی نظام حکومت قائم کر دیا گیا - اس کا پہلا گورنر سید طٰہٰ خاندان سادات نہری [رک بہ شمدینان] میں سے تھا -

زبان: شہروں (مثلاً اربل، آلتون کوپرو، کرکوک وغیرہ) سے قطع نظر، جہاں کے باشندے ترک ہیں، پورے علاقے میں کردی بولی جاتی ہے - کرد نظم و نسق کے قیام اور کردی زبان کے مدرسوں کے اجرا سے کردی زبان کو اور بھی ترقی ملی ہے اور توقع ہے کہ یہ کردی زبان کا ایک علمی مرکز بن جائے گا - روان دز کی بولی شمدینان کی بولی سے بہت ملتی جلتی ہے (*Die* : O. Mann *Mundart der Mukri Kurden*، ۲ : ۲۰۵؛ قب *Kurdish Grammar* : E. B. Soane، لنڈن ۱۹۱۳ء؛ اس بولی کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے *Bahdinan Kurmanji, a grammar of the* : F. Jardine *Kurmanji of the Kurds of Mosul division and surrounding districts of Kurdistan*، لنڈن ۱۹۲۲ء).

مآخذ: متن میں مندرجہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) *Erân* : Spiegel، ص ۲۷، ۲۸؛ (۲) Rawlinson، در *JRGS*، ۱۰ : ۲۲ ببعد؛ (۳) *Das Gebeit der heutigen Landschaften* : M. Streck *Kurdistan*....، در *ZA*، ۱۵ (۱۹۰۰ء) : ۲۶۷ تا ۳۸۲ (دور قدیم اور ساسانی عہد کے لیے)؛ (۴) *Ilchanen* : Hammer، ۲ : ۱۲۵، ۳۳۳ (مغول عہد کے لیے)؛ (۵) شرف نامہ، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۶۰ء (ج ۱، مقدمے، میں قلعہ روئین دز کا حال درج ہے).

(B. Nikitine [و تلخیص از ادارہ])

روانی: ایک عثمانی شاعر، اس کا اصل نام الیاس یا شجاع تھا اور وہ ادرنہ Adrianople کا باشندہ تھا، کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا تخلص اس لیے اختیار کیا تھا کہ دریاے طنجہ اس کے باغ کے قریب رواں تھا - وہ استانبول میں سلطان بایزید ثانی (۱۴۸۱ - ۱۵۱۲ء) کی ملازمت سے وابستہ ہوا اور اس کی طرف سے ''صُرّہ'' یعنی غرباے مکہ و مدینہ کی امداد کے لیے سالانہ رقم کا منتظم بنا در ان مقدس شہروں میں رقم تقسیم کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا - اس نے اس رقم کا ایک حصہ غبن کر لیا اور اہل مکہ کے الزام پر اس کی تنخواہ رک گئی - اسی زمانے میں روانی کی آنکھوں کو کوئی مرض لاحق ہوا اور کسی حریف شاعر نے لکھا کہ یہ بجا طور پر اسے خدا کی طرف سے سزا ملی ہے - اس کا جواب بھی روانی نے نظم میں دیا اور خاموشی کے ساتھ اعتراف کیا ''جس کے پاس شہد ہوتا ہے وہ اپنی انگلیاں چاٹتا ہے'' - اس کے بعد وہ یہاں سے فرار ہو کر طرابزون میں شہزادہ سلیم کے دربار میں پہنچا اور اس کی ملازمت اختیار کی، لیکن اسے یہاں سے بھی کسی حماقت کا مرتکب ہونے کی وجہ سے فرار ہونا پڑا اور اس کی جائداد ضبط کر لی گئی (بعض مآخذ میں ''صُرّہ'' کے عہدے پر اس کا تقرر اسی زمانے میں بیان کیا گیا ہے)، تاہم سلیم نے اس کی خطا معاف کر دی، اور اس کے بعد وہ سلیم کی خدمت اور زیادہ وفاداری سے انجام دینے لگا - کہا جاتا ہے کہ ۹۱۸ھ/۱۵۱۲ء میں جب سلیم اپنے باپ بایزید کو معزول کرنے کے لیے، استانبول آیا تو روانی نے جنگ کی فیصلہ کن مجلس شوریٰ میں اپنی پگڑی خوشی کے مارے ہوا میں اچھالی اور اس دن کی تعریف کی - سلیم کی جانشینی کے بعد روانی باورچی خانے کا مہتمم (مطبخ امین) مقرر کیا گیا، پھر مسجد ایا صوفیہ اور بروسہ کے گرم حماموں (قبلچہ) کا منتظم بنا دیا گیا - اس نے استانبول کے ایک محلے 'قرق چشمہ' میں ایک مسجد بنوائی

تھی جو اسی کے نام سے مشہور تھی ۔ ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳ء میں جب اس کا انتقال ہوا، تو اسی مسجد میں دفن کیا گیا.

روانی نے ایک دیوان اور ایک مثنوی اپنی یادگار چھوڑی جس کا نام عشرت نامه یا کتاب وسائل ہے ۔ مثنوی میں، جو ہنوز غیر مطبوعه ہے اور کچھ زیادہ طویل نہیں ہے، اس نے اپنے زمانے کی مجالس مے نوشی کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے اور اس میں اتنی حقیقت پسندی اور شرح و بسط سے کام لیا ہے که اسے پڑھ کر اس زمانے کے ترکوں کی زندگی کے اس رخ کی تصویر بخوبی سامنے آ جاتی ہے ۔ اس نے یه تمام حالات اپنی زندگی کے آخری دور میں برسوں کے تجربات کے بعد بیان کیے ہیں اور اپنی ڈاڑھی اور زندگانی کی خزاں کا ذکر کیا ہے ۔ اس طرح اس کی نظم اپنے عہد کی معاشری زندگی کی بیش قیمت تحریر بن گئی ہے ۔ روانی ایک منچلا تعیش پسند شخص تھا، جس نے زندگی کا بیشتر حصه میکدوں میں گذارا تھا ۔ اسی دور نشاط کا حال اس نے اپنے پرلطف اشعار میں قلمبند کیا ہے ۔ اس کی یه نظم ہرگز رمزیه تصوف کی شاعری نہیں ہے اور اگر کسی کو نظم کے آخر میں شاعر کی اس قسم کی عبارت پڑھ کر یه خیال آئے تو یاد رکھنا چاہیے که یه بات محض ایک حیله ہے جو اس نے اپنے آپ کو اہل تقوی کے ممکنه حملے سے بچانے کے لیے اختیار کیا ہے ۔ اس کا کردار کچھ زیادہ بلند نه تھا ۔ سطور بالا میں اس کے غبن کا ذکر ہو چکا ہے ۔ اس کے علاوہ ترکی ادب میں وہ سرقے کا مرتکب بھی بتایا جاتا ہے (روانی اور ذاتی شاعر دونوں ایک دوسرے پر سرقے کا الزام لگاتے ہیں) ۔ اس کا خاص ہم پیاله و ہم نواله رفیق اسحق چلبی بھی ایسا ہی اوباش مزاج شاعر تھا ۔ روانی کی نسبت مشہور ہے که اس نے مرنے سے تھوڑے دن پہلے گناہوں سے توبه کر لی تھی.

روانی کا عشرت نامه ترکی ادب میں اس نوعیت کی پہلی نظم ہے ۔ اس قسم کے ساقی نامے لکھنے کا عام رواج اس کے ایک صدی بعد ہوا، اس لیے روانی کی تالیف اس کی اپنی ایجاد اور ذاتی اپج ہے، پھر اس کی فطانت اور متین و نفیس، مگر صاف و ساده زبان کی عثمانی ادب کے مؤرخین تعریف کرتے ہیں ۔ سہی کا بیان ہے که اس کا عشرت نامه خمسهٔ روم کا صرف ایک جزو ہے ۔ طاہر نے ایک اور نظم جامع النصائح کو اسی خمسه کا دوسرا حصّه بیان کیا ہے، لیکن اس بارے میں مزید معلومات نہیں ملتیں.

مآخذ: (۱) تذکرے: سہی، ص ۸۱ ببعد؛ (۲) عاشق، مخطوطه، ویانا، فلوگل، عدد ۱۲۱۸؛ (۳) قنالیزاده حسن: مخطوطه، ویانا، فلوگل، عدد ۱۲۲۸؛ (۴) لطیفی، ص ۱۶۹ تا ۱۷۲؛ (۵) قافزاده: زبدة ارباب المعارف، مخطوطه، ویانا، فلوگل، عدد ۶۹۹؛ (۶) نظمی: نظائر الاشعار، ویانا، عدد ۶۹۳؛ (۷) حاجی خلیفه، ۳: ۲۸۱، عدد ۵۴۳۷، ۴: ۲۱۲، عدد ۸۱۵۱؛ (۸) سامی: قاموس الاعلام، ص ۲۳۰۶؛ (۹) محمد ثریا: سجلّ عثمانی: ۲: ۴۲۰؛ (۱۰) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری: ۲: ۱۸۰؛ (۱۱) ضیاء پاشا: خرابات: ۲: ۱۴۸؛ (۱۲) Hammer: *G. O. R.*، ۳: ۴۶۵؛ (۱۳) وہی مصنّف *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*، ۱: ۱۸۷ تا ۱۹۷؛ (۱۴) Gibb: *H. O. P.*، ۲: ۳۱۷ تا ۳۴۶ (بہترین تالیف)؛ (۱۵) Basmadjian: *Essai sur l'histoire de la littérature Ottomane*، پیرس و قسطنطنیه ۱۹۱۰ء، ص ۶۳ ببعد ۔ فہرست‌های مخطوطات: (۱۶) برلن: Pertsch، عدد ۲۷، ۳ اور ۲۱، ۳۱، ۱۲، ۴۱، ۴، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۵۶، ۴؛ (۱۷) Gotha: *Pertsch*، عدد ۲۲، ۳: ۱۵ب؛ (۱۸) ویانا: فلوگل، ۱: ۷۰۷، ۷۱۴، ۷۲۲ ببعد؛ (۱۹) ویانا: *Krafft Consular* ۳: ۵۲۲، ۵۲۶؛

Academy، عدد ۲۱۳؛ ۲۳۸، ۷؛ ۲۳۱، ۱؛ (۲۰)
فہرست الکتب الترکیہ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۱۸.

(W. BJÖRKMAN)

* **رُؤبہ بن العَجّاج** : التمیمی [ابوالجحّاف]، ایک عرب شاعر۔ ماہرین لسانیات نے اس عجیب نام کی کئی ایک تشریحیں دی ہیں [مثلاً دیکھیے، الاشتقاق، ص ۱۵۹، قبَ الاغانی؛ ۲۱ : ۸۵؛ لسان العرب، بذیل مادۂ رأب؛ المزہر، ۱ : ۲۱۸ تا ۲۱۹] ۔ الآمدی نے اپنی کتاب المؤتلف و المختلف (ص ۱۲۱ تا ۱۲۲) میں اس نام کے تین شاعروں کا ذکر کیا ہے، لیکن ان میں سے صرف رُؤبہ بن العجّاج نے، جو قبیلۂ بنو مالک بن سعد بن زید مناۃ بن تمیم سے تھا، رجزگو شاعر کے طور پر کچھ شہرت حاصل کی ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ رجز میں وہ اپنے باپ اور اپنے باپ کے حریف ابوالنجم العجلی [رکَ بآں] سے بھی سبقت لے گیا ۔ اس کی زندگی کے حالات ہمیں بہت کم معلوم ہیں ۔ وہ ۶۵ھ/۶۸۵ء کے قریب پیدا ہوا اور اس نے اپنا زیادہ وقت بادیہ میں گزارا ۔ شہروں میں وہ صرف اس لیے آتا تھا کہ بڑے آدمیوں کی مدح کر کے صلے اور انعامات حاصل کرے ۔ عمر کے درمیانی حصے میں وہ ضرور عساکر اسلام کے ساتھ ساتھ پھرتا رہا ہوگا جو مشرقی ایران میں اسلامی مملکت کی توسیع کر رہے تھے ۔ مجھے اس بارے میں قطعاً شک نہیں کہ اس کے ابتدائی قصیدے گم ہو چکے ہیں، لیکن ہمیں ایک قصیدہ ملتا ہے (عدد ۲۲، طبع آلورت Ahlwardt)، جو القاسم بن محمد [بن القاسم] الثقفی کے لیے لکھا گیا تھا، جس نے ۹۴ھ / ۷۱۳ء میں سندھ کا کچھ حصہ فتح کیا اور دوسرے سال ہی اسے ہندوستان سے بلوا کر شہید کر دیا گیا [ارض ہند کی فتح کے لیے قبَ الطبری، ۲ : ۱۲۵۶] ۔ اس کے بعد اس نے سپہ گری یا تجارت کی غرض سے مشرقی ایران کا سفر کیا اور اس سے اگلا قصیدہ (عدد ۲۶) سندھ کے ایک اور والی عبد الملک ابن قیس الذیبی کے نام پر ہے، جو کچھ سال بعد وہاں کا والی مقرر ہوا تھا ۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ آیا قتیبہ بن مُسلم کے قتل کے بعد (۹۶ھ / ۷۱۵ء) فتنہ و فساد کے زمانے میں وہ خراسان میں تھا یا نہیں، لیکن اس نے متعدد قصیدے ان لوگوں کے نام پر لکھے جنھوں نے ان جنگوں میں اہم کردار ادا کیا ۔ المُہلّب کے خلاف اس کے قصیدے (عدد ۷۲) سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ یمنیوں کے مخالفوں کا جانب‌دار تھا، مثلاً وہ قصیدہ جو اس نے مَسلمہ بن عبدالملک کی مدح میں کہا، جس نے ۱۰۲ھ / ۷۲۰ء میں یزید بن المہلّب کو شکست دے کر قتل کیا ۔ اس کے بعد کے قصیدے انھیں لوگوں کے نام لکھے گئے جو مشرقی ایران میں تھے یعنی محمد بن الاشعث الخزاعی جو ۱۲۹ھ / ۷۴۷ء میں کرمان میں تھا، اور نصر بن سیّار جس نے ابو مسلم کی بغاوت روکنے کی ناکام کوشش کی اور ۱۳۱ھ / ۷۴۹ء میں وفات پائی ۔ ایک قصیدہ (عدد ۱۴) آخری اموی خلیفہ مروان بن محمد کے نام ہے جس کے متعلق اس وقت تک شاعر امید لگائے ہوئے تھا کہ اس کا ممدوح اپنے تمام دشمنوں پر غالب آ جائے گا.

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جب رؤبہ کو ابومسلم کے سامنے بلایا گیا (جسے اس نے عربی زبان سے بخوبی واقف پایا [الاغانی، ۲۱ : ۸۷] تو اس وقت اسے اپنی جان کا خطرہ تھا، اس لیے کہ وہ امویوں کے ساتھ اپنی وفاداری ثابت کر چکا تھا ۔ اس نے دو قصیدے ابومسلم کے نام پر لکھے اور نئے خاندان کے افراد کی تعریف میں بھی چند قصیدے کہے ۔ ایک قصیدہ ابوالعباس السفّاح کے نام ہے (عدد ۵۵)، دو السفّاح کے چچا سلیمان بن علی کے نام (عدد ۵۴ اور ۷۴)، زمانی اعتبار سے اس کے آخری قصیدے المنصور کی مدح میں ہیں (عدد ۱۴،

اور Dijamben، عدد ۸) - اس وقت وہ بوڑھا ہوگیا تھا - بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی وفات ۱۴۵ھ (۷۶۲ء) میں ہوئی۔

رؤبہ کے تمام قصائد رجز میں ہیں، دوسری بحروں میں چند اشعار جو اس کے بیان کیے گئے ہیں، میری تحقیق میں غلطی سے اس سے منسوب ہو گئے ہیں - اس نے رجز گوئی اپنے باپ العجّاج سے سیکھی جس پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ جب رُؤبہ نے اپنے باپ کے فن (رجز گوئی) میں مشق سخن شروع کی تو العجاج نے اپنے بیٹے کی نظمیں اپنی بنالیں [لیکن اسی طرح رؤبہ نے اپنے بیٹے اور باپ کے اشعار اور معانی اپنا لیے، الشعر، ۳۷۷ ببعد (ادارہ)]۔

ہمارے پاس رؤبہ کا ایک قصیدہ ہے جس میں وہ اپنے باپ کو مخاطب کر کے اظہار عتاب کرتا ہے (عدد ۳۷) - رؤبہ کو نادر اور غریب کلمات کا شوق بھی اپنے باپ سے وِرثے میں ملا - اس کے قصائد عربی زبان کے مشکل ترین قصائد میں سے ہیں جن میں بکثرت ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جنہیں یا تو دیگر شعرا استعمال ہی نہیں کرتے یا شاذ و نادر استعمال کرتے ہیں، یہاں تک کہ ہمیں شک ہونے لگتا ہے کہ رؤبہ نے محض رعب جمانے کی غرض سے نئے الفاظ گھڑ لیے ہیں - ایک ہی حرف سے شروع ہونے والے کلمات متتابعہ (alliteration) بلکہ یوں کہو کہ ایک ہی مادّے سے مشتق کئی کئی کلمات کو جمع کرنا، اسے تمام شعرا سے زیادہ پسند ہے - اس اسلوب میں حسن نہیں ہے، لہٰذا رؤبہ کے قصائد شاید زیادہ تر اس غرض سے محفوظ کیے گئے تھے کہ ماہرین لغت ان سے خرمن برداری کر سکیں اس کا خاصا ثبوت ان کثیر شواہد میں پایا جاتا ہے جو لغت کی کتابوں میں اس کے اشعار سے لائے گئے ہیں، جن کی تعداد لسان العرب میں سیکڑوں تک پہنچتی ہے [دیکھیے عبد القیوم : فہارس لسان العرب، لاہور ۱۹۳۸ء، ۱ : ۶۳ تا ۶۷] - یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ علماے بصرہ، کوفے کے علما قدرے کم، اس کی ملاقات کے لیے آیا کرتے تھے تا کہ اپنے علم میں اضافہ کر سکیں، یہاں تک کہ وہ خود اس کام سے تھک گیا - [دیکھیے الشعر، ص ۳۷۶] - ہم دیکھتے ہیں کہ ابن خالویہ اپنی کتاب اِعراب ثلاثین سُورۃ میں قرآن مجید کی قِراءت کے لیے، رُؤبہ سے استشہاد کرتا ہے حالانکہ اس کی قِراءت کی اس کے سوا اور کوئی بنیاد نہیں کہ وہ دوسرے قاریوں کی قِراءت سے مختلف تھیں۔

رُؤبہ کے دو بیٹے تھے عبد اللہ جس کے نام اس نے دو قصیدے کہے، اور دوسرا عُقبہ جس نے اپنے باپ کی طرح رَجز میں قصائد کہے (دیکھیے ابن قُتیبہ : کتاب الشعر [ص ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۷۷]؛ الجاحظ : البیان، ۱ : ۲۳؛ المرزبانی : الموشح، ص ۲۱۸ اور ۳۶۶؛ ابن رشیق : العمدہ، ۱ : ۱۳۶)۔

ابو عمرو اسحٰق بن مرار الشیبانی، ابن الأعرابی اور السُّکّری نے رُؤبہ کے قصائد کو دیوان کی صورت میں جمع کیا - ان میں سے ابن الاعرابی اور السُّکّری کے جمع کیے ہوے دیوان کے مخطوطے [محمد بن حبیب کی شرح کے ساتھ] قاہرہ میں پائے جاتے ہیں اور ان کی نقلیں سٹراس برگ Strassburg [دیکھیے ZDMG، ۴۰ : ۳۱۳] اور برلن [عدد ۸۱۰۰] میں موجود ہیں (قب *Dijamben*، عدد ۴۰ تا ۴۴) - ان مخطوطات کے محتویات آلورٹ Ahlwardt نے بغیر شرح کے شائع کیے ہیں (برلن ۱۹۰۳ء)، حالانکہ انہیں اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے شرح لازمی ہے - مزید یہ کہ اس نے قصائد کو حروف تہجی کی ترتیب میں شائع کیا ہے جس سے دیوان کی اصلی ترتیب غیر واضح ہو جاتی ہے - چونکہ یہ طبع نامکمل ہے، اس لیے S. Geyer نے ۱۹۰۸ء میں *Altarabische Dijamben* کے نام سے وہ گیارہ

قصیدے مع شرح کے شائع کیے جنھیں آلورت نے نظر انداز کر دیا تھا۔ آلورت نے اپنی طبع کے آخر میں ابیات مفردات منسوبہ بہ رُؤبہ دیگر کتابوں سے لے کر ضمیمے کی صورت میں بڑھا دیے تھے، [پھر ۱۹۰۳ء میں اس کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا]۔ Geyer نے اپنی کتاب *Beiträge Zum Diwān des Ru'ba*، در *SBWA*، *phil. hist. Kl.*، ۱۶۳، Wien ۱۹۱۰ء میں اس مجموعے میں اور اضافے بھی کیے۔ اس کے باوجود بہت سا ایسا کلام باقی ہے جو رُؤبہ سے منسوب ہے اور Ahlwardt اور Geyer دونوں کی نظروں سے بچ گیا ہے تاہم بہت سے اشعار اس کے نہیں ہیں، بلکہ دیگر شعرا کے ہیں۔ اس کے علاوہ ابتدا ہی میں اس کے اور اس کے باپ کے قصائد میں کسی قدر التباس ہو گیا تھا۔

مآخذ: رُؤبہ کے حالات زندگی: (۱) الجُمَحی: طبقات، طبع ہل Hell، ص ۱۴۷ (یہاں پر مخطوطہ نامکمل ہے)؛ (۲) ابن قُتَیبہ، کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۳۷۶ تا ۳۸۱؛ (۳) المرزبانی: المُوَشَّح، ص ۲۱۹؛ (۴) کتاب الاغانی، ۲۱: ۸۳ تا ۹۱؛ (۵) ابن خلّکان، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۱: ۱۸۷ پر پائے جاتے ہیں؛ [(۶) نیز دیکھیے ابن عبدربہ: العقد، بامداد فہارس العقد، بذیل رُؤبۃ]؛ (۷) تمام لغت کی کتابوں میں رُؤبہ کے اشعار کا کثرت سے حوالہ دیا گیا ہے [(۸) براکلمان، ۱: ۶۰؛ تکملہ: ۱: ۹۰؛ (۹) وہی مصنّف: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۱: ۲۲۷؛ (۱۰) عبدالقیوم: فہارس لسان العرب: ۱: ۶۳ تا ۶۷؛ (۱۱) الآمدی: المؤتلف و المختلف، ص ۱۲۶؛ (۱۲) یاقوت: ارشاد الاریب، ۴: ۲۱۴؛ (۱۳) البغدادی: خزانۃ الادب، ۱: ۴۳ تا ۴۵؛ (۱۴) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۱: ۳۰۳؛ (۱۵) السیوطی: المزھر، ۱: ۲۱۸ تا ۲۱۹].

(F. Krenkow)

روپیہ: (فارسی)، ایک ہندوستانی سکہ۔ پندرھویں صدی کے آخر اور سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں سلاطین دہلی کا نقرئی تَنکہ [رَكٌ بآں] اس قدر کم قیمت ہو چکا تھا کہ جب شیر شاہ (۱۵۳۹ تا ۱۵۴۰ء) نے اس کے سکے کی اصلاح کی تو یہ نام کسی بھی نقرئی سکے کے لیے اختیار نہ کیا جا سکا اس لیے اس نے اپنے نقرئی سکے کا نام جو قدیم خالص نقرئی سکے تنکہ کا قائم مقام بنایا گیا تھا رپیّہ (= روپی) رکھا، یعنی چاندی کا سکّہ (سنسکرت: روپا روپکا)، اور تنکہ ایک مسی سکے کا نام قرار پا گیا۔ روپے کا وزن ۱۷۸ گرین (۱۱۰۵۳ گرام) تھا۔ یہ بہت جلد مقبول ہو گیا۔ مغلوں کے عہد حکومت میں یہ ہندوستان بھر میں تقریباً دو سو سے زائد ٹکسالوں میں مضروب ہوتا تھا اور مغل حکومت کے زوال کے بعد ان کی جانشین خصوصاً انگریزی ایسٹ انڈیا کمپنی بھی یہی سکہ چلاتی رہی۔ سترھویں صدی عیسوی میں اکبر اور جہانگیر نے بہت سے مربع شکل کے روپے مضروب کروائے؛ اکبر کے ایک سکے میں رپیّہ کا نام ملتا ہے۔ جہانگیر نے تھوڑے عرصے کے لیے ونی ۲۲۰ گرین، (۱۴۰۲۵۹ گرام) کا ایک بھاری روپیہ چلایا تھا، لیکن فی الجملہ اس سکے کے وزن میں بہت کم تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں انگریزی روپے نے تمام مقامی سکوں کا چلن ختم کر دیا اور بجز چند مستثنیات کے مقامی ٹکسالیں سب بند کی جا چکی تھیں۔ وہ دیسی ریاستیں جو اپنا سکہ چلاتی تھیں روپیہ کو حکومت ہند کے مقررہ معیار پر ضرب کرتی تھیں۔

احمد شاہ درانی جب خود مختار ہو گیا تو اس نے روپے کو اپنے سکے کی اکائی کے طور پر اختیار کر لیا اور ابھی تھوڑا عرصہ پہلے تک افغانستان کا معیاری سکہ بھی یہی تھا۔ آسام کے ہندو بادشاہوں

کے ہاں بھی یہی روپیہ مضروب ہوتا تھا۔

ہندوستانی روپیہ چونکہ برطانوی مشرقی افریقہ میں رائج تھا اس لیے جرمن مشرقی افریقہ میں بھی اسی کو اختیار کر لیا گیا [اعلان آزادی (۱۹۴۷ء) کے بعد بھی بھارت اور پاکستان کا معیاری سکّہ روپیہ ہی رہا]۔

مآخذ : (۱) S. Lane-Poole : *Catalogue of Moghul Coins in the British Museum*، ۱۸۹۳ء؛ (۲) James Prinsep : *Useful Tables*، لنڈن ۱۸۵۸ء؛ (۳) Edward Thomas : *Chronicles of the Pathan Kings*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۴) R. Chalmers : *History of Currency in the British Colonies*، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۳۳۶ تا ۳۴۰؛ (۵) E. Thurston : *Coinage of the East India Company*، مدراس ۱۸۹۰ء؛ (۶) H. Yule اور A. C. Burnell : *Hobson Jobson*، بار دوم، لنڈن ۱۹۰۳ء بذیل مادّہ روپیہ Rupee.

(J. ALLAN)

* **رُوح** : رَكَ بہ نَفْس.

* **رَوح بن حَاتِم بن قَبِیصہ** : والیِ افریقیہ، اس کا تقرر اس اعلٰی منصب پر خلیفہ ہارون الرشید نے ۱۷۱ھ / ۷۸۷ء میں کیا تھا۔ المنصور کے زمانے میں وہ حاجب اور پھر بصرے کا والی رہ چکا تھا، آگے چل کر المہدی نے اسے یکے بعد دیگرے کوفے، سندھ، طبرستان اور فلسطین کا والی مقرر کیا لہٰذا جب ہارون الرشید نے اپنی تخت نشینی کے ایک سال بعد اسے افریقیہ بھیجا تو اس وقت اس کی عمر خاصی بڑی ہو گی۔ وہ المہلب کے خاندان سے تھا، جس کے دو افراد پہلے ہی اس صوبے کے والی رہ چکے تھے اور دو اور اس کے بعد والی بننے والے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں خلیفہ کا ارادہ یہ تھا کہ افریقیہ کے معاملات کسی ایسے خاندان کے سپرد کر دے جو عسکری خدمات کے صلے میں جاگیر حاصل کر چکا ہو۔

مہلبیوں کی ولایت، جو اغلبیوں سے متقدم تھی، بہت کامیاب رہی۔ باغی بربر انجام کار مغلوب ہو گئے تھے اور خارجیوں کی شورش دب گئی؛ یہ صورت حالات ایسی اطمینان بخش تھی کہ جب رَوح بن حاتم رجب ۱۷۱ھ / دسمبر ۷۸۷ - جنوری ۷۸۸ء میں قیروان گیا تو اسے کسی خاص دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ علاوہ ازیں وہ اپنے ساتھ "جُند" کے پانچ سو سواروں کی امدادی فوج لے گیا تھا جن میں تھوڑے ہی دنوں کے اندر اس کے بیٹے قبیصہ کے لائے ہوے ڈیڑھ ہزار اسپ سوار اور شامل ہو گئے۔ رَوح کی سہ سالہ ولایت میں ملک میں ہر کہیں امن و امان رہا، حتّٰی کہ وہ تاہرت کے رستمی امام عبدالوہاب [رَكَ بآن] سے ایک معاہدۂ صلح کی تکمیل میں بھی کامیاب ہو گیا۔ جو مصنفین اس کے سوانح کے لیے ہمارے مآخذ میں ہیں، بالخصوص ابوالعرب اور ابن عذاری، وہ اس کی فیاضی اور بدنصیبی کے زمانے میں اس کی ثابت قدمی اور مخالفین کو نہتا کرنے کی مہارت کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔ [سوانح نگار اس کے حسنِ تدبر، علم اور جرأت و بہادری کی تعریف کرتے ہیں]۔

چونکہ رَوح پر پیرانہ سالی کے آثار نمایاں ہو رہے تھے لہٰذا اس صوبے کے صاحب البرید اور ایک قائد نے خلیفہ سے درخواست کی کہ پوشیدہ طور پر رَوح کا کوئی جانشین مقرر کر دیا جائے تاکہ بوقت ضرورت وہ اس کی جگہ لے سکے۔ اس مشورے کے مطابق ہارون الرشید نے نصر بن حبیب کو والی مقرر کر دیا۔ رَوح بن حاتم نے ۱۹ رمضان ۱۷۴ھ / ۳ فروری ۷۹۱ء کو وفات پائی اور اس کا بیٹا قبیصہ رسمی طور پر جامع قیروان میں اس کا جانشین تسلیم کر لیا گیا، مگر صاحب البرید اور قائد نے نامزد والی نصر کو اطلاع کر دی اور قبیصہ کو یہ جگہ اس کے لیے خالی کرنا پڑی۔

مآخذ: (۱) ابوالعرب اور محمد الخشنی: طبقات علماے افریقیۃ طبع و ترجمہ محمد بن شنب، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن عذاری: البیان المُغرِب، طبع Dozy، ۱: ۷۳ تا ۷۵، مترجمہ E. Fagnon، ۱: ۱۰۰ تا ۱۰۱؛ (۳) النویری (تکملہ ابن خلدون: تاریخ البربر، مترجمۂ de Slane، ۱: ۳۸۷ و ۳۸۸)؛ (۴) Vonderheyden: *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benoû l Aghlab*، ص ۸ تا ۹؛ [(۵) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۳۷۰؛ (۶) ابن خلکان: وفیات، ۱: ۸۸؛ (۷) الزرکلی: الاعلام، ۳: ۶۳].

(G. Marçais)

رُوحی: یہ اس مؤرخ کا تخلص ہے جس کے حالات کا ۱۹۲۵ء تک صرف ان حوالوں سے پتا چلتا تھا جو کنہ الاخبار مصنفهٔ علی [رَكَ بآں] اور منجم باشی [رَكَ بآں] سے ملتے تھے۔ مارٹمان J. H. Mordtmann (*MOG.*، ۲: ۱۲۹ ببعد) پہلا شخص ہے، جس نے اس کی بے نام تصنیف کے متعدد مخطوطات کو نتیجہ خیز دلائل سے شناخت کیا۔ گو ان سے ہمیں مصنف کی شخصیت کے متعلق کچھ معلومات حاصل نہیں ہوتیں اور یہ صرف ایک مفروضہ ہے (قَبَ F. Babinger: *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*، Hanover، ۱۹۲۵ء، ص xiii) جس کے ماتحت روحی مؤرخ کا رشتہ روحی فاضل آفندی سے جوڑ دیا گیا، جو محی الدین جمالی (قَبَ Babinger: *GOW*، ص ۲۷ ببعد) کی طرح کسی شخص زنبیللی علی آفندی کا بیٹا تھا اور جس نے شاعر کی حیثیت سے شہرت پائی اور کہا جاتا ہے کہ اس نے ۹۳۴ھ/۱۵۲۸ء میں نوجوانی ہی میں وفات پائی۔ چونکہ وہ بھی روحی ادرنوی (یعنی ساکن آدرنہ = آدریانوپل) کے نام سے مشہور تھا اس لیے ممکن ہے کہ یہ مفروضہ صحیح ہو، لیکن ایک دوسری جگہ (قَبَ سہی: تذکرہ، ص ۱۲۷) اسی روحی فاضل آفندی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ استانبول میں پیدا ہوا تھا اور وهیں وفات پائی۔

روحی کی تاریخ جس کا عنوان ہے ''تواریخ آل عثمان'' سادہ طرز میں لکھی گئی اور دو حصوں (قسم) میں منقسم ہے۔ پہلے حصے کو مصنف نے ''مبادی'' کہا ہے اور دوسرے کو ''مطالب'' یعنی توضیحات و بیانات۔ حصۂ اول عام نوعیت کی دو فصلوں پر مشتمل ہے، دوسرے کے آٹھ ابواب ہیں، جن میں سے ہر باب ایک بادشاہ کی حکومت سے متعلق ہے۔ یہ تاریخ بایزید ثانی (۱۴۸۱ تا ۱۵۱۲ء) کے عہد حکومت میں لکھی گئی اور اس کا خاتمہ ۹۱۷ھ (ابتداے ۳۱ مارچ ۱۵۱۱ء) پر ہوتا ہے۔ روحی کی اس تصنیف پر بعد میں مزید تحقیق نہیں کی گئی، نہ متن کی کوئی تنقیدی طبع موجود ہے، حالانکہ قدیم اور عمدہ مخطوطات سے جو اس وقت موجود ہیں تنقیدی طبع بآسانی تیار کی جا سکتی تھی (برلن، آوکسفرڈ، الجزائر قَبَ F. Balimger: *GOW*، ص ۳۴)۔ بہر حال یہ امر واضح ہے کہ یہی تصنیف لطفی پاشا [رَكَ بآں] کے وقائع کا مأخذ ہے۔

مآخذ: (۱) *Isl.*، ۱۳: ۱۵۹؛ (۲) *M.O.G.*، ۲: ۱۲۹ ببعد (J.H. Mordtmann)؛ (۳) F. Babinger: *G.O.W.*، ص ۴۳ ببعد؛ سہی کے علاوہ مندرجۂ ذیل اشخاص نے روحی کا ذکر کیا ہے: (۴) لطیفی: تذکرہ، ص ۱۷۲ اور (۵) محمد ثریا: سجل عثمانی، ۲: ۴۲۳؛ قَبَ بروسلی محمد طاهر: عثمانلی مؤلف لری: ۳: ۵۴.

(Franz Babinger)

رُوْدَس: (Rhodes، ترکی: ردوس)؛ بحرایجه (= آرخِپیل) کے مجمع الجزائر میں مشرق کی جانب آخری جزیرہ جو ایشاے کوچک کے جنوبی ساحل سے تقریباً بارہ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یورپ، ایشیا اور افریقہ، یعنی تین براعظموں کے قریب ہونے کے باعث

اس کا محل وقوع جہاز رانی کے نقطۂ نظر ہی سے نہیں بلکہ تاریخی اعتبار سے بھی بہت اہم رہا ہے۔ امیر معاویہؓ نے [رک باں] ۵۲-۵۳ھ/ ۶۷۲-۶۷۳ء میں جُنادۃ بن ابی الامیۃ الازدی کی قیادت میں ایک بیڑا روڈس پر حملہ کرنے کے لیے روانہ کیا، جس نے وہاں ایک عارضی بستی کی بنا ڈالی، لیکن ۶۰ھ/۶۷۹ء میں یزید بن معاویہؓ کے حکم سے اسے خالی کر دیا گیا اور یہ ایک بار پھر بوزنطی سلطنت کا حصہ بن گیا۔ بوزنطیوں کے ہاں مسلمانوں کا یہ حملہ اس سبب سے یادگار رہا کہ انھوں نے روڈس کے مشہور دیوپیکر برنجی مجسمے (Clossus of Rhodes) کو توڑ پھوڑ کر حمص کے ایک یہودی کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا۔

چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں روڈس صلیبی جنگجوؤں کا اہم مرکز بن گیا اور یہیں سے وہ ترکیہ اور مصر کے خلاف صلیبی جنگوں میں حصہ لیتے رہے، چنانچہ ۱۳۴۴ء میں انھوں نے ازمیر پر قبضہ کیا، ۱۳۶۵ء میں اسکندریہ پر تاخت کی اور ۱۳۹۶ء میں نیقیہ Nikopolis پر حملہ کر دیا۔ اسکندریہ پر تاخت نے مصر کو قبرص اور روڈس کے خلاف جوابی حملوں کے لیے مجبور کر دیا۔ ۱۴۲۴، ۱۴۲۵ اور ۱۴۲۶ء میں جو تین بحری مہمیں پیش آئیں ان کے نتیجے میں قبرص مصر کی ایک باج گزار ریاست بن گیا۔ ۱۴۴۰ء میں مملوک فرمانروا چقمق نے ایک بحری بیڑا روڈس کی جانب روانہ کیا، مگر اسے پسپا ہونا پڑا۔ ۱۴۴۳ء میں ایک اور بیڑے نے جزیرہ قشطیل الرّوج (Castellorizo یا Chateauroux) میں صلیبی سرداروں کو شکست دی، ۱۴۴۴ء میں مملوک افواج نے روڈس میں اتر کر شہر کا چالیس روز تک محاصرہ جاری رکھا، لیکن محصورین کے اچانک حملے سے انھیں شدید نقصان پہنچا اور وہ دمیاط واپس آ گئیں۔ بالآخر مصر اور روڈس کے درمیان مفاہمت ہو گئی۔

۱۴۸۰ء میں محمد ثانی نے روڈس کا محاصرہ کیا اور معمولی سی کامیابی بھی ہوئی، لیکن اس پر باقاعدہ قبضہ سلیمان اعظم کے عہد میں ہوا اور جزیرے کو صلیبیوں سے بالکل خالی کرا لیا گیا۔ ۲۴ دسمبر ۱۵۲۲ء میں یہ ایک ترکی پاشا کا مستقر بن گیا تا آنکہ ۱۹۱۲ء کی جنگ میں اس پر اٹلی کا قبضہ ہو گیا۔

[میثاق لوزان (۲۴ جولائی ۱۹۲۳ء) کی رُو سے روڈس اطالوی حکومت کو منتقل کر دیا گیا، لیکن دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد ۱۹۴۷ء میں اٹلی سے صلح کرتے وقت اتحادیوں نے اسے یونان کے حوالے کر دیا۔ ۱۹۵۰ء تک یہ فوجی حکومت کے ماتحت رہا اور اس کے بعد اسے یونان کے انتظامی حلقے (Nomes) ڈوڈیکانیز Dodecanes میں شامل کر دیا گیا۔ آج کل روڈس اس کا صدر مقام ہے۔ ۱۹۶۱ء میں جزیرے کی آبادی ۶۳۹۵۱ اور صدر مقام کی ۲۷۳۹۳ تھی۔ اسلامی عہد کے آثار میں یہاں کی متعدد مساجد، مقابر اور حافظ احمد آغا کے کتاب خانے کا ذکر کیا جا سکتا ہے]۔

مآخذ: عربوں کے حملے کے لیے: (۱) Caetani: *Chronografia Islamica*، بذیل ۵۲ھ، ۵۳ھ، ۶۰ھ؛ محاربات صلیبی کے لیے (۲) J. Delaville Le Roulx: *Les Hospitalliers à Rhodes Jusqu'à la mort de Philibert de Naillac 1310-1421*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳) Baron de Delabre: *Rhodes of the Knights*، آوکسفرڈ ۱۹۰۹ء؛ (۴) A. S. Atiya: *The Crusade of Nicopolis*، لنڈن ۱۹۳۴ء؛ (۵) محمد بن قاسم النویری الاسکندری: الالمام ([مطبوعہ]؛ مخطوطہ، دیکھیے Ahlwardt: فہرست مخطوطات برلن، عربی، عدد ۹۸۱۵)؛

اسکندریہ پر حملے کے لیے: (۶) ابن حجر: انباء الغمر (مخطوطہ موزۂ بریطانیہ)، [مطبوعۂ مصر و حیدرآباد.

(دکن)]؛ (۷) الجوهری: کتاب التاریخ (مخطوطهٔ کتاب خانهٔ ملّی، پیرس)؛ (۸) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، طبع W. Popper؛ (۹) السخاوی: التبر المسبوک، قاهره ۱۸۹۶ء؛ (۱۰) پیری رئیس بحریه، طبع و مترجمه P. Kahl، ۱: ۶۱ تا ۶۳ و ۲: ۸۳ تا ۸۸؛ (۱۱) تاریخ ترکیه جمهوریتی، استانبول ۱۹۳۱ء، ۳: ۱۲۵ تا ۱۳۱، [مزید مآخذ کے لیے دیکھیے آآ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ؛ (۱۲) Encyclopaedia Britannica، ۱۹۶۹ء، ج ۱۹، بذیل مادۂ Rhodes؛ (۱۳) The Statesman's Year-Book 1970-71، بمدد اشاریه].

(A.S. Atiya [و تلخیص و اضافه، از اداره])

* **رودسجق**: [رودستو Rodosto یا رادستوس Rhaidestos]؛ ترکی میں رودسجق؛ سرکاری نام تکیر طاغ (یا تکفور طاغ)، یه اسی (تکفور طاغ) کے ایک سلسلۂ کوه (بلندی: تین هزار فٹ) سے موسوم هے جو ساحل کے ساتھ ساتھ جنوب مغرب کو چلا گیا هے، یه بحر مارمورا کی واحد قابل ذکر بندرگاه جو ایک زمانے میں ولایت ادرنه میں تھی اور اب ولایت تکفور طاغ کا صدر مقام هے [۱۹۶۵ء میں اس ولایت کی آبادی ۲۸۷۳۸۱ تھی].

یہاں قبل ازیں بسانثه Bisanthe اور بعد ازاں رادستوس Rhaidestos کے شہر آباد رهے۔ ۷۵۹ھ/۱۳۵۷ء میں یه حکومت عثمانیه کے قبضے میں آیا۔ سیاسی اعتبار سے اس کی کوئی خاص اهمیت نہیں رهی، البته اسے نامق کمال [رک بآں] جیسے متعدد دانشوروں کا مولد هونے کا شرف حاصل هے (Babinger : *GOW*، ص ۲۸۳، حاشیه ۱)۔ بقول حاجی خلیفه سترهویں صدی عیسوی میں رودسجق ایک مستحکم شہر اور سنجاق گلیپولی کی ایک قضا کا صدر مقام تھا؛ اس کے گلی کوچے بہت عمده تھے اور یہاں متعدد حمام اور سرائیں تھیں۔ وزیر رستم پاشا [رک بآں] نے ایک وسیع سرائے ("خان") تعمیر کرائی تھی، جس میں مشہور معمار سنان [رک بآں] نے مسافروں کے لیے مفت لنگر جاری کیا تھا۔ انیسویں صدی میں یه ایک معمولی سی شکسته حال بستی تھی؛ (Lord Keppel: *Narrative of a Journey across the Balcan*، لنڈن ۱۸۳۱ء، ۱: ۶۸، ۱۲۶ ببعد).

مآخذ: (۱) احمد رفعت: لغات تاریخیه و جغرافیه، استانبول ۱۲۹۹ھ، ۲: ۲۷۰ ببعد؛ (۲) سامی بک: قاموس الاعلام، ۳: ۱۶۶۱؛ (۳) *The Statesman's Year-Book 1970-71*، ص ۱۳۷۳؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے آآ، لائڈن، بار اول، تکمله: ۱۸۷].

(Franz Babinger [و تلخیص از اداره])

* **رودکی**: ابو عبد الله جعفر بن محمد بن حکیم (؟) ابن عبدالرحمٰن بن آدم [عبد الکریم بن محمد السمعانی: الانساب سلسلۂ یادگار گب، ص ۲۶۲؛ لیکن تذکرۂ دولت شاه، آتشکده اور مجمع الفصحاء میں ابوالحسن آیا هے] - رودکی نواح سمرقند کا رهنے والا تھا - اسے اهل ایران نے "استاد شاعران و مقدم شعرائے عجم" کہا هے - اسمٰعیل بن احمد، امیر خراسان، کے وزیر البلعمی کے بیان کے مطابق نه عربوں میں اس کا کوئی نظیر تھا، نه ایرانیوں میں - اس کا انتقال ۳۲۹ھ/ ۹۴۰ - ۹۴۱ء میں رودک میں هوا (السمعانی: انساب، سلسلۂ یادگار گب، ص ۲۶۲؛ E.G. Browne نے یہی متن نقل کیا هے: *Hand-List of Muhammadan MSS. in the University of Cambridge*، عدد ۱۰۷)- زیاده صحیح بات یه هے که رودکی بنج (یاقوت: معجم، بذیل ماده) میں، جو رودک (یاقوت حموی نے معجم البلدان میں اس گاؤں کا ذکر کیا هے) کے قریب هے، پیدا هوا، اور وهیں وفات پائی [محمد عوفی لکھتا هے که رودکی اس قدر ذکی اور تیز فہم تھا که]اس نے آٹھ سال کی عمر میں کلام مجید

حفظ کیا اور قراءت کا فن بھی سیکھا ۔ شعر گوئی شروع کی تو اس میں کمال حاصل کیا ۔ لوگ اس کی بہت قدر کرتے اور احتراماً استاد کہہ کر پکارتے تھے ۔ آواز بڑی دلکش پائی تھی، اس لیے شاعری کے ساتھ ساتھ موسیقی کی طرف بھی رجوع کیا؛ بربط خوب بجاتا تھا ۔ موسیقی کی وجہ سے بھی اس کی شہرت دور دور پہنچی ۔ رُود ک کی نسبت سے اس نے رُودکی تخلص کیا] بعض مؤلفین غلطی سے یہ کہتے ہیں کہ اس کا تخلص اس کی مہارت سے مأخوذ ہے جو اسے ایک خاص ساز (رُود، رود ک) بجانے میں حاصل تھی ۔ [ذبیح اللہ صفا لکھتے ہیں کہ اگر اس کا تخلص ''رود'' کی نسبت سے ہوتا تو یہ تخلص رُودکی کے بجائے رُودی ہونا چاہیے تھا، نہ کہ رُودکی (دیکھیے تاریخ ادبیات در ایران، ۱ : ص ۳۷۱، ۳۷۲ ۔ سعید نفیسی لکھتے ہیں کہ رود کی تصغیر رود ک ہو تو سکتی ہے، لیکن یہ تصغیر فارسی زبان میں رائج نہیں، اس لیے یہ تخلص ''رود'' کی نسبت سے نہیں، بلکہ ''رود ک'' کی نسبت سے ہے، احوال و اشعار رُودکی، ۲ : ۳۶۵] ۔ ہمیں اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم تفصیلات معلوم ہیں ۔ اس کے اشعار میں جو مُنتشر اشارات پائے جاتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ رودکی نے سامانی امیر نصر بن احمد کے ہاں بخارا پہنچنے کی غرض سے اپنے وطن کو خیر باد کہا اور اسی امیر کا قصیدہ خوان بن گیا ۔ بعد میں بادغیس اور ہرات کے سفر میں وہ امیر کے ساتھ رہا ۔ یہیں وہ واقعہ پیش آیا جس کا ذکر کئی تذکرہ‌نویسوں نے کیا ہے کہ درباری موسم سرما گذارنے کے لیے بخارا واپس جانے کے خواہشمند تھے [لیکن امیر واپس جانے پر رضا مند نہ تھا] ۔ انھوں نے رودکی سے استدعا کی کہ وہ اس معاملے میں امیر نصر پر اپنا اثر و رسوخ استعمال کرے ۔ اس وقت شاعر نے اپنی مشہور نظم ''بوے جوے مُولیان آید ہمی'' کہی [اور امیر کے حضور چنگ بجا کر ''عشاق'' راگ میں اسے الاپنا شروع کیا ۔ اس قصیدے میں رودکی نے وطن کی بھولی بسری باتیں یاد دلا دیں]، جس کی بدولت امیر نے فوراً واپسی کا فیصلہ کر لیا ۔ رودکی انعام سے مالا مال ہو کر بڑے امیرانہ ٹھاٹ سے سفر کرتا ہوا سمرقند واپس ہوا ۔ رودکی سے جو نظمیں منسوب ہیں، ان میں سے دو میں سرخس اور نیشاپور کی مسافرت کا ذکر ہے ۔ ادیب صابر اور سوزنی ایک شخص 'عیار' کا ذکر کرتے ہیں، جو رودکی کا دل پسند غلام تھا ۔ تذکرہ نویسوں کا بیان ہے کہ رودکی پیدائشی نابینا تھا، مگر اس کے متعدد اشعار میں مادی دنیا کی خوش‌نمائیاں نہایت رنگین الفاظ میں بیان کی گئی ہے (انھیں نفیسی نے ص ۵۰ ببعد میں نقل کیا ہے) ۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ رودکی اپنی بینائی سے خاصی عمر کو پہنچ کر محروم ہوا ہوگا ۔ [سعید نفیسی کا کہنا ہے کہ رودکی کی آنکھوں میں لوہے کی گرم سلائی پھیر دی گئی تھی ۔ اس کے لیے انھوں نے کوئی قطعی شہادت تو پیش نہیں کی، البتہ اس کی دو قیاسی صورتیں پیش کی ہیں : اول یہ کہ رودکی کو آنکھوں کا ایک عارضہ لاحق ہو گیا تھا جس سے آنکھوں میں جھلّی آ جاتی ہے ۔ جھلّی کو جلانے کے لیے لوگ آنکھوں میں گرم سلائی پھیر دیا کرتے تھے لیکن ساتھ ہی بعض اوقات بےاحتیاطی کی وجہ سے بینائی بھی زائل ہو جاتی تھی، ممکن ہے رودکی کے معاملے میں ایسا ہی ہوا ہو؛ پھر یہ بھی کہا ہے کہ ابوالفضل بلعمی رودکی کو بہت عزیز رکھتا تھا ۔ اسمٰعیل بن احمد سامانی نے جب ناراض ہو کر بلعمی کو معزول کیا تو وہ اور اس کے دوسرے عزیز مورد عتاب ہوئے، انھیں میں رودکی بھی تھا ۔ ممکن ہے عتاب ہی کی وجہ سے اس کی

آنکھوں میں گرم سلائی پھیر دی گئی ہو (احوال و اشعار رودکی: ۲ : ۵۵۵)]۔ آخر وہ اپنے پیدائشی گاؤں میں خانہ نشین ہو گیا ۔ یہی وہ زمانہ ہے (اس کی زندگی کے آخری تین برس) جب وہ اشعار لکھے گئے، جن میں وہ گزری ہوئی جوانی اور شاندار ماضی پر تاسف کرتا ہے (وہی مصنّف، ص ۵۶۱)؛ جیسا کہ اس کے تذکرہ نویسوں کے بیان اور بعد کے شعرا کے اشارات میں ملتا ہے، رودکی نے ابتدائی ایام میں اپنے کمالات کی بدولت خوب روپیہ کمایا تھا ۔ سمرقند کی ایک تاریخ کے مصنّف ابوسعید الادریسی (م ۴۰۵ھ) کا اتباع کرتے ہوے السمعانی بیان کرتا ہے کہ رودکی بنج گاؤں کے باغ کے پیچھے دفن کیا گیا؛ وہ مزید بیان کرتا ہے کہ لوگ اس کی قبر کی زیارت کے لیے جایا کرتے تھے، جس سے مرنے کے بعد اس کی شہرت کا ثبوت ملتا ہے ۔ بعض مصنّفین کے بیان کے مطابق رودکی نے تیرہ لاکھ اشعار اور چھے مثنویاں لکھیں (ان میں سے ایک مثنوی، دوران آفتاب کا فرہنگ جہانگیری میں ذکر ملتا ہے)؛ اشعار کی یہ تعداد اس کے دیوان کے علاوہ تھی ۔ دوسری طرف ثعالبی، فردوسی اور دوسرے اشخاص اس بیان میں متفق ہیں کہ رودکی نے سامانی امیر نصر کے حکم سے کلیلہ و دمنہ [رک باں] کو ایک فارسی ترجمۂ نثر سے نظم کا جامہ پہنایا ۔ رودکی کی تألیفات میں سے صرف چند اجزا باقی رہ گئے ہیں ۔ [رودکی کا دیوان قصائد، رباعیوں مثنویوں اور قطعات پر مشتمل ہے ۔ رباعی پہلی مرتبہ رودکی ہی کے ہاں نظر آتی ہے ۔ دیوان کے متعدد اشعار ایسے ہیں جو رضازادہ شفق (تاریخ ادبیات ایران، ص ۵۰)، ذبیح اللہ صفا (تاریخ ادبیات در ایران) اور سعید نفیسی (اشعار و احوال رودکی، ۲ : ۶۵۸) کے نزدیک الحاقی ہیں ۔ ان اشعار کو قطران تبریزی سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ سب سے پہلے رضا قلی ہدایت نے ان اشعار کو الحاقی بتایا ہے؛ وہ لکھتا ہے کہ جب قطران تبریزی [رک باں] کا دیوان دستیاب ہوا تو اس میں متعدد اشعار ایسے بھی دیکھنے میں آئے جو دیوان رودکی میں اب موجود ہیں ۔ تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ وہ اشعار جو دونوں دیوانوں میں مشترک ہیں، رودکی کے نہیں بلکہ قطران کے ہیں] ۔ ڈینی سن راس (E. Denison Ross) در J.R.A.S.، ۱۹۲۴ء، ص ۶۰۹ ببعد) نے بھی اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ دیوان رودکی (تہران ۱۳۱۵ھ) زیادہ‌تر قطران تبریزی کے اشعار پر مشتمل ہے، جو اس کے ایک صدی بعد کا آدمی تھا ۔ یہ خلط ملط غالبًا نصر کے نام کی وجہ سے ہوا جو ان دونوں شاعروں کے سرپرستوں میں مشترک تھا اور دونوں کے قصائد میں مذکور ہے ۔ ڈینی سن راس اس خیال سے متفق ہے کہ دوسرے شاعر کے کلام کا یہ حصہ بہت جلد کلام رودکی میں شامل ہو گیا تا کہ رودکی کے ضائع شدہ اشعار کی تلافی ہو سکے، کیوں کہ اس کی شہرت ابھی باقی تھی ۔ حسن رازی بن لطف اللہ اپنے تذکرے میخانہ میں (جو ۱۰۴۰ھ میں مکمل ہوا) بیان کرتا ہے کہ اس نے دیوان رودکی کے کوئی بیس نسخوں کی جانچ کی تھی؛ مقابلے کے بعد وہ صرف بارہ قصیدے اور بیس رباعیاں رودکی سے اور باقی قطران سے منسوب کرتا ہے ۔ راس کے بیان کے مطابق ہم مجموعی طور پر حسب ذیل کلام کی تصنیف کو رودکی سے منسوب کر سکتے ہیں : (۱) متفرق اشعار جو اسدی کی لغت فرس طبع Horn، ص ۱۸ تا ۱۹) میں نقل کیے گئے ہیں؛ (۲) کلیلہ کے ترجمے سے چنے ابیات، جنہیں تحفۃ الملوک میں نقل کیا گیا ہے (J.R.A.S.، ۱۹۲۴ء، ص ۶۳۸)؛ (۳) البیہقی کے نقل کردہ چار قطعات (J.R.A.S.، حوالۂ مذکور، ص ۶۳۹)؛ (۴) شمس قیس کے دیے ہوے ۲۹ منقولات (معجم، طبع میرزا محمد

و براؤن، بمدد اشارید)؛ (۵) ''جوۓ مولیان'' پر مشہور غزلیہ نظم (نظامی عروضی، : چار مقالہ، مرتبۂ براؤن، ص ۳۳)؛ (۶) قصیدہ، *Ethé* کے مجموعے کا عدد ۶، (*Rudagi der Samanidendichter*، در *N. G. W. Gott.* ۱۸۷۳ء، ص ۶۹۶)، ایک دلدوز نظم جس میں ہمیں رودکی کے راوی کا نام ملتا ہے (قب *J.R.A.S.*، ص ۶۳۵؛ Jackson، ص ۴۳)؛ (۷) عوفی کی لباب الالباب کے گیارہ منقولاتِ (طبع براؤن، بمدد اشارید)؛ (۸) ۹۴ اشعار کی بہت خوبصورت رندانہ نظم (جس کو ڈینی سن راس اور میرزا محمد قزوینی نے معتبر تسلیم کیا ہے اور جو *J.R.A.S.*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۱۳ ببعد، میں شائع ہوئی ہے.

بعض لوگوں کا قول ہے کہ رودکی ایران کا سب سے قدیم شاعر ہے، اگرچہ ہمیں کم از کم نصف صدی پہلے کے پیش رو شعرا کا علم ہے۔ اس کے تذکرہ نویس کہتے ہیں کہ وہ قرآن مجید کا حافظ تھا اور اس نے آٹھ سال کی عمر میں شعر کہنے شروع کیے تھے۔ بہرصورت زبان کے متعلق اس کی معلومات ان اسناد سے بخوبی واضح ہیں جو فارسی لغت نویسوں نے اس کے کلام سے پیش کی ہیں (دیگر شعرا کے مقابلے میں لغت فرس میں رودکی کے کلام سے زیادہ اسناد لائی گئی ہیں)۔ حاجی خلیفہ کے نزدیک ایک لسانیاتی کتاب تاج المصادر فی لغة الفرس کی تألیف کا سہرا رودکی کے سر ہے۔ رودکی کے ایک شعر سے عربی شاعری سے اس کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے۔ شمس قیس (معجم، ص ۸۸) اسے رباعی [رک بآں] کا موجد بتاتا ہے، مگر اس کا قطعیت کے ساتھ دعوی نہیں کرتا۔ رودکی کو قصیدہ گوئی میں ایک ممتاز مقام حاصل ہے (فارسی شاعری کی وہ صنف جس کی قدیم ترین مثالیں محفوظ ہیں)۔ بعد کے شعرا رودکی کو قصیدے کا استاد تسلیم کرتے ہیں [نفیسی : احول و اشعار رودکی، ۲ : ۵۹۷ ببعد]۔ وہ اپنی راست گوئی اور متانت میں ممتاز ہے۔ غزل [رک بآں] میں عنصری اس کی برتری کا قائل ہے۔ وہ رندانہ شاعری کا موجد تھا اور اس صنف میں بہت خوب کہتا تھا، خصوصاً اپنی اس نظم میں جس کا حال پہلے بیان کیا جا چکا ہے (عدد ۸)؛ اس موضوع کو آگے چل کر منوچہری [رک بآں] نے اختیار کیا۔ رودکی اپنی نئی تشبیہات میں بھی بہت ممتاز ہے اور مختلف مناظر قدرت کی ہو بہو تصویریں خوب دکھاتا ہے۔ متعدد ضرب الامثال ان اشعار میں آئی ہیں جو اس سے منسوب ہیں (نفیسی، ص ۶۱۲)؛ دوسرے اشعار میں اخلاقی نوعیت کے پرمغز اقوال ہیں۔ بعد کے بعض شعرا نے رودکی کے اشعار اپنے کلام میں داخل کر لیے تھے (نفیسی، ص ۶۱۶)۔ نظامی عروضی کے بیان کے مطابق معزی [رک بآں] نے رودکی کی مشہور نظم ''بوی جوی مولیان'' (عدد ۵) کی تقلید کرنے کی کوشش کی اور اسے نظامی نے نقل کر کے رودکی کے تفوق کا اعلان کیا ہے۔ (چہار مقالہ، مرتبۂ براؤن، ص ۳۵ تا ۳۶) دوسری طرف بعد کے زمانے میں دولت شاہ نے (قب *Lit. Hist. of Persia* : E. G. Browne، ۲ : ۱۶)؛ اس نظم پر سخت تنقید کی ہے جس سے ادبی ذوق کے ارتقا کا صاف پتا چلتا ہے.

[ایران کا پہلا شاعر رودکی ہے جس نے فارسی تشبیب و قصیدہ میں خاص ادبی روایات قائم کیں اور اس طرح ایک خاص سبک (اسلوب) شعر وجود میں آیا۔ اس کا بانی یعنی رودکی خراسان کے سامانی دربار سے وابستہ تھا جو طاہریوں اور صفاریوں کا بھی گہوارۂ تمدن رہا تھا، اس لیے یہ سبک شعر ''سبک خراسانی' کے نام سے موسوم ہوا اور معاصر شعرا اور شعراۓ مابعد نے اس سبک کی پیروی کی۔ ''سبک خراسانی'' کی بعض خصوصیات حسب ذیل ہیں، جو رودکی کے

تصحیحات

(جلد ۱۰)

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
			کراسہ ۱	
۱۷	۲	۲۰	الذّبیح	اَلذَّبِیْح
۱۸	۱	۲۶	کَتبه	کتب
۲۴	۲	۱	سُرْبَۃ یا سُرْبَۃ	سُرْبَۃ یا سُرَبَۃ
۲۵	۱	۲۳	لِدُخُولِهِم	لِدُخُولِہِمْ
۲۵	۲	۵	الانْسانُ	الانْسَانُ
۲۶	۲	۸	لَاَ اَکْرَہَ	لَا اَکْرَاہَ
۲۹	۱	۳۰	ذِمّتنا	ذِمّتنا
۲۹	۱	۳۰	قَدَمَۃْ	قَدمہ
۲۹	۱	۳۱	کَدمنا	کَدَمنا
۲۹	۱	۳۱	دیتہ	دیتہ
۲۹	۱	۳۱	کَدیتنا	کَدیتنا
۲۹	۲	۳	یحی	یحیی
۲۹	۲	۳۲	ذٰلکَ	ذٰلکَ
۳۱	۱	۱۵	مَوْلوداً	مولودا
۳۱	۲	۵	اللہ	اَللہ
۳۲	۱	۱۳	حِیرِها	حَیزِها
۳۲	۱	۱۵	علِي	علی
۳۳	۱	۲۰	از طبری	الطبری
۳۳	۲	۲۱	البغْی	البغْی
۳۴	۱	۷	شرطیه	شرط یه
۳۴	۱	۳۲	اَمْوالکُمْ	اَموالکُمْ
۳۷	۲	۹	شاعتْ	اشاعت

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۴۰	۱	۱	ذُوالقُرنین	ذُوالقرنین
۴۵	۱	۳۱	دوشری	ذوشری
۴۷	۱	۶	عثمائی	عثمانی
۵۰	۱	۱۷	(دشیفتہ	(شیفتہ
۵۱	۱	۱۵	۱۸۳۱) -	۱۸۳۱-
۵۲	۱	۱۹	]-	)
۵۲	۱	۲۵	)-	]
۶۴	۱	۴	زمانہ چھٹی صدی	زمانہ

کراسہ ۲

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۷۰	۲	۲۹	مطلیہ	ملطیہ
۱۰۳	۱	۱۸	اور راحیل اور	راحیل اور
۱۱۲	۱	۲۵	(ہیولاے)	(ہیولاے
۱۱۳	۲	۱۶	خصوصا	خصوصاً
۱۲۵	۱	۸	رشیدالدین	راشد الدین
۱۲۶	۱	۲۹	تہا	رہا

کراسہ ۳

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۴۱	۱	۱۸	مسند	مستند
۱۵۵	۲	۲۵	''طلبہ''	''طلباء''
۱۵۷	۱	۲۱	عملدای	عملداری
۱۵۸	۱	۲۱	ہیکڑ	ہیکٹر
۱۶۹	۱	۱۴	جزی	جزوی
۱۷۰	۱	۶	وابسطہ	وابستہ
۱۷۳	۱	۹	تنبیہہ	تنبیہ
۱۷۳	۱	۲۸	العباس	العبّاس
۱۷۷	۱	۱۸ تا ۲۳	''الذّهب بالذّهب مثلاً بمثلٍ والفضّة بالفضّة مثلاً بمثلٍ والتّمر بالتّمر مثلاً بمثلٍ والبر بالبرّ مثلاً بمثلٍ والملح بالملح مثلاً بمثلٍ والشّعير بالشّعير مثلاً	الذّهب بالذّهب مثلاً بمثلٍ والفضّة بالفضّة مثلاً بمثلٍ والتّمر بالتّمر مثلاً بمثلٍ والبرّ بالبرّ مثلاً بمثلٍ والملح بالملح مثلاً بمثلٍ والشّعير بالشّعير

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
			بمثلٍ فمن زاد او ازداد فقد اربی، بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم یدا بید و بیعوا الشعیر بالتمر کیف شئتم یدا بید	مثلًا بمثلٍ فمن زاد او ازداد فقد اربی، بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم یدا بید و بیعوا الشعیر بالتمر کیف شئتم یدا بید
[illegible]	۳	۳۲	''وزن''	''وزن''
۱۸۱	۱	۲۳	کاربار	کاروبار
۱۸۱	۱	۲۹	کار بار	کاروبار
۱۸۱	۲	۱۶	کاربار	کاروبار
۱۸۲	۱	۲۴	ربیب	رییب
۱۸۲	۲	۲۱	ہونے سے والی	سے ہونے والی
۱۸۴	۲	۲۳	ڈئی	گئی
۱۹۰	۱	۹	الرحلة الحجارية	الرحلة الحجازية

کراسه ۴

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۰	۱	۳	اٹکل پچوں	اٹکل پچو
۲۱	۱	۲	تبلیع	تبلیغ
۲۱	۱	۱۵	بہ	یہ
۲۱	۲	۱۲	شیرہ دوہ	شیر دوہ
۲۲	۲	۱	فرانسیوں	فرانسیسیوں
۲۲	۲	۱۶	اسے	اس نے
۲۲	۲	۲۹	مودت، رافت	مودّت، رافت
۲۳	۱	۲۷	الرحیم	الرَّحیم
۲۳	۱	۳۰	ارتدار	ارتداد
۲۳	۲	۲۵	سنجاقو	سنجاقوں
۲۴	۱	۳۰	زنانة	زنانہ
۲۴	۲	۱۹	شعیوں	شیعیوں
۲۵	۱	۲۲	انسانوں کے	انسانوں کی

کراسه ۵

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۶	۲	۲۳	نہ ہے	نہ تھے
۲۰	۱	۳	ہوتا کہ	ہوتا ہے کہ

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۶۱	۱	۲۹	غیر ملکیوں قبضے	غیر ملکیوں کے قبضے
۲۶۳	۱	۱۴	مشاور المالک	مشاور الممالک
۲۶۳	۲	۲	مل گیے	مل گئے
۲۶۸	۱	۲۵	بیعیت	بیعت
۲۷۲	۲	۲۴	سلیمان ساوجی	سلمان ساوجی
۲۷۳	۲	۸	بطلیمیوس	بطلمیوس
۲۸۰	۲	۱۰	فقیہہ	فقیہ
۲۸۳	۱	۳۱	اوراق گم لشتہ	اوراق گم گشتہ
۲۹۰	۲	۲۰	ہئیت	ہیئت
۲۹۱	۱	۱	ایران ہی	ایران ہی میں
۲۹۴	۲	۱۷	ہو سکتا	ہو سکتے
۳۰۰	۱	۲۲	طرف	طرف سے
۳۰۱	۲	۲۹	پہلا	پہلے
۳۰۳	۱	۷	کا قرآن مجید سوال	کا سوال قرآن مجید
۳۰۶	۲	۱۳	حسب الفاظ میں	حسب ذیل الفاظ میں
۳۱۰	۱	۳۲	ذ	نے
۳۱۳	۱	۱۵	استباط	استنباط
۳۱۳	۲	۴	زمائے	زمانے
۳۱۴	۲	۳۰	مختصر المیحاد	مختصر المیعاد
۳۱۸	۲	۲۴	بیٹے تھے	بیٹھے تھے
۳۱۹	۱	۱۹	بعض بعد الطبیعیاتی	بعض مابعد الطبیعیاتی
۳۲۰	۱	۶	آثارالصنارید	آثارالصنادید

کراسہ ۶

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۶۴	۲	۱۱	مطبوعہ شدہ	مطبوعہ
۳۷۸	۲	۲۸	۱۷۹۱ء	۱۹۷۱ء

قصاید کے خاصّہ ہیں : (۱) سبک خراسانی کے پیرو طویل قصیدے لکھتے ہیں اور ان کے خیالات میں منطقی استدلال پایا جاتا ہے؛ (۲) قصائد کے الفاظ پرشکوہ ہوتے ہیں؛ (۳) حسن کلام کے لیے تشبیہوں اور استعاروں سے کام لیتے ہیں جو عموماً قدرتی اور فہم انسانی سے قریب تر ہوتے ہیں؛ (۴) مضامین میں تسلسل اور ترتیب پائی جاتی ہے؛ (۵) مناظر قدرت اور مظاہر فطرت ان کے محبوب موضوع ہیں.

افکار رودکی : (۱) رودکی کا دل بہت حساس ہے اس لیے حالات دنیا سے بہت متأثر ہے؛ (۲) رودکی کے مطالب میں گہرائی ہے - اس کے اکثر قطعات عبرت آموز اور حکیمانہ ہیں؛ (۳) رودکی رنج و اندوہ کے ہوتے ہوے قوی اور توانا دل رکھتا ہے اور دوسروں کو صبر و تحمل کی تلقین کرتا ہے - ابوالفضل بلعمی کے بیٹے کی وفات پر اس نے ایک دردناک مرثیہ کہا، جس میں اسے صبر و تحمل کی تلقین کی؛ (۴) رودکی کو اس شخص سے سخت نفرت ہے، جس کے دل میں کچھ ہے اور زبان پر کچھ، جس کی زبان حق آگاہ ہے اور دل کفر آشنا؛ (۵) رودکی کی خمریات میں خمر صاف جھلکتا نظر آتا ہے؛ (۶) فلسفۂ نشاط کا عروج تو ہمیں خیام کی رباعیوں میں نظر آتا ہے لیکن اس کے ابتدائی نقوش رودکی کے کلام میں ملتے ہیں؛ (۷) رودکی کے کلام کی ایک اور اہم خصوصیت تغزل ہے - غزل کا جداگانہ وجود تو سنائی، سعدی اور بعض دوسرے معاصرین نے قائم کیا، لیکن قصیدے کی ابتدا میں شروع کے چند اشعار ایسے بھی ہوتے تھے جن میں محبوب کے حسن و زیبائی اور شاعر کی اپنی کیفیات قلب کا بیان ہوتا تھا - اس حسن و عشق کے بیان کو ''تشبیب'' یا غزل کہتے تھے - اس قسم کی غزل سرائی میں رودکی کو اوّلیت حاصل ہے؛ (۸) رودکی کی تشبیہات قدرتی اور فہم انسانی سے قریب تر ہوتی ہیں].

مآخذ : حوالے متن میں آ چکے ہیں نیز دیکھیے : (۱) چہار مقالہ، مرتبۂ براؤن، ص ۱۱۳ تا ۱۱۴؛ (۲) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء : ۱ : ۲۳۶ ببعد؛ (۳) سعید نفیسی : احوال و اشعار رودکی، ج ۲، تہران ۱۳۱۰ھ؛ (۴) ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲؛ (۵) مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران؛ (۶) A. W. Jackson : *Early Persian Poetry*، ص ۳۲ ببعد؛ (۷) E. G. Browne : *A. Lit. Hist. of Persia* بمدد اشاریہ؛ (۸) وہی مصنف: *The Sources of Dawlatshah....with an Excursus on Barbad and Rudagi*، در *JRAS.*، ۱۸۹۹ء، ص ۳۷ ببعد؛ (۹) *Gr. I. Ph.*، ج ۲، بمدد اشاریہ.

(HENRI MASSE [و ادارہ])

رُوذْ راوَر : الجبال (میڈیا Media) کا ایک ضلع، جو کوہ الوند کے جنوب میں ہَمدان اور نہاوند سے برابر مسافت پر واقع ہے - ابن الفقیہ کے بیان کے مطابق عہد ساسانیہ میں یہ ضلع نہاوند کا سب سے زیادہ سرسبز و شاداب علاقہ تھا - زعفران یہاں کی خاص پیداوار تھی، جسے نہاوند اور ہمدان کے راستے برآمد کیا جاتا تھا - معتدل آب و ہوا کی بدولت شمال میں انگور، انار، اخروٹ، بادام، سیب، ناشپاتی اور دوسرے پھل پیدا ہوتے تھے.

۴۹۵ھ / ۱۱۰۱ - ۱۱۰۲ء میں برکیارق روذراور سے مرج کرآتگین کے راستے ساوہ گیا تھا (ابن الأثیر، ۱۰ : ۱۳۷) - المستوفی نے اس علاقے کا نام ''روذارود'' لکھا ہے - یہاں کے کھنڈروں کے لیے دیکھیے D: Morgan : *Mission en Perse*، ۲ : ۱۳۶؛ Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۳۰ء، ص ۱۹۷.

مآخذ : حوالے متن میں آ چکے ہیں نیز

دیکھیے (۱) الاصطخری، در BGA، ۱ : ۱۹۷، ۱۹۹؛ (۲) ابن حوقل، در BGA، ۲ : ۲۵۸، ۲۶۲؛ (۳) المقدسی، در BGA، ۳ : ۵۱، ۳۸۶، ۳۹۳؛ (۴) ابن الفقیہ، در BGA، ۵ : ۲۰۹، ۲۳۶؛ (۵) یاقوت معجم، طبع وُسٹنفلٹ، ۲ : ۸۳۲؛ (۶) حمد اللہ المستوفی بمبئی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۰۲؛ [نیز وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ].

(Honigmann [و تلخیص از ادارہ])

الرُّوذْ راوَری : ظہیرالدین ابو شجاع محمد بن الحسین بن محمد بن عبداللہ بن ابراہیم، ایک عباسی وزیر ۔ الروذراوری ۴۳۷ھ (۱۰۴۵ - ۱۰۴۶ء) میں اہواز میں پیدا ہوا ۔ اس کا باپ ابو یعلی الحسین کا عین اس وقت انتقال ہوا جب وہ وزارت کا عہدہ سنبھالنے والا تھا، جس پر خلیفہ القائم [رک بآں] (۴۶۰ھ/۱۰۶۷ - ۱۰۶۸ء) نے اس کا تقرر کیا تھا ۔ وہ ہمدان کے قریب کے چھوٹے سے قصبے روذراور ہی کا باشندہ تھا ۔ الروذراوری نے شیخ ابو اسحٰق الشیرازیؒ کے زیرِ ہدایت بغداد میں تعلیم پائی اور ۴۷۱ھ / ۱۰۷۸ - ۱۰۷۹ء میں خلیفہ المقتدی کے حکم سے وزیر مقرر ہوا، مگر اس عہدے پر تھوڑی ہی مدت رہنے کے بعد بر طرف کر دیا گیا ۔ عمید الدولہ بن جہیر (دیکھیے ابن جہیر ۲) کی علٰحدگی کے بعد المقتدی نے اسے شعبان ۴۷۶ھ / دسمبر ۱۰۸۳ - جنوری ۱۰۸۴ء میں دوبارہ وزارت کا عہدہ دے دیا اور اس مرتبہ وہ اس عہدے پر کئی برس فائز رہا ۔ صفر یا ربیع الاوّل ۴۸۴ھ / اپریل یا مئی ۱۰۹۱ء میں وہ سلجوقی سلطان ملک شاہ [رک بآں] کے اشارے سے برطرف کیا گیا اور اس نے روذراور میں گوشہ نشینی اختیار کر لی ۔ یہاں سے ۴۸۷ھ / ۱۰۹۴ء میں حج کے لیے مکّے روانہ ہوا ۔ ربذہ کے قریب قافلے پر بدویوں نے حملہ کر دیا، اور کہا جاتا ہے کہ اس تمام قافلے میں سے صرف الروذراوری ہی بچ نکلا ۔

اس کے بعد اس نے مدینے میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور آخر دم تک وہیں مقیم رہا، یہاں تک کہ جمادی الآخرہ ۴۸۸ھ/ جون ۱۰۹۵ء میں وہ وفات پا گیا اور بقیع الغرقد میں حضرت ابراہیم فرزند آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے مزار کے قریب دفن ہوا ۔

مشرقی مؤرخین نے الروذراوری کے تقوے اور ادائے فرض میں خلوص و دیانت کی ہی تعریف نہیں کی بلکہ اس کی فصاحت اور شاعرانہ خوبیوں کو بھی سراہا ہے ۔ الروذراوری نے بعض دوسری کتابوں کے علاوہ ابن مسکویہ [رک بآں] کی کتاب تجارب الاُمم کا ضمیمہ بھی لکھا (ذیل کتاب تجارب الامم) جو ۳۶۸ تا ۳۸۹ھ / ۹۷۹ - ۹۹۹ء کے حالات پر مشتمل ہے، اور جس کو آمدروز اور مارغولیوث نے طبع و ترجمہ کیا ہے : The Eclipse of the 'Abbāsid Calipate، آکسفرڈ ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۱ء.

مآخذ (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان (طبع وسٹنفلٹ)، عدد ۷۱۲ (ترجمہ دی سلان، ۳ : ۲۸۸ ببعد)؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل (طبع ٹورنبرگ)، ۱۰ : ۳۹، ۷۳ ببعد، ۷۸، ۸۳، ۹۳، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۲۳ ببعد ۱۵۶، ۱۷۱، ۲۲۱؛ (۳) ابن الطقطقی الفخری (طبع ڈیرنبورگ Derenbourg)، ص ۴۰۰ تا ۴۰۳.

(K. V. Zetterstern)

الروزنامج : رک بہ دفتر.

روزہ : رک بہ صوم و رمضان.

رُوس : رک بہ سوویٹ روس

رُوسْچُق : رک بہ رُسْچک

رُوشان (= رُوشن) پیر : رک بہ بایزید انصاری نیز روشانی.

روشانی : (= روشنیہ) ایک تحریک جس کی

داغ بیل بابر [رک بآں] کے عہد میں پڑی ۔ بابر اور اس کے پوتے اکبر [رک بآں] کی فتوحات سے ہندوستان میں افغان شہنشاہیت کئی پشتوں تک قائم رہنے کے بعد ختم ہو گئی تھی تاہم پشتون قوم نے ایک عرصے تک ہار نہ مانی اور ان میں ایسے لوگ بھی سامنے آتے رہے جو مغلوں کے خلاف صف آرا اور روحانی و دینی تحریکوں کے ذریعے اپنی قوم کے حریت پسندانہ جذبات کو برانگیختہ کرتے رہے ۔

ایشیائی قوم پر تاتاریوں کے تسلط اور استیلاء نے عوام کی روح کو کچل ڈالا تھا جس کے نتیجے کے طور پر ان کے اندر ترک و تجرید اور زندگی کے منفی پہلوؤں کی طرف رجحان پیدا ہو گیا ۔ یہ رجحان تقریباً پورے عالم اسلام میں دیکھا گیا ۔ ایک طرف بابری عہد کے معاصر صفوی سلاطین ایران اس فکر کو پرورش کا موقع دے رہے تھے، دوسری طرف ہندوستان میں بھی یہ رجحان عام ہو چلا تھا ۔ کوہستان پشتو نخوا کی وادیوں میں بھی بعض مبلّغوں نے یہ متصوفانہ افکار پیش کر کے وہاں کے جنگجو قبائل کی ذہنیتوں کو متأثر کیا ۔ ان میں سید علی ترمذی المعروف بہ پیر بابا (م ۹۹۱ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جنہوں نے سوات اور باجوڑ کے علاقوں میں کامل نفوذ و اقتدار حاصل کر لیا تھا ۔ تصوف کی اس مقبولیت کو دیکھتے ہوئے بعض لوگوں کو یہ خیال ہوا کہ اسے پٹھانوں کو شیرازہ بندی کا ذریعہ بنا کر اور انہیں ایک مذہبی تحریک کے پرچم تلے جمع کر کے مغلیہ حکومت کے خلاف آمادۂ جنگ کیا جاسکتا ہے (اخوند درویزہ نے تذکرۃ الأمراء میں بہت سے افراد کا نام لیا ہے) ۔ اس سلسلے میں سب سے اہم تحریک وہ ہے جس کی بنیاد بایزید انصاری المعروف بہ پیر روشان (= پیر روشن) نے رکھی اور جو اس کے نام سے منسوب ہو کر روشنیہ یا روشانی تحریک کہلاتی ہے ۔

بایزید انصاری کے حالات زندگی اور تحریک روشانی کے افکار و عقائد کا جائزہ اس سے قبل لیا جا چکا ہے [رک بہ بایزید انصاری] ۔

جلال الدین : بایزید کی وفات کے بعد اس کا بیٹا جلال الدین سرداری کی گدی پر بیٹھا ۔ ابوالفضل اور خافی خان اسے جلالہ لکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اکبر اسے اسی نام سے پکارتا تھا ۔ محسن فانی (دبستان مذاهب) کا بیان ہے کہ بایزید کے بعد جلال الدین کو سرداری مل گئی اور وہ بے حد آزاد اور خود مختار ہو گیا، یہ شخص عدل پرور اور منتظم تھا ۔ ۹۸۹ھ میں جب اکبر کابل سے ہندوستان آ رہا تھا، اس نے جلال الدین کو طلب کیا، لیکن جلال الدین کو کچھ خطرہ محسوس ہوا اس لیے ملاقات کرنے کے بجائے وہاں سے بھاگ کر تیراہ کے کوہستان کی طرف چلا گیا ۔ پشتون قبائل، جو سیّد حامد بخاری، حاکم پشاور کے مظالم سے تنگ آ چکے تھے، اس سے آ ملے اور سید حامد کو قتل کر دیا ۔ اس زمانے میں جلال الدین کی عسکری قوت ایک ہزار پیادہ اور پانچ ہزار سوار پر مشتمل تھی (منتخب التواریخ، ۲ : ۳۵۴)، ۹۹۴ھ میں اکبر نے کنور مان سنگھ اور خواجہ شمس الدین خافی کو لشکر کے ساتھ جلال الدین کی سر کوبی کے لیے روانہ کیا، جس کی حمایت پر مہمند، غوریہ خیل اور یوسف زئی قبائل تھے، انھوں نے خیبر کے کوہسار میں سخت جنگیں کیں ۔ مان سنگھ اور خافی خان ان پر قابو نہ پا سکے ۔ ان کی مدد کے لیے اکبر کے حکم سے زین خان کو کہ بھی کافی فوج لیے ہوئے پہنچ گیا اور دوبارہ لڑائی کا بازار گرم ہو گیا (آکبر نامہ، ۳ : ۵۱۳ ببعد؛ مآثر الامراء، ۳ : ۲۴۵؛ منتخب التواریخ، ۲ : ۳۴۸) ۔ یہ لڑائیاں آئندہ

برسوں تک جاری رہیں ۔ ۹۹۵ھ میں اکبر نے اپنے
ان عسکری امرا کو تنبیہ کی جو افغانوں کی فوجی
طاقت کے مقابلے میں کوئی کامیابی حاصل نہ کر سکے
تھے؛ چنانچہ ان کی مدد کے لیے ایک اور
لشکر روانہ کرنا پڑا ۔ تجویز یہ تھی کہ لشکر بنگش
کے راستے سے افغانوں پر یلغار کرے اور مان سنگھ
یکرام کی طرف بڑھے، اتنے میں جلال الدین نے اپنی
ایک ہزار سوار اور پندرہ ہزار پیادہ فوج کے ساتھ
مغل لشکر پر حملہ کیا، جس میں اس کے پانچ سو
آدمی کھیت رہے اور مغلوں کے لشکر کا بھی خاصا
نقصان ہوا ۔

اس کے بعد اکبر کے گماشتوں نے آفریدی اور
اورکزئی قبائل سے خراج وصول کر کے بنگش کی
راہ لی ۔ یہ سب کے سب واقعات ۹۹۵ھ میں پیش
آئے (اکبر نامہ، ۳ : ۵۲۰ ببعد، ۳۲۶)؛ اسی زمانے
میں یوسف زئی پٹھان بھی حرکت میں آگئے ۔
جلال الدین پہلے تیراہ اور اس کے بعد یوسف زئیوں
کے پاس چلا گیا ۔ ۹۹۶ھ کے اوائل میں اس نے
اپنی سرگرمیاں پھر سے شروع کیں ۔ مغل مامورین
نے سوات اور باجور کے علاقوں میں اس کا پیچھا
کیا، لیکن کئی جھڑپوں کے بعد جلال الدین تیراہ
پہنچنے میں کامیاب ہو گیا ۔

اس دفعہ تیراہ کی جنگ لڑنے کے لیے مغل
دربار نے صادق خان کو روانہ کیا ۔ جس نے
افریدی اور اورکزئی قبیلوں کو مسخر کر لیا ۔ ملا
ابراهیم نے جلال الدین کے ایک ساتھی کو پکڑ لیا، لیکن
جلال الدین خود کانی گورم (گُرم) کے راستے توران کی
طرف بھاگ گیا، اور مغل لشکر خاصے عرصے تک (۹۹۶ھ)
یوسف زئی قبائلیوں سے برسر پیکار رہا (اکبر نامہ ۳ :
۵۳۱ ببعد) ۔ ۱۰۰۰ھ میں جلال الدین توران سے
تیراہ لوٹ آیا ۔ اس نے افغانستان کے شمالی علاقوں کا
سفر کیا اور آمو کے نواح کے حاکم خان اوزبک کے
حضور میں پہنچا ۔ وہاں سے ۱۰۰۰ھ میں ہی اپنے
ہاں کے کوهسار کی طرف لوٹ آیا اور از سر نو مغلوں
کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا ۔ اب اس کے استیصال
کے لیے اکبر کی طرف سے قاسم علی خان کابلی مامور
ہوا ۔ خاصی جنگ و جدل کے بعد جلال الدین کے
خاندان کے بعض افراد، جن میں اس کا ایک بھائی
وحدت علی (واحد علی) بھی شامل تھا، گرفتار ہو گئے
(دبستان مذاهب، ص ۲۰۲؛ منتخب التواریخ، ۳ :
۳۸۸) ۔ بعض افغان سردار بھی مغلوں سے جا
ملے اور جلال الدین سے نبرد آزما ہو گئے ۔ ان
میں ملک همزه اکوزی کو جلال الدین نے پہلے تو
سرکاوی کے مقام پر شکست دی لیکن دوسری
بار چونکہ همزه کی مدد کے لیے مغل قوت
خاصی تعداد میں پہنچ چکی تھی، اس لیے
جلال الدین کی فوجوں کو شکست ہوئی ۔ دوران
جنگ میں جلال الدین کے بھائیوں عمر اور
خیر الدین کو دلازاک کے لوگوں نے توربیلا کے
مقام پر قتل کر دیا؛ ان کے مدفن بھی وهیں هیں ۔
جلال الدین ایک بار پھر اپنے کوهسار میں
پناہ گزین ہوا (تذکرة الابرار، ص ۱۰۵ تا ۱۰۸) اور
فراهمی لشکر کی فکر کرنے لگا ۔ مغل شہنشاہ اکبر نے
۱۰۰۱ھ میں زین خان کوکہ اور شیخ فیضی کو ان
لوگوں کی فہمائش اور سرکوبی کے لیے بھیجا ۔ اس
کے بعد دربار کے بڑے بڑے امرا، مثلاً راجہ بیربل
اور سعید خان وغیرہ کو بھی ان کے ساتھ دس
ہزار سواروں کی معیت میں کوهستان پشتونخوا کی
طرف روانہ کیا ۔ اس جنگ میں مؤرخین کے قول کے
مطابق مغلوں کو بہت نقصان اٹھانا پڑا ۔ اکبر کا
اهم رتن اور اس کا مدارالمہام راجہ بیربل مارا گیا
اور زین خان کوکہ اور مغلوں کے بعض دوسرے
امرائے لشکر نے اٹک کی طرف راہ فرار اختیار کی ۔
جب اکبر کو اطلاع ملی تو اس نے اپنے ایک

مقرّب اور معتبر راجه ٹوڈرمل کو اس مهم پر بھیجا، اس نے محمد قاسم خان کابلی کی اعانت سے ایک حد تک کابل کا راسته صاف کر لیا اور زین خان کو کابل روانه کیا.

محمد قاسم کابلی نے کئی سال تک کابل اور پشاور کا راسته صاف کرنے میں کوشش کی یہاں تک که ۱۰۰۴ھ میں اس کا انتقال هو گیا۔ اسی اثنا میں افغان جلال الدین کی رهنمائی میں پھر آمادهٔ شورش هوگئے۔ اس بار دفع خطر کے لیے قلیج خان کا تقرر هوا، لیکن کوشش کے باوجود وہ اس تحریک کو دبا نه سکا اور ناکام لوٹ آیا (منتخب اللباب، ۱: ۱۹۱ تا ۱۹۳؛ طبقات اکبری، ۲: ۳۹۸؛ اکبر نامه، ۳: ۲۰۰ تا ۲۰۳)۔ جلال الدین خیبر سے تیراہ تک اور کابل سے غزنین تک پورے کوهستانی علاقے کو اپنے زیر تصرف لانے میں کامیاب هو چکا تھا، حتٰی که ۱۰۰۷ھ میں اس نے شہر غزنین پر بھی قبضه کر کے آس پاس کے علاقوں پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ ۱۰۰۹ھ میں مغل ناظمین امور، خاصی عسکری قوتیں جمع کر کے آئے اور سات روز تک غزنین میں، اس سے جنگ کی۔ جلال الدین هزاره کے 'شادمانوں' کے هاتھوں زخمی هو کر کوه رباط چلا گیا۔ مغلوں کے حاکم شریف خان اتکه نے مراد بیگ کو اس کے تعاقب پر مأمور کیا۔ بالآخر ان لوگوں کے هاتھوں جلال الدین قتل هوا اور اس کا سر اکبر کے پاس بھیجا گیا (۱۰۰۹ھ)۔ اس سے پہلے جلال الدین کا ایک اور بھائی کمال الدین بھی قید میں پڑ کر جان دے چکا تھا.

احداد ولد عمر شیخ بن بایزید: جلال الدین کے بعد اس کے چچازاد بھائی احداد (احدداد) نے پٹھانوں کی قیادت سنبھالی۔ وہ جہانگیری عہد کے اوائل میں عسکری تنظیم میں منہمک هو گیا اور افغانی قبیلوں کو اپنے اردگرد جمع کر لیا۔ صفر ۱۰۲۰ھ میں وہ معزالملک یحیی کو شکست دینے کے بعد کابل تک پہنچ گیا اور شہر کے داخلی علاقوں میں مغل طاقتوں سے آویزش میں مشغول هو گیا۔ اس جنگ میں احداد کی فوج کا ایک بڑا آدمی بارکی مر گیا اور مغل افواج کے لیے ناد علی میدانی کی کمک سے یه ممکن هو گیا که حمله آوروں سے اپنی مدافعت کر سکیں۔ اس کے بعد جہانگیر نے احداد کے دفعیے کے لیے قلیج خان کو روانه کیا.

اپنے دسویں سال جلوس، یعنی ۱۰۲۴ھ کے قریب، جہانگیر نے از سر نو احداد سے جنگ کرنے کے لیے نئی فوج روانه کی۔ اس وقت احداد اپنے متبعین اور مریدین کے ساتھ اپنے مرکز جرلی (موجوده لوگر) میں مقیم تھا۔ جہانگیر نے اس فوج کشی کا تذکره خود اپنے قلم سے یوں کیا هے: ''احداد افغان که مدتوں سے کوهستان کابل میں اس کا موقف سر کشی اور فتنه انگیزی هے اور بہت سے افغان اس کے چاروں طرف جمع هو گئے هیں، میرے والد بزرگوار کے عہد سے اس وقت تک که میری مسند نشینی کا دسواں سال هے، فوجیں اس پر (اس کی سر کوبی پر) مامور رهی هیں۔ آهسته آهسته احداد نے شکست کھائی هے اور اس کی جمعیت پراگنده هوئی هے'' ۔ اس جنگ میں احداد کے تقریباً تین هزار ساتھی مارے گئے۔ وہ خود قندهار کی جانب چلا گیا اور اس کا مرکز جہانگیر کے قبضے میں آ گیا۔ اس کے بعد ۱۰۲۸ھ میں احداد مغلوں کے مقابل اپنی قوتیں پھر جمع کر کے لایا۔ مہابت خان کے بیٹے امان اللہ نے، جو مغلوں کا ایک بڑا افسر تھا، احداد سے جنگ کی، اس معرکے میں، بھی احداد کی افواج کو نقصان پہنچا اور اس نے کوهستان میں پناہ لی۔ ۱۰۳۵ھ میں احداد

نے دوبارہ قومی شیرازہ بندی کی اور تیراہ میں جہانگیر سے مقابلہ کرنا شروع کیا ۔ جہانگیر کا عامل ظفر خان ولد ابوالحسن کابل میں اس کے مقابل آیا اور احداد کو اس کی ریاست کے مرکز نواغر (اواغر) میں محصور اور قلعہ بند کر لیا ۔ ایک رات جب مغل فوجوں نے قلعے پر دھاوا کیا تو احداد نے لڑتے ہوے جان دے دی ۔ مغلوں کے لشکر نے اس کا سر کاٹ کر ۱۰۳۵ھ میں افتخار خان پسر احمد بیگ خان کے ذریعے جہانگیر کے حضور میں پیش کیا ۔ فانی کشمیری لکھتا ہے کہ احداد کے مرنے کے بعد افغان، اس کے بیٹے عبدالقادر بن احداد کو اٹھا کر پہاڑ پر لے گئے اور بادشاہی لشکر قلعے میں داخل ہو گیا ۔ احداد کی لڑکی، جسے فرار ہونے کا راستہ نہ مل سکا تھا، قلعے میں ادھر اُدھر بھاگ رہی تھی کہ ایک لشکری نے اسے پکڑنے کا قصد کیا ۔ لڑکی نے چہرے پرنقاب ڈال لی اور قلعے کی فصیل سے کود کر ہلاک ہو گئی ۔

عبدالقادر ولد احداد : جو علائی خانم دختر جلال الدین کے بطن سے پیدا ہوا تھا، ۱۰۲۵ھ میں اپنے باپ کی ہلاکت کے بعد مسند قیادت پر بیٹھا ۔ شاھجہان نے اپنی تخت نشینی کے ابتدائی ایام (۱۰۳۷ھ) میں کابل کے صوبیدار ظفر خان کو عبدالقادر کے مقابلے پر بھیجا، لیکن اس نے تیراہ کے مضافات میں درۂ خرمانہ میں ہزیمت اٹھائی ۔

پشاور میں جب کمال الدین افغان نے خان جہاں لودی کی حمایت کا اعلان کیا تو عبدالقادر بھی ۱۰۳۹ھ کے اوائل میں احداد کے چچا زاد بھائیوں کریم داد اور محمد زمان کی مدد سے قبائلی طاقتوں کو یکجا کرنے کے بعد پشاور سے سات کروہ کے فاصلے پر یولم گذر میں کمال الدین کے دستوں کے ساتھ مل گیا ۔ ۱۰۴۴ھ میں کابل کے صوبیدار سعید خان نے عبدالقادر کو گرفتار کر لیا اور اسے شاھجہان کی خدمت میں لے گیا ۔ کچھ دنوں کے بعد شاھجہان نے اسے ہزار و شش صد سواری منصب عطا کیا ۔ عبدالقادر نے شاھجہانی عہد میں وفات پائی (۱۰۴۶ھ) اور پشاور میں سپرد خاک کیا گیا ۔

الہ داد (رشید خان) فرزند جلال الدین: ان دنوں جب الہ داد کا چچا زاد بھائی احداد مغل فوج کے خلاف لڑ رہا تھا تو وہ بھی اس کا شریک کار تھا ۔ ۱۰۲۸ھ میں احداد کے بھائی اور بیٹے مغل افواج کے ہاتھوں گرفتار ہو گئے اور گوالیار کے قلعے میں قید کر دیے گئے ۔ اس کے بعد الہ داد بھی مغل لشکریوں کے ہاتھ لگ گیا اور جہانگیر کے سامنے لے جایا گیا، جس کے حکم سے اسے لاھور میں رکھا گیا ۔ عہد شاھجہانی میں اسے چہار ہزاری منصب اور رشید خان کا خطاب دے کر دکن بھیجا گیا ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کوئی صوبیدار اس کے مشورے کے بغیر کام نہ کرتا تھا ۔ اس نے ۱۰۵۸ھ میں وفات پائی ۔ وہ ایک بامروت، شجاع، خوش فکر اور صداقت شعار انسان تھا ۔

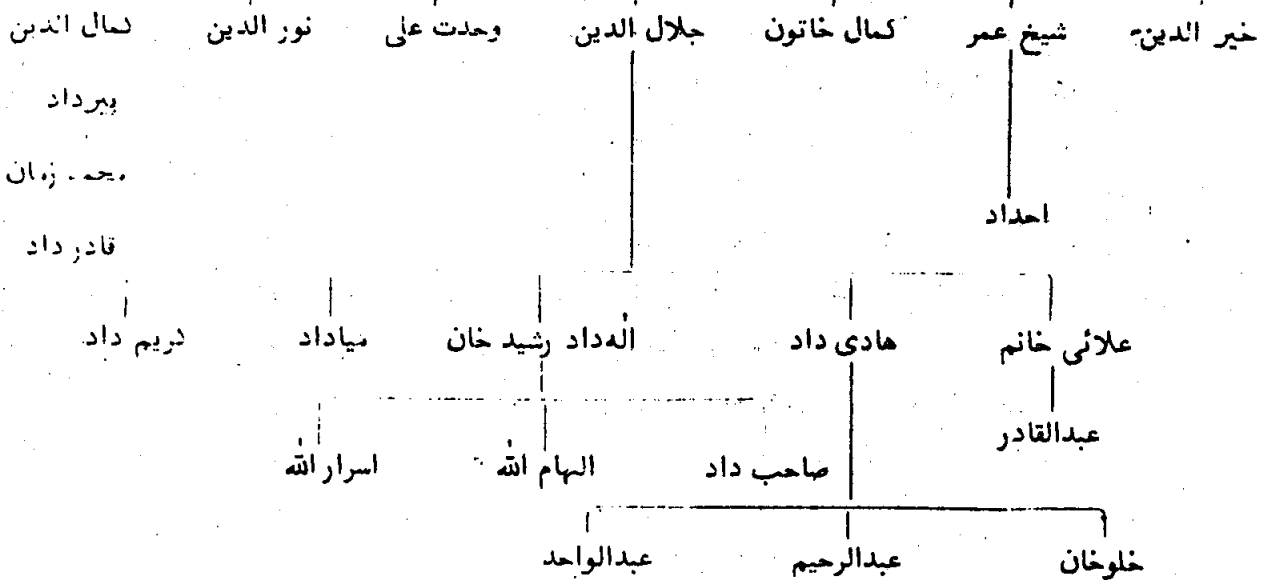
کریم داد فرزند جلال الدین : ۱۰۴۷ھ میں جلال الدین کے بیٹے کریم داد نے اپنے اسلاف کے اتباع میں بلخ کے سفر کے بعد تغر قبائل کو لوخانی کے اطراف میں مجتمع کیا اور چاھا کہ تیراہ جائے اور ملک تور اورکزئی اور شاہ بیگ افریدی کو، جو شاھجہان کی حمایت کرتے تھے، راستے سے ہٹا دے ۔

کابل کے صوبیدار سعید خان نے ان کے مقابلے پر پشاور کے پندرہ ہزار سوار مع دو ہزار دوسرے اشخاص کے یعقوب کشمیری کی قیادت میں روانہ کیے ۔ یہ لشکر تغر کی حدود میں داخل ہو گیا اور کریم داد کو گرفتار کر کے سعید خان کے پاس پشاور بھیج دیا ۔ رمضان ۱۰۴۷ھ میں اسے شاھجہان

کے حکم سے پشاور میں قتل کر دیا گیا۔

هادی‌داد خان: وہ جلال الدین کا بیٹا تھا۔ شاهجہان کے عہد میں اس کا تمام گھرانا ہندوستان میں شہر بدر ہو چکا تھا۔ اسی زمانے میں اسے شاہجہان کی طرف سے دو ہزاری منصب عطا ہوا (۱۰۵۹ھ) اور صوبۂ تلنگانہ فتح کرنے پر مأمور کیا گیا۔ وہ شاہجہان کے بیٹوں اور دوسرے شاہزادوں کے ساتھ اکثر جنگوں میں شامل رہا اور اپنی لیاقت کا ثبوت دیتا رہا۔ ۱۰۶۶ھ میں اس کی وفات ہوئی اور وہ ناندیر میں دفن کیا گیا۔ اس کے تین بیٹے تھے، جن میں سے عبدالرحیم مدتوں اعلی عہدوں پر فائز رہا۔ هادی‌داد خان کے مرنے کے بعد اس کے بھتیجے الہام اللہ کو بادشاہ کی طرف سے اس خانوادے کا سردار اور خلیفہ تسلیم کیا گیا۔

الہام اللہ: الہ داد رشید خان کا دوسرا بیٹا الہام اللہ، جو اپنے باپ کے مرنے کے بعد شاہجہان کی طرف سے اپنی شہر بدری کے زمانے میں ہزار و پنج صدی منصب پر چاندور (دکن) میں مأمور ہوا اور اپنی بہادری کی بدولت سہ ہزاری منصب پر اور تین ہزار سواروں پر اور پھر رشید خان کے مرتبے تک

شجرۂ خانوادۂ پیر روشان (روشن)

ترقی پائی۔ بعد میں اس کا تقرر بنگال میں ہو گیا، جہاں بہادری کے ساتھ بہت سی خدمات انجام دینے کے بعد اسے کامروپ کی فوجداری مل گئی۔ کچھ دنوں وہ اڑیسہ کا بھی صوبیدار رہا، جہاں سے ۱۰۵۶ھ میں اسے دکن واپس بھیجا گیا۔ اس نے ۱۰۵۷ھ میں وفات پائی۔

اس کے بڑے بھائی اسد اللہ خان نے بھی اعلٰی مناصب پائے، لیکن مغل دربار کی سیاست کا اقتضا یہ تھا کہ اس خاندان کے افراد پراگندہ رہیں، چنانچہ ایک ھی جگہ پر انھیں زیادہ عہدے نہیں دیے جاتے تھے۔

میرزا خان انصاری: میرزا خان نور الدین کا بیٹا اس خاندان کے مشاہیر میں سے ھے۔ وہ پشتو کا نامور شاعر تھا۔ ایک دیوان اس کی یادگار کے طور پر موجود ھے۔ وہ عالم اور ادیب ھونے کے علاوہ مرد میدان بھی تھا، چنانچہ اس نے متعدد جنگوں میں حصہ لیا۔ ۱۰۴۰ھ میں وہ اپنے معاصر شاعر دولت کی صراحت کے مطابق دکن کی جنگ میں مارا گیا۔ بظاہر اس نے ان جنگوں میں شرکت کی اور جان دی، جو خان جہان لودی نے شاھجہان کے مقابلے میں کی تھیں۔

مآخذ: ابوالفضل: اکبر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۶ء؛ (۲) شیخ فرید بھکری: ذخیرۃ الخوانین، ج ۲، کراچی ۱۹۷۰ء؛ (۳) صمصام الدولہ شہنواز: مآثر الامراء (اردو ترجمہ از محمد ایوب قادری، لاھور ۱۹۶۸ء؛ (۴) علی محمد بن گل محمد انصاری: تذکرۃ الانصار، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش‌گاہ پنجاب، عدد ۶۲۰۶؛ (۵) اخوند درویزہ: تذکرۃ الابرار و الاشرار؛ (۶) اوریئنٹل کالج میگزین، لاھور، فروری ۱۹۵۵ء؛ (۷) علی محمد بن ابوبکر تندھاری: حال نامہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب؛ (۸) V.A. Smith: *Akbar, the Great Moghul*، اوکسفرڈ ۱۹۱۷ء؛ (۹) *The Cambridge History of India*، ج ۴؛ نیز رک بہ بایزید انصاری۔

(عبدالحی حبیبی [و تلخیص از ادارہ])

* **رَوْشَنِیَّہ**: رک بہ روشانی۔

* **رَوْضَہ**: رک بہ باغ۔

* **الروضہ**: (Rowda) بڑے جزیروں کے سلسلے میں سے ایک جزیرہ جو دریاے نیل کے دمیاط اور رشید نامی دو شاخوں میں منقسم ھونے سے پہلے اس کے طاس میں واقع ھے۔ جزائر کا یہ سلسلہ قدیم قاھرہ کے قریب ھے اور قصر العینی تک پھیلا ھوا ھے۔ یہ ایک تنگ نہر کے ذریعے، جو خلیج کے نام سے مشھور ھے، دریا کے دائیں ساحل سے الگ ھو گیا ھے اور دریا اس جزیرے اور جیزہ کے درمیان دوسری جانب بھرپور بہتا ھے۔

یہ سلسلہ قرون وسطٰی کے ابتدائی زمانے میں تین اغراض کے لیے استعمال کیا جاتا تھا: (۱) جنوب مشرق کی طرف نیل پیما کے لیے ایک موزوں مقام [رک بہ مقیاس] ھونے کی حیثیت سے اسے المستعین کے عہد میں دوبارہ تعمیر کیا گیا (۸۶۲ تا ۸۶۶ء)؛ (۲) جہازی بیڑے کی تیاری کے لیے گودی کے طور پر (المسعودی اسے ''جہاز سازوں کا جزیرہ'' کہتا ھے)؛ اس کی یہ حالت پہلے اِخْشِیدی فرمانروا تک قائم رھی، جس نے بالآخر ان گودیوں کو بولاق کی موجودہ بندرگاہ کی جانب شمال کی طرف اور ھٹا کر نیل کے ساحل مصر میں منتقل کر دیا۔ بولاق کی بندرگاہ نے اس واقعے کے بہت بعد ترقی حاصل کی؛ (۳) اصل سرزمین کو خطرہ لاحق ھونے کی صورت میں اسے ایک مستحکم قدرتی جاے پناہ کی حیثیت سے کام میں لانے کے لیے کشتیوں کا معمولی پل، جو اسے قلعۂ بابلیون سے ملاتا تھا، تباہ کر دیا جاتا تھا۔ مقوقس نے عربوں سے گفت و شنید کرتے وقت اپنی آزادی کو محفوظ رکھنے کی غرض سے ایسا ھی کیا تھا۔ یہی بات ابن طولون نے بھی محسوس کی اور اس جزیرے پر ایک قلعہ بنوا دیا (نواح ۸۷۷ء)۔ ایک اور قلعہ الصالح ایوبہ نے بنوایا، جس میں اس کی بیوی (ملکہ) شجر الدّر [رک بآں] نے شوھر کے مرنے کے بعد اس کی لاش فرانسیسیوں کے منصورہ میں شکست کھانے تک

چھپائے رکھی (۱۲۴۹ء)، بحری ممالیک کے عہد میں، جنھوں نے الصالح ایوب کی وفات کے بعد الروضہ کو اپنی جائے پناہ بنایا اور دریائے نیل کے پیچھے قلعہ بند ہو کر کوئی ڈیڑھ صدی تک مصر پر حکومت کرتے رہے، الروضہ اپنے استحکام کی معراج کو پہنچ گیا تھا ۔ انھوں نے جزیرے کے ساحلوں پر دیواریں اور برج تعمیر کر کے اس کے دفاع کو اور بھی مستحکم کر دیا تھا ۔ جزیروں کا یہ سلسلہ متقدم زمانوں میں ایک تفریح گاہ کے طور پر کام میں لایا جاتا تھا ۔ اس میں وسیع باغات بنوائے گئے تھے اور شاندار محلات تعمیر کیے گئے تھے، جیسے ہودج، جسے ۱۱۳۵ء کے قریب خلیفہ العامر نے ایک بدوی محبوبہ کے لیے بنوایا تھا ۔ بحری ممالیک کے دور میں شاندار عمارتوں کی تعداد میں اضافہ ہوا تاکہ مصر کے حکمران وہاں اقامت گزین ہو سکیں ۔ اسی زمانے میں ایک مسجد اور ایک مدرسہ بھی (جس کے آثار اب بھی دیکھے جاتے ہیں) اہلِ جزیرہ کے لیے بنوایا گیا تھا.

برجی ممالیک کے عہد میں مصر اور قلعے کے باہر والے مکانات کو ترجیح دی جاتی تھی، اگرچہ عثمانی تسلط کے زمانے میں سلطان سلیم اوّل نے اس جزیرے کو ایک زیادہ محفوظ مسکن کے طور پر پسند کیا ۔ جب مصر ایک عثمانی صوبہ بن گیا تو شہر مصر اور قلعہ ترک والی کے مستقر قرار پائے اور مملوک فوجیں دریا کی جیزہ والی سمت میں جا بسیں ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ الروضہ ویران ہو گیا، اس کے استحکامات برباد ہو گئے اور وہاں لٹیرے اور رہزن پناہ لینے لگے.

مصر کے حکمرانوں کی توجہ پھر اس جزیرے پر محمد علی کے زمانے تک مبذول نہیں ہوئی ۔ محمد علی کے بیٹے ابراہیم پاشا نے یہاں بڑے بڑے باغات لگوائے ۔ اب یہ جزیرہ اہل مصر کا اقامتی محلہ بن چکا ہے، جسے دو بڑے پلوں کے ذریعے قاہرہ سے اور ایک تیسرے پل کے ذریعے جیزہ سے ملا دیا گیا ہے ۔ جدید وسائل مواصلات کی سہولتوں کی بدولت یہ مقام آسانی سے مرکزی پایۂ تخت کی دسترس میں آ گیا ہے ۔ قصر العینی کے پرانے ہسپتال کی جگہ، جو جزیرے کے شمالی حصے میں واقع ہے، ایک نیا اور بڑا ہسپتال بن چکا ہے.

مآخذ : دیکھیے مادۂ قاہرہ و مقیاس کے مآخذ ۔ اس جزیرے کا مفصل بیان، خصوصاً مقیاس کا تذکرہ، حسب ذیل کتب میں مل سکتا ہے : (۱) علی پاشا مبارک : الخطط التوفیقیه، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱۸ : ۲ تا ۱۱۱؛ (۲) ابن دقماق : *Description de l'Egypte*، طبع Vellers، قاہرہ ۱۸۹۳ء، ۳ : ۱۰۹ تا ۱۲۰ .

(A. S. Atiya)

رُوکرٹ : Rückert : رَكَ به مستشرقین .

رُوَلَه : (عربی)، نیز رُوَلَا؛ [صحیح الرُّوالة] انگریزی : Roála، Rwala، Ruwálla، Ruweilah؛ جرمن میں اکثر Ruala، Rualla، Ruola، نیز Rawalla اور Erwala؛ فرانسیسی میں Rou'ala، Roualla)؛ جزیرة العرب کے شمال میں آج کل سب سے زیادہ مشہور بدوی قبیلہ.

الرُّواله کے سردار النُّوری بن شَعْلان کے بیٹے نوّاف کے بیان کے مطابق، جو ۱۹۲۶ء میں دمشق میں سکونت پذیر تھا، رواله کا تعلق عَنزہ [رَكَ بآں] کے مسلم گروہ ضَنّی سے ہے اور وہ سب کے سب اس کے اقتدار کو تسلیم کرتے ہیں ۔ نوّاف کے قول کے مطابق ضَنّی کی دو شاخیں ہیں : (۱) بنی وهاب (ذیلی شاخیں: بنو الْحَسَنَة، اور ولد علی) اور (۲) آل جلاس (ذیلی شاخیں : المحْلَف اور الرواله) ۔ خود الرواله مندرجۂ ذیل بطون پر منقسم ہیں : آل دُغمان، آل مُرْعَض (مُرعِض)، الفُرَیْجه، القَعْقَع

اور آل مانع ۔ [وصفی ذکریا (: عشائر الشام) کے مطابق : الجمعان، الکواکبہ، القعاقعہ اور القرجہ؛ بقول العزاوی (: عشائر العراق): جمعان، الکواجبہ، الکعاجعہ، اور الفرجہ.

مآخذ : Musil کی تصانیف اس کے لیے سب سے معتبر ہیں : (۱) *The Manner and Customs of the Rwala Bedouins*، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۲) *Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۷ء؛ (۳) *Palmyrena*، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۴) *Northern Neğd*، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۵) *Northern Heğâz*، نیویارک ۱۹۲۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) وہی مصنف : *Arabia Petraea*، وی‌انا ۱۹۰۸ء، ۳ : ۱۰۳، ۱۲۳، ۳۹۸؛ (۷) A. Sprenger، در *ZDMG*، ۱۷ (۱۸۶۳ء) : ۲۲۶ (۱۸۱۸ء کے اعداد و شمار)؛ (۸) J. L. Burckhardt : *Notes on the Bedouins and Wahābys*، لنڈن ۱۸۳۱ء، ۱ : ۳، ۶ بعد و ۲ : ۱ بعد، ۲۶؛ (۹) وہی مصنف : *Travels in Syria and the Holy Land*، لنڈن ۱۸۲۲ء، ص ۴۹، ۳۰۰-۳۸۲، ۶۶۳؛ (۱۰) G. A. Wallin : *Narrative of a Journey*، در *JRGS*، ۲۴ (۱۸۵۴ء) : ۱۱۵ تا ۲۰۷، بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) A. v. Kremer : *Mittelsyrien und Damascus*، وی‌انا ۱۸۵۳ء، ص ۲۰۱ بعد؛ (۱۲) J. G. Wetzstein : *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*، برلن ۱۸۶۰ء، ص ۲۷، ۱۰۲ بعد، ۱۳۸ تا ۱۵۰؛ (۱۳) وہی مصنف، در *ZDMG*، ۱۱ (۱۸۵۷ء) : ۴۸۳؛ (۱۴) W. G. Palgrave : *Narrative of a Year's Journey*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۱ : ۲۱، ۸۴؛ (۱۵) C. Guarmani : *Itinéraire de Jérusalem au Neged Septentrional*، در *Bulletin de la Société de Géographie*، ۵/۱۰ (۱۸۶۵ء) : ۲۶۹، ۲۸۳، ۳۸۵، ۳۹۰ بعد، ۵۰۶ بعد، ۵۰۹؛ قب G. Rosen : *Guarmani's Reise . . .* در *Zeitschr. f. allg. Edk*، سلسلۂ جدید، ۱۸ (۱۸۶۵ء) : ۲۱۳ تا ۲۱۶؛ (۱۶) A. Blunt : *Bedouin Tribes of the Euphrates*، لنڈن ۱۸۷۹ء، بالخصوص ۱ : ۲۶۹ و ۲ : ۱۳۶ تا ۱۵۰، ۱۸۰، ۱۹۱ بعد، ۲۳۳ تا ۲۳۶، ۲۰۰؛ (۱۷) C. Huber : *Voyag. dans l'Arabie Centrale, 1878-82*، در *Bull. Soc. Géogr.*، ۷ / ۵ (۱۸۸۴ء) : ۳۰۴، ۳۳۴؛ (۱۸) C. M. Doughty : *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۹) E. Nolde : *Reise nach Innerarabien . . .*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۰، ۲۷؛ (۲۰) J. Euting : *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*، لائیڈن ۱۸۹۶ء، ۱۹۱۴ء، ۱ : ۹۳ و ۲ : ۱۰۰، ۱۵۲؛ (۲۱) T.E. Lawrence : *Revolt in the Desert*، لنڈن ۱۹۲۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۲۲) وہی مصنف : *Seven Pillars of Wisdom*، لنڈن ۱۹۳۰ء، بالخصوص ص ۱۴۳ تا ۱۴۵، ۲۴۲ بعد، ۳۸۵، ۵۷۷ تا ۶۳۹، بمواضع کثیرہ؛ (۲۳) H.S.J.B. Phillby : *Arabia of the Wahhabis*، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۲۲۱ بعد؛ (۲۴) Victor Muller : *En Syrie avec les Bedouins*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۲۸، ۳۲ تا ۴۵، ۶۸، ۹۶، ۱۱۲ تا ۱۲۳، ۱۹۶ تا ۲۰۰، ۲۱۳ تا ۲۱۶؛ (۲۵) [عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادہ، مع مآخذ]؛ (۲۶) E. Bräunlich، در *Islamica*، ۶ (۱۹۳۳ء) : ۴۹، ۸۹، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۸۳ بعد، ۲۰۸ ۔ عام سفر ناموں کے لیے (۲۷) A. Zehme : *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*، Halle ۱۸۷۵ء، ص ۲۰۰ تا ۲۶۹؛ (۲۸) D.G. Hogarth : *The Penetration of Arabia*، لنڈن ۱۹۰۵ء، بمدد اشاریہ؛ مزید برآن (۲۹) : *A Handbook of Arabia, Compiled by the Geogr. Section of the Navel Intelligence Division*، مطبوعۂ لنڈن، ۱ : ۳۴ تا ۵۱، ۵۷، ۷۷، ۹۰، ۳۹۷؛ (۳۰) فؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب، مکہ ۱۳۵۲ء،

ص ۱۷۰ تا ۱۷۳، ۳۸۱، ۳۸۳: (۳۱) پیک: شرقی الأردن و قبائلها، مطبوعهٔ بیت المقدس، ص ۶ ببعد، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۸، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۵.

(H. Kindermann [و تلخیص از ادارہ])

* رُوم: فارسی اور ترکی زبانوں میں بوزنطی سلطنت کا نام ۔ رُوم کے معنی ھیں بلادالرُّومان، یا بوزنطیوں کی سر زمین ۔ وسط ایشیا میں روم کا لفظ سلطنت روما کے لیے بھی استعمال ھوتا ھے ۔ مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کا اطلاق محدود ھوتا گیا ۔ ایک طرف تو روم اب تک قونیہ [رک بآں] کا پرانا نام ھے، دوسری طرف عثمانی سلطنت کے ابتدائی دور میں روم کو اماسیہ [رک بآں] اورسیواس [رک بآں] کے ضلعوں پر مشتمل سمجھا جاتا تھا اور آناطولی [رک بآں] کو اسی نام کے صوبے پر، جس کا دارالحکومت کوتاھیہ [رک بآں] تھا (قب .Isl، ۱۰ (۱۹۲۰) : ۱۴۴، حاشیہ ۱) ۔ لفظ روم زمانۂ قدیم ھی سے قدیم یونانیوں کے لیے استعمال ھوتا تھا (قب اسکندر رومی، یعنی اسکندر اعظم) اور مشرقی رومی سلطنت اور بوزنطی کے لیے بھی؛ البتہ ترکی میں اس کا (نیز اُرُوم کا) استعمال موجودہ یونانیوں کے لیے ھوتا تھا، بمقابلۂ قدیم یونانیوں کے، جن کو یونانیون یا آیونیون کہا جاتا تھا ۔ روم کا مطلب عام طور پر ترکی بھی ھے (قب سلطان کے لیے ''روم پادشاھی'' کی ترکیب) ۔ آگے چل کر رومی کا استعمال اھانت آمیز مفہوم میں ھونے لگا ۔ ''روم مشرب'' سے مراد تھی یونانی سیرت کا انسان، یعنی بےوفا، ناقابل اعتبار اور خوشامدی؛ نیز رک بہ اِرز روم؛ روم ایلی۔

(Franz Babinger)

⊗ اَلرُّوم: قرآن مجید کی ایک سورت؛ عدد تلاوت ۳۰ و عدد نزول ۸۴؛ یہ سورت چھے رکوع اور مشہور قول کے مطابق ساٹھ آیات پر مشتمل ھے (التفسیر المظہری، ۷ : ۲۲۶؛ البیضاوی، ۲ : ۱۰۲؛ نیز دیکھیے فتح البیان، ۷ : ۲۳۳؛ روح المعانی، ۲۱ : ۱۶) ۔ اصح قول کے مطابق سورۃ الروم بالا تفاق مکی ھے، لیکن حسن بصری سے یہ قول منسوب ھے اور البیضاوی (۲ : ۱۰۲) نے بھی اسے پسند کیا ھے کہ یہ سورت ھے تو مکی، لیکن اس کی سترھویں آیت مدینے میں نازل ھوئی (روح المعانی، ۲۱ : ۱۶؛ فتح البیان، ۷ : ۲۳۳).

اس سورت کے نزول کا پس منظر اس طرح بیان کیا گیا ھے کہ فارس (ایران) کے بادشاہ نے اپنے ایک جرنیل (شہربران، اسباب النزول، ص ۱۹۷) کو ایک لشکر دے کر رومیوں کے مقابلے پر روانہ کیا ۔ اس جنگ میں رومیوں کو شکست ھو گئی ۔ پھر قیصر روم نے اس ایرانی لشکر کے مقابلے کے لیے ایک فوج روانہ کی ۔ اَذْرِعات اور بُصریٰ کے مقام پر جنگ ھوئی، جس میں ایک دفعہ پھر رومیوں کو شکست‌فاش ھوئی ۔ اس کی خبر جب مکے میں پہنچی تو رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو بہت دکھ ھوا، لیکن کفار مکّہ بہت خوش ھوے کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو یہ پسند نہ تھا کہ جاھل اور بے کتاب مجوسی روم کے اھل کتاب پر فتح پائیں ۔ اس کے برعکس کفار مکہ کی ھمدردیاں اھل فارس کے ساتھ تھیں؛ چنانچہ اس موقع پر خوشی کا اظہار کرتے ھوے انھوں نے اھل اسلام سے کہا : ''تم بھی اھل کتاب ھو اور نصاری بھی اھل کتاب ھیں، لیکن ھم اور ایران کے مجوسی تو ان پڑھ (اُمّی) ھیں ۔ ھمارے ان پڑھ بھائی تمھارے اھل کتاب بھائیوں پر غالب آ گئے ھیں، اس لیے اگر تم نے بھی ھم سے جنگ کی تو ھم ھی غالب آئیں گے ۔'' اس پر یہ سورت نازل ھوئی اور اس کی ابتدائی آیات میں یہ واضح پیش گوئی کر دی گئی کہ یہ شکست عارضی ھے اور عنقریب

اهل روم کو غلبہ حاصل ہوگا ۔ قرآن مجید کی یہ پیش گوئی بہت مختصر عرصے میں حرف بحرف سچی ثابت ہوئی اور جنگ بدر کے موقع پر جب اہل اسلام نے مشرک جاہلوں کو شکست فاش دی تو اسی زمانے میں روم کے اہل کتاب نے بھی ایران کے اُمّی مجوسیوں کو شکست دے کر ایرانی شہنشاہیت کے ساتھ عرب بت پرستی کا بھی غرور توڑ دیا (اسباب النزول، ص ۱۹۷؛ التفسیر المظہری، ۷ : ۲۲٦).

گزشتہ سورت کے ساتھ اس کی مناسبت اور ربط یہ ہے کہ پہلی سورت کے آخر میں اہل الجہاد کی رہنمائی کا وعدہ کیا گیا تھا، اب اس سورت کے آغاز ہی میں اہل کتاب کے غلبے کا وعدہ کر کے اہل اسلام کو جہاد زندگانی میں مایوس ہونے کے بجائے عزم و ہمت کے ساتھ میدان عمل میں اپنی جدو جہد اور جہاد فی سبیل اللہ کو جاری رکھنے کی ترغیب دلائی گئی ہے اور فتح و نصرت سے ہمکنار کر کے شماتت اعدا کو دور کرنے کا وعدہ بھی کیا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ گزشتہ سورت میں اللہ تعالیٰ کی توحید پر اجمالی دلائل پیش کر کے انسانوں کو انفس و آفاق پر نظر عبرت ڈالنے کو کہا گیا تھا، اب اس سورت میں اسی اجمال کی تفصیل ہے (روح المعانی، ۲۱ : ۱۷؛ تفسیر المراغی، ۲۱، ۲٦).

اس سورت کے اہم مضامین میں سے دلائل توحید اور اثبات نبوت محمدیؐ کے ساتھ ساتھ تکذیب کرنے والوں کا انجام بد سے دوچار ہونا، قیامت کے دن دوبارہ زندہ کیا جانا، اہل شرک کے بودے استدلال کی تردید، اللہ وحدہٗ لاشریک کی عبادت اور شرک سے اجتناب، فراخی کے وقت مشرکین کا اترانا اور تنگی میں مایوس ہو جانا مگر اہل ایمان کا ہر حال میں غیرمتزلزل استقلال و استقامت، خیر و شر کا بدلہ و جزا اور کفار و مشرکین کی فطرت سے آگاہ کر کے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو تبلیغ رسالت جاری رکھنے کے لیے تسلی دینا، قابل ذکر ہے (روح المعانی، ۲ : ۱۷؛ تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۰).

حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے جمعے کے روز صبح کی نماز میں اپنے صحابۂ کرامؓ کے ساتھ سورۃ الروم کی تلاوت فرمائی (فتح البیان، ۷ : ۲۳۳) ۔ آپؐ سے یہ بھی منقول ہے کہ جس شخص نے سورۃ الروم کی تلاوت کی اسے زمین و آسمان کے درمیان اللہ کی تسبیح بیان کرنے والے ہر فرشتے کی تعداد کے برابر دس گنی نیکیاں ملیں گی اور دن رات میں جو کچھ کھویا اسے پا لے گا (انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲ : ۱۱۱)؛ قاضی ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۴۷۹) نے اس سورت کی تین آیات (۱۸، ۵، ۳۹) سے سات مختلف فقہی احکام اور شرعی مسائل کا استنباط کیا ہے ۔

مآخذ : (۱) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ، ۱۹۵۸ء؛ (۲) نواب صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ، ۱۹۴٦ء؛ (۴) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التاویل، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۵) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (٦) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۷) ابوبکر السجستانی : کتاب المصاحف، قاہرہ ۱۳۵۵ھ؛ (۸) ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظہری؛ (۹) ابوالحسن الواحدی النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹٦۸ء؛ (۱۰) محمد طاہر الکردی المکی : تاریخ القرآن، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

(ظہور احمد اظہر)

رُوم اِیلی : رومیلیہ Rumelia (یعنی رومیوں Rhomaeans کی سر زمین) کا نام محدود معنی میں اسی نام کے پورے صوبے کو دیا گیا تھا، جو تراکیا Thrace اور مقدونیا پر مشتمل تھا، یعنی وہ علاقہ جس کے شمال میں بلقان، مشرق میں بحیرۂ اسود اور باسفورس، جنوب میں بحیرۂ مرمرہ اور بحیرۂ ایجہ Aegean، جسے بحیرۂ ابیض یا بحر سفید کہتے

ہیں اور اس کے ساتھ کوہ الپس کا سلسلہ اور مغرب میں پندوس Pindos، بارنوس Barnos اور شارطاغ (شارپلانینا Sar planina) تھے۔ گویا اس صوبے جن میں ترا کیا، بلغاریا، مقدونیا، سربیا اور البانیا کے علاوہ قدیم یونان Hellas (ماسوا اس ساحلی پٹی اور بحیرۂ ایجہ کے مجمع الجزائر کے ان تمام جزیروں کے جو امیر البحر اعظم [قپودان پاشا، رک بآں] کے ماتحت ایک علحدہ ولایت (''جزائر'') تشکیل کرتے تھے) کے قدیم علاقے شامل ہیں۔ (۱۸۴۹ء کے بعد ''جزائر بحر سفید'' ایک ایالت بنے (قب *Revue de l' Orient*، ۱۶ : ۱۱۷) اور بعد ازاں ایک ولایت بن گئے).

ایالت روم ایلی کے شمال میں آسٹریا اور افلاق Wallachia، شمال مشرق میں مالدیویا اور روس، مشرق میں بحیرۂ اسود، جنوب مغرب میں بحیرۂ ایونی Ionian Sea، مغرب میں بحیرۂ ایڈریاٹک (ادریاتک) اور شمال مغرب میں آسٹریا اور بوسنیا [رک بآں] واقع ہیں۔ یہ ملحوظ رہے کہ ان سرحدات میں کے جزائر ایالتی گلی پولی [رک بآں]، نجرو پونت Negropont اغریپوس (Eghripos، ایوبیا Eubia) اور این بختی Ainebakhti (نوپاکتوس Nawpactos) کے سنجاق شامل ہیں۔ ان میں سے پہلا، یعنی گلی پولی، جزائر ایالتی کے اس ساحلی علاقے پر مشتمل ہے جو استانبول سے بحیرۂ ایجہ میں قرہ صو کے دہانے تک پھیلا ہوا ہے اور اس میں وہ وسیع قطعۂ زمین بھی شامل ہے جو اندرونی علاقے میں دور تک چلا گیا ہے۔ دوسرا اور تیسرا یعنی نجروپونت اور این بختی اصلی یونان، باستثنائے مورہ (Peloponesus) کے مشرقی اور جنوبی ساحلی علاقے پر مشتمل ہے۔ صوبے کے رقبہ کا، اس کی زیادہ سے زیادہ وسعت کے وقت، تخمینہ ۵۱۰۰۰ مربع میل تھا.

مآخذ: ہر عہد کے کثیر التعداد سفر ناموں کے علاوہ، جو روم ایلی میں ترکی حکومت کی تاریخ کے اہم ترین ماخذ ہیں اور جن میں سے مندرجۂ ذیل کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں: (۱) A. Griesebach: *Reise durch Rumelien und nach Brussa im Jahre 1839*، گوٹنگن ۱۸۴۱ء؛ (۲) Josef Müller: *Albanien, Rumelien etc.*، پراگ ۱۸۴۴ء؛ (۳) Ami Boué: *La Turquie d' Europe*، پیرس ۱۸۴۰ء (بنیادی تصنیف جرمن زبان میں بھی ہے: *Die europäische Türkei*، وی انا ۱۸۸۹ء)؛ نیز (۴) وہی مصنف: *Recueil d' Itinéraires dans la Turquie d'Europe. Détails géographiques, topographiques et statistiques sur cet empire*، وی انا ۱۸۵۴ء؛ مفصلۂ ذیل کتب کا مطالعہ بھی کیا جا سکتا ہے: (۵) Maximilian Friedrich Thielen: *Die europäische Türkey*، وی انا ۱۸۲۸ء؛ جو اخبار بین طبقے کے لیے ایک سند کا کام دیتی ہے؛ نیز (۶) A.M. Perrot: *Itinéraire de la Turquie d'Europe et des provinces danubiennes. Description géographique et militaire de toutes les routes, villes, forteresses et ports de mer de cet empire*، پیرس ۱۸۵۵ء؛ (۷) C. Mostras: *Dictionnaire géographique de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۸۷۳ء؛ (۸) É. Isambert: *Itinéraire descriptif de l'Orient*، پیرس ۱۸۷۴ء؛ روم ایلی کے نظم و نسق، آبادی، مذہب وغیرہ کے متعلق مندرجۂ ذیل کتب میں مکمل اعداد و شمار دیے گئے ہیں: (۹) A. Ubicini و Pavet de Courteille: *État présent de l'Empire Ottoman d'après le Salnâneh (annuaire impérial) pour l' année 1293 de l'hégire (1875 - 1876)*، پیرس ۱۸۷۱ء؛ و (۱۰) T. X. Bianchi: *Le premier Annuaire de l'empire ottoman, publié à Constantinople pour l'année de l'hégire 1263 (1847)*، پیرس ۱۸۴۸ء؛ (۱۱) A. Ubicini: *Lettres sur la Turquie*،

پیرس ۱۸۵۳ء (بار دوم، در Moniteur Universel، ۱۸۵۰ تا ۱۸۵۲ء؛ نیز انگریزی زبان میں: Letters on Turkey، لنڈن ۱۸۵۶ء؛ اطالوی زبان میں: Lettere sulla Turchia، میلان ۱۸۵۳ء)؛ (۱۲) F. Crousse: La Péninsule gréco-slave, son passé, son présent et son avenir، پیرس ۱۸۷۶ء؛ (۱۳) Bianconi: Ethnographie et statistique de la Turquie، پیرس ۱۸۷۷ء؛ (۱۴) Jovan Cvijić: La Péninsule balcanique، پیرس ۱۹۱۸ء؛ (۱۵) Paul de Régla: La Turquie officielle، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۱۶) Guillaume Le Jean: Ethnographie de la Turquie d' Europe، پیرس ۱۸۶۱ء؛ ۱۸۳۰ء کے لگ بھگ یورپی ترکیہ کے معاشرتی حالات کے ایک عالمانہ جائزے کے لیے (۱۷) Jérôme-Adolphe Blanqui (۱۷۸۹ تا ۱۸۵۴ء جسے Blanqui aîné کہا جاتا ہے): Considérations sur l'état social des populations de la Turquie d'Europe پیرس ۱۸۴۱ء؛ نیز جرمن میں از Hch. Roth: Betrachtungen über den gesellschaftlichen Zustand der europäischen Türkei، Sudenburg-Magdeburg ۱۸۴۳ء میں موجود ہے۔ اس مقالے کا مواد اس نے روم ایلی کی سیاحت میں حاصل کیا، جو مصنف نے فرانسیسی اکادمی کی جانب سے کی تھی اور اس سفر کے بعد اس نے ایک رپوٹ پیش کی تھی: Rapport sur l'état social des populations de la Turquie d'Europe، پیرس ۱۸۴۲ء، اور اس کا مفصل تذکرہ اپنی کتاب Voyage en Bulgarie Pendant l'année 1841، پیرس ۱۸۴۳ء میں کیا؛ یورپی ترکیہ کے تعلیمی نظام کے متعلق (۱۸) Francois-Adolphe Belin: De l'instruction publique et du mouvement intellectuel en Orient، بار دوم از Le Contemporain, revue d' économie chretienne، پیرس ۱۸۶۶ء۔

روم ایلی کی سلافی اقوام پر ان مصنّفین نے خامہ فرسائی کی ہے: (۱) Albert Dumont: Le Balkan et l'Adriatique. Les Bulgares et les Albanais. L'administration en Turquie. La vie des campagnes. Le Panslavisme et l'Hellénisme، پیرس ۱۸۷۳ء و بار دوم، پیرس ۱۸۷۳ء؛ (۲) Cyprien Robert: Les Slaves de Turquie, Serbes, Monténégrins, Bosniaques, Albanais et Bulgares, leurs sources, leurs tendances, et leur progrès politique، پیرس ۱۸۴۴ء (بار دوم پیرس، ۱۸۵۲ء، مع مقدمہ: Introduction nouvelle sur leur situation Pendant et depuis leurs insurrections de 1849 à 1851)؛ (۳) Mackenzie و Irby: Travels in the Slavonian provinces of Turkey، لنڈن ۱۸۶۶ء وغیرہ؛ سیاحت روم ایلی کے متعلق مفید بیانات کے لیے (۴) A. Viquesnel: Voyage dans la Turquie d'Europe. Description physique et géologique de la Thrace، پیرس ۱۸۵۶ء، مع اٹلس؛ (۵) H. F. Tozer: Researches in the High-lands of Turky، ۲ جلد، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۶) Anton Tuma: Die östliche Balkan - Halbinsel، ویانا ۱۸۸۶ء؛ (۷) وہی مصنف: Griechenland, Makedonien order die südliche Balkan-Halbinsel، ویانا ۱۸۸۸ء؛ (۸) Léon Hugonnot: La Turquie inconnue: Roumanie, Bulgarie, Macédoine, Albanie، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۹) Dora d'Istria (یعنی Helene Prinzessin Ghica): Excursions en Roumélie et en Morée، پیرس ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۳ء؛ (۱۰) E. Parmentier: Voyage dans la Turquie d'Europe، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۱۱) James Baker: Turkey in Europe، بار دوم، لنڈن ۱۸۷۷ء (جرمن ترجمہ از Karl Emil Franzos: Die Türken in Europa، Stuttgart ۱۸۷۸ تا ۱۸۷۹ء؛ فرانسیسی میں:

La Turquie d'Europe، پیرس ۱۸۸۲ء)؛ (۱۲) Sir Charles Eliot : *Turkey in Europe*، بار دوم، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۳) Heinrich Barth : *Reise quer durch das Innere der europäischen Türkei Zeitschrift* (در *für allgemeine Erdkunde* برلن ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۴ء اور علٰحدہ بھی).

روم ایلی کے متعلق ہماری معلومات کے اہم عثمانی مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ [رکّ باں]، مترجمۂ Jos v. Hammer : *Rumeli und Bosna*، وی‌انا ۱۸۱۲ء (قبّ اسی مضمون پر Fr. Taeschner، در *MOG*، ہانوور ۱۹۲۶ء، ۲ : ۳۰۸ بعد)؛ (۲) اولیا چلبی (رکّ باں) : سیاحت نامہ، جس کے ابواب متعلقہ روم ایلی کے بعض حصص کا ترجمہ یورپ کی متعدد زبانوں میں ہو چکا ہے: البانیہ: قبّ Fr. Babinger : *Ewlija Čelebi's Reisewege in Albanien*، برلن ۱۹۳۰ء؛ یونان: S.A. Hudaverdoglu Theodotos، در Ἑλληνικά، ایتھنز ۱۹۳۱ء، ۴ : ۲۹۴ تا ۳۳۸ (قبّ وہی مصنف در *Messager d' Athènes*، عدد ۲۹۶۰، دسمبر ۲۱، ۱۹۳۱ء: *Un Voyageur turc en Grèce au XVIIème siècle*) و Ioannis Spatharis، در Θρακικά، ۴ (ایتھنز ۱۹۳۳ء) : ۱۱۳ تا ۱۲۸ و ۵ (ایتھنز ۱۹۳۴ء) : ۱۷۹ تا ۲۱۷؛ نیز Jean Deny : *Un voyageur turc en Tsakonie*، در Hubert Pernot : *Introduction a' l' étude du dialecte Tsakonien*، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۴۹۷ تا ۵۰۸؛ بلغاریہ: D.G. Gadžanov، در *Periodičesko spisanie na bǎlgarskoto knižovno družestvo v' Sofija*، ج ۷۰، Plovdiv ۱۹۰۹ء؛ جنوبی سلاویا کے متعلق دیکھیے F. Babinger : *Ewlijâ Celebi's Reisewege in Albanien*، ص ۱، حاشیہ؛ (دوبرودزہ Dobrudža، رومانیا وغیرہ کے بارے میں مواد کے لیے دیکھیے F. Babinger : *Robert Bargave, un voyageur anglais dans les pays roumains du temps de Basile Lupu (1652)* (=*Academia Română, Memoriile secțiunii istorice, seria III, tomul XVII, mem 7*، بخارسٹ ۱۹۳۶ء)، ص ۱۰، حاشیہ ۳.

عثمانی جغرافیہ نگار محمد عاشق بن عمر کے لیے، جس نے روم ایلی کا ذکر اپنی تصنیف میں کیا ہے، قبّ F. Babinger، در *MOG*، ۱ : ۱۶۳ ببعد؛ نیز *GOW*، ص ۱۳۸ ببعد.

(Franz Babinger [و تلخیص از ادارہ])

رُوم قَلْعَه: شمالی شام میں ایک مستحکم قلعہ، جو نولد کہ Arnold Nöldeke کے بیان کے مطابق دریاے فرات کے دائیں کنارے کے ساتھ ساتھ ایک آگے بڑھی ہوئی ڈھلوان چٹان پر واقع ہے۔ تقریبا ۱۳۰۰ فٹ لمبی اور اس سے نصف چوڑی چٹان کو انسانی ہاتھوں کی بنائی ہوئی ایک ۱۰۰۰ فٹ گہری خندق بلندتر سطح مرتفع سے جدا کرتی ہے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے A. Nöldeke در *Petermanns Mitteil*، ۱۹۲۰ء، ص ۵۳ ببعد، جہاں قلعے تک پہنچنے والی شاہراہ اور عمارات وغیرہ کا بھی ذکر موجود ہے).

ایک بلند سراشیبی چٹان پر اس قلعے کے غیر معمولی محل و قوع سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ وہی برج Shitamrat (= آسمان میں مانند ابر معلق) ہو جسے Salmanassar سوم نے ۸۵۵ ق م میں فتح کیا (F. Honigmann، مقالہ *Syria*، در Pauly-Wissowa : *RE*، ج ۴، الف، عمود ۱۵۶۹، ۱۵۹۲ (مزید معلومات کے لیے وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ).

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۴ : ۱۶۳؛ (۲) صفی الدین: مراصد الاطّلاع، طبع Juynboll، ۲ : ۴۴۲؛ (۳) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۲۶، ۲۷۹؛ (۴) الدّمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰۶، ۲۱۴؛ (۵) ابن الشحنه : الدرالمنتخب فی

تاریخ مملکت حلب، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۷ ۲۳۸ بعد؛ (۶) R. Pococke : *Description of the East*، لنڈن ۱۷۴۵ء، ۲ : ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ (۷) Saint-Martin : *Mémoires sur l'Arménie*، پیرس ۱۸۱۸ء، ۱ : ۱۹۶؛ (۸) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۳۶۱ بعد، ۹۳۱ تا ۹۳۲؛ (۹) Quatremère : *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte*، پیرس ۱۸۳۲ء، ۲/۱ : ۲۰۹ حاشیہ ۲؛ (۱۰) Th. Nöldeke، در *NGW Gött.*، ۱۸۶۷ء، ص ۱۲ حاشیہ ۲؛ (۱۱) G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۳۲، ۳۷۵ بعد؛ (۱۲) Humann-Puchstein : *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۱۷۵ تا ۱۷۹ مع لوحہ ۱؛ (۱۳) Marmier : *La route de Samosate au Zeugma*، در *Bulletin Société de Géographie de l'Est, trimestriel* Nancy ۱۸۹۰ء، ص ۵۳۱ تا ۵۳۳؛ (۱۴) van Berchem در *CIA*، ۱ : ۵۰۳ حاشیہ ۱، ص ۵۰۴ حاشیہ ۱؛ (۱۵) B. Moritz، در *MSOS As*، برلن ۱۸۹۸ء، ۱ : ۱۳۱ بعد؛ (۱۶) P. Rohrbach، در *Preuss. Jahrbücher*، ۱۰۳، ۱۹۰۱ء، ۲ : ۴۳۷؛ (۱۷) Papken C. W. Güleserean : *Cowk', Cawk'-Tluk' und Hrom-Glay, eine historisch-topographische Studie*، وی انا ۱۹۰۴ء، ص ۶۱ تا ۸۸؛ (۱۸) *Histl. orient. des croisad., Docum. armén*، ۱ : ۱۲۰؛ (۱۹) K.J. Basmadjian، در *ROC*، ۱۹۱۴ء، ۱۹ : ۳۶۱ (روم قلعہ کے کیتھولکس)؛ (۲۰) R. Hartmann، در *ZDMG*، ۱۹۱۶ء، ۷۰ : ۳۲ حاشیہ ۱ ببعد؛ (۲۱) F. Frech، در *Geogr. Zeitschr.*، ۱۹۱۶ء، ۲۲ : ۵؛ (۲۲) F. Cumont : *Études syriennes*، پیرس ۱۹۱۷ء، ص ۱۶۷ تا ۱۷۱، ۲۰۳، ۲۴۷، ۲۹۳، ۳۲۹؛ (۲۳) A. Nöldeke، در *Petermanns Mitteilungen*، ۱۹۲۰ء، ص ۶۳ بعد؛ (۲۴) Gaudefroy Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۸۶؛ (۲۵) R. Dussaud : *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۳۵۰ حاشیہ ۲.

(E. Honigmann [و تلخیص از ادارہ])

رومی، جلال الدین : رک بہ جلال الدین رومی.

اَلرُّؤیَا : (ع؛ جمع : رُؤًى)؛ جو کچھ سوتے میں دکھائی دے اسے رُؤیا (بضم الراء و سکون الهمزه) کہا جاتا ہے ۔ اس کا اصل مادہ رُؤْیَۃ [رؤیت] ہے جس کے معنی ہیں مطلقاً دیکھنا؛ اسی لیے تھانوی (ص ۵۹۷ بعد) نے رؤیا کے لفظی معنی ''خواب دیدن و آنچہ در خواب بیند'' کہے ہیں ۔ رؤیا اس خیال کے لیے بھی آتا ہے جو حالت بیداری میں انسان کو سجھائی دیتا ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ رأی؛ مفردات القرآن، ۳ : ۱۰۳؛ النہایۃ فی شرح غریب الحدیث و الأثر، ۲ : ۷۵) ۔ قرآن مجید میں یہ لفظ دونوں معانی کے لیے استعمال ہوا ہے (قب المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، بذیل مادۂ رأی)، لیکن یہاں پر لفظ رؤیا سے ہماری مراد پہلے معنی (خواب) ہی ہیں ۔ حکما کے ہاں الرؤیا (خواب) کی تعریف یہ کی جاتی ہے : سوتے میں نفس انسانی کی ایک حرکت، یا نفس انسانی کی متعدد اشکال کی تصویر کا نام، جو مستقبل کے اچھے یا برے واقعات پر دلالت کرے (أرطامیدورش : کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۱۲، ترجمۂ حُنین بن اسحٰق، دمشق ۱۹۶۴ء) ۔ ابن خلدون (مقدمہ، ۱ : ۵۲۱ بعد، قاہرہ ۱۹۶۵ء) کی رائے یہ ہے کہ الرؤیا (خواب) حقیقت میں انسان کے نفس ناطقہ کا اپنی روحانی حیثیت میں واقعات کی تصاویر کی کسی جھلک کے مشاہدے کا نام ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ نفس ناطقہ جب جسم کی مادیت

اور بدن کی حدود سے کسی شکل میں آزاد ہو کر روحانیت کی کیفیت اختیار کر لیے (مثلاً نیند کی حالت میں یا موت کے بعد روح کو آزادی مل جاتی ہے) تو اس وقت وہ مستقبل کے معاملات کو دیکھ کر اپنی قوت حافظہ یا قوت ادراک کے ذریعے انھیں محفوظ کرنے کے قابل ہو جاتی ہے ۔ نفس ناطقہ کی یہ قوت حافظہ و ادراک مستقبل کے واقعات کی تصاویر کا جو اقتباس حاصل کرتی ہے کبھی تو وہ اتنا واضح ہوتا ہے کہ تفسیر و تعبیر کی حاجت نہیں رہتی، لیکن کبھی کبھار یہ اقتباس اتنا ضعیف اور مبہم ہوتا ہے کہ تعبیر و تفسیر کا محتاج ہوتا ہے ۔ ابن خلدون کے نزدیک انسانی نفس ناطقہ کا بدن کی قیود سے آزاد ہو کر حالت خواب میں مستقبل کے واقعات کی جھلک دیکھنا اس لیے ممکن ہے کہ نفس ناطقہ جب تک بدن کی قیود میں پابند ہے اس وقت تک اس میں روحانی قوت تو ہو گی (یعنی بِالْقُوَّہ روحانی ہو گی)، لیکن عملی طور پر بالفعل روحانی بننے کے لیے اس کا جسمانی قیود سے آزاد ہونا ضروری ہے تا کہ وہ تعقّلِ محض کی صورت اختیار کر کے اور ایک مجسم روحانی ذات بن کر جسمانی وسائل کے بغیر واقعات کا ادراک کرنے کے قابل ہو جائے ۔ انسانی نفس ناطقہ کو جس قدر عملی طور پر روحانیت کی دنیا کے قریب تر آنے کا موقع ملے گا اسی قدر حالت خواب میں واقعات کا ادراک مکمل اور صحیح ہو گا ۔ یہی وجہ ہے کہ ایک عام آدمی کے خواب سے ایک ولی اللہ کا خواب زیادہ مکمل اور صحیح ہوگا ۔ انبیاے کرام ؑ کو اس قسم کی جو استعداد ودیعت ہوتی ہے وہ روحانیت کے بلند ترین مدارج کی حامل ہوتی ہے اور بشری خصائص سے قطعی آزاد ہو کر خالص عالم ملکوت و روحانیت میں پہنچی ہوئی ہوتی ہے (حوالۂ سابق).

الرؤیا اور اس کی تعبیر کے متعلق قرآن و حدیث، ائمۂ اسلام اور دیگر اہل علم کی آرا کی روشنی میں گفتگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ الرؤیا کی اقسام کے علاوہ اس کے مقابل دو مصطلحات کے بارے میں بھی آگاہی حاصل ہو ۔ ان دو مصطلحات میں سے ایک حُلْم (جمع: اَحْلام اور اَضْغاث یا اَضْغَاث احلام بھی) ہے اور دوسرا واقعہ ۔ الرؤیا ان دونوں سے بالکل مختلف چیز ہے ۔ احلام سے مراد وہ پریشان قسم کے خواب ہیں جن کا تعلق ماضی یا حال کے ماحول سے ہوتا ہے، مثلاً انسان تھکا ہوا، بھوکا یا ذھنی طور پر پریشان ہو تو یہ صورت پیش آتی ہے ۔ احلام کی دوسری خصوصیت بے ربطی اور بے ھنگم و منتشر قسم کی کیفیت ہے ۔ مفسرین نے اضغاث احلام کی بھی تشریح کی ہے (البیضاوی، ۱ : ۳۶۲؛ روح المعانی، ۱۲ : ۲۷؛ نیز قب تعبیر الرؤیا، ص ۷ ببعد) ۔ تھانوی (ص ۵۹۷) نے صاحب مجمع السلوک کے حوالے سے الرؤیا اور ''واقعہ'' میں امتیاز کرتے ہوئے لکھا ہے کہ واقعہ اور الرؤیا (خواب) دو وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں: ایک صوری لحاظ سے اور دوسرا معنوی لحاظ سے ۔ صوری لحاظ سے واقعہ یہ ہوتا ہے کہ نیند اور بیداری کی درمیانی کیفیت یا صرف بیداری کے عالم میں کوئی بات دکھائی یا سُجھائی دے ۔ معنوی لحاظ سے واقعہ، الرؤیا سے یوں مختلف ہے کہ یہ پردۂ حجاب سے باھر آ کر انسان کی روحانی نظروں کے سامنے آ جاتا ہے، لیکن اس کیفیت کے لیے روح کا بشری اوصاف سے مبرا ہونا ضروری ہے تا کہ اسے نور ربانی کی تائید نصیب ہو سکے اور ارشاد نبوی کے مطابق اَلْمُؤْمِنُ یَنْظُرُ بِنُوْرِ اللّٰہِ (مؤمن اللہ کے نور سے دیکھتا ہے) کی تصویر بن جائے (کشاف، ص ۱۲۱۱ ببعد؛ ابن سیرین : منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام، ص ۵ تا ۷) ۔ اس کے برعکس الرؤیا کا تعلق مستقبل کے واقعات سے ہوتا ہے اور جب نیند کے باعث انسان

کے تمام حواس کلی طور پر کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں اور نفس ناطقہ جسم کی قیود سے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ روحانی قوت نظری سے آئندہ کے بعض واقعات کا ادراک کر لیتا ہے۔ اسی کو الرُّؤیَا الصَّالِحَۃ یا سچا خواب سے تعبیر کیا گیا ہے (مقدمۂ ابن خلدون، ص ۵۲۱ ببعد؛ کشاف، ص ۱۲۱۲)۔ یہ رؤیاے صالحہ جو نبوت کا چھیالیسواں جز قرار دیا گیا ہے اور صرف مؤمن، ولی یا نبی کو حاصل ہوتا ہے تین قسم کا ہوتا ہے: ایک وہ جو تعبیر و تاویل کا محتاج نہیں ہوتا جیسے حضرت ابراھیمؑ کا خواب؛ دوسرا وہ جو جزوی طور پر تأویل کا محتاج ہوتا ہے جیسے حضرت یوسفؑ کا خواب؛ تیسرا وہ جو کلی طور پر تعبیر و تأویل کا محتاج ہوتا ہے جیسے عزیز مصر کا خواب (ان سب کی تفصیل آگے آتی ہے)۔ جو خواب واضح ہوتا ہے وہ الرؤیا مِنَ اللہ (یعنی اللہ کا دکھایا ہوا خواب) کہلاتا ہے اور جو جزوی یا کلی طور پر تعبیر کا محتاج ہوتا ہے وہ الرؤیا مِنَ المَلَک (فرشتوں کا دکھایا ہوا خواب) کہلاتا ہے (مقدمۂ ابن خلدون ص ۵۲۳).

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی رو سے الرؤیا (خواب) کا برحق اور قابل عمل ہونا صراحت سے ثابت ہے۔ نص قرآنی صراحت سے یہ ثابت کرتی ہے کہ قالبِ انسانی میں دو نفس یا روحیں موجود ہوتی ہیں ایک نَفْسُ التَّمییز (تمیز کرنے والا نفس یا روح) اور دوسرا نَفْسُ الحَیاۃ (وہ نفس یا روح جس پر زندگی کا دار و مدار ہے)۔ حالت بیداری میں تو یہ ہر دو نفس بدن ابن آدم میں موجود رہتے ہیں، لیکن حالت خواب میں نفس التمییز کو قید جسمانی سے اللہ کے حکم سے آزادی مل جاتی ہے، البتہ نفس الحیاۃ کو بدن میں باقی رکھا جاتا ہے۔ موت کے وقت نفس التمییز اور نفس الحیاۃ دونوں کو قیود بدن اور حدود جسمانی سے آزادی مل جاتی ہے (۳۹ [الزمر]: ۴۲)۔ الرؤیا (یا خواب) کی حالت میں واقعات مستقبل کی تصویر نفس التمییز کو دکھائی جاتی ہے۔ اب یہ نفس جس قدر روحانیت میں قوی ہو گا اسی قدر تصویر کا اقتباس واضح اور قوی ہو گا (الکشاف، ۳: ۱۳۱؛ روح المعانی، ۲۴: ۷ ببعد)۔

قرآن کریم میں تین جلیل القدر پیغمبروںؑ کے خوابوں کا ذکر ہے جن میں سے ایک حضرت ابراھیمؑ خلیل اللہ کا خواب جس کے مطابق آپ نے خواب میں دیکھا کہ آپ اپنے عزیز فرزند حضرت اسمعیلؑ کو ذبح کرتے ہیں (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۰۲ تا ۱۰۵)۔ دوسرا خواب حضرت یوسفؑ کا ہے جس کے مطابق آپ نے خواب میں دیکھا کہ چاند، سورج، اور گیارہ ستاروں نے آپ کو سجدہ کیا اور جس کی تعبیر اس وقت حقیقت میں سامنے آئی جب والدین اور گیارہ بھائی حضرت یوسفؑ کے دربار مصر میں حاضر ہوئے (۱۲ [یوسف]: ۴، ۱۰۰)، اور تیسرا خواب نبی آخرالزمان حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا ہے جس کے مطابق آپؐ نے خواب میں عمرے کے لوازمات اور ارکان کو انجام دیتے دیکھا اور جو عمرۃ القضاء کے موقع پر حرف بحرف سچا ثابت ہوا (۴۸ [الفتح]: ۲۷)۔ اس کے علاوہ بھی قرآن کریم میں بعض خوابوں کا ذکر آیا ہے، مثلاً عزیز مصر کا وہ خواب جسے حاضر دربار اھلِ علم نے اَضْغاث کہہ کر ٹال دیا تھا، مگر یوسفؑ نے صحیح تعبیر بتا کر اللہ کے فضل سے ملک مصر کے خزانوں کی چابیاں اور اقتدار پایا تھا (۱۲ [یوسف]: ۴۳ تا ۵۶) اور حضرت یوسفؑ کے دو رفقاے سجن کا خواب (۱۲ [یوسف]: ۳۶ تا ۴۱)۔

حدیث نبوی میں بھی الرؤیا (خواب) کے سلسلے میں مختلف احکام وارد ہوئے ہیں جن میں سے اس مسئلے پر بڑی واضح روشنی پڑتی ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر وحی ربانی کا آغاز بھی الرؤیا

الصّادِقَۃُ فِی النَّوم (سوتے میں سچے خواب) کے ذریعے ہوا، چنانچہ جو خواب بھی آپؐ دیکھتے وہ صبح روشن کی طرح صحیح ثابت ہوتا (البخاری، ۴ : ۱۴۰) ۔ آپؐ نے ایک موقع پر فرمایا : رؤیاے صالحہ (اچھا خواب) نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے ۔ (البخاری، ۴ : ۱۴۱؛ مسلم، ۴ : ۱۷۷۳)، ایک اور حدیث کی رو سے الرؤیا الصادقہ کو مُبَشِّرات (خوشخبری دینے والوں) میں سے قرار دیا گیا ہے جو نبوت کا ایک حصہ ہیں (حوالۂ سابق) ۔ ابو قتادہؓ کی حدیث میں ہے کہ الرؤیا (الصالحۃ) تو مِنْ جانب اللہ ہوتا ہے لیکن اَلْحُلْم (پریشان کن خواب) شیطان کی جانب سے ہوتا ہے اور جب کوئی برا خواب دیکھے تو اسے بائیں جانب تھوک دینا چاہیے اور اَعُوذُ باللہ پڑھنا چاہیے اور یہ خواب کسی کو بتانا نہیں چاہیے ۔ اگر کوئی اچھا خواب دیکھے تو خوش ہو اور صرف اپنے پسندیدہ لوگوں کو بتائے (مسلم، ۴ : ۱۷۷۲؛ البخاری، ۴ : ۱۴۱) ۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے حضرت ابوبکرؓ کو ایک صحابی کے خواب کی تعبیر بتانے کی اجازت دی اور جب آپ نے خواب کی تعبیر بیان کی تو آنحضرتؐ نے اس تعبیر کے بعض حصوں کی تصدیق فرمائی (مسلم، ۴ : ۱۷۷۷) ۔ حدیث کی کتابوں میں صحابۂ کرامؓ کے بعض خوابوں کے علاوہ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے خواب بھی منقول ہیں جن میں سے ایک وہ خواب بھی ہے جو سورۃ الفتح کے حوالے سے پیچھے گزر چکا ہے ۔ اس کے علاوہ آپؐ کا ایک وہ خواب بھی نقل کیا گیا ہے جس میں آپؐ کو اپنے دارالھجرہ کی بشارت دی گئی تھی ۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ میں مکے سے ایک جگہ کو ہجرت کرتا ہوں جہاں کھجور کے باغات ہیں ۔ میں نے سمجھا کہ یہ جگہ اَلْیَمَامَہ یا ھَجَر ہے، مگر وہ تو شہر یَثْرِب نکلا ۔ اسی خواب کے دوران میں نے یہ بھی دیکھا کہ میں نے تلوار کو لہرایا تو اس کا اگلا حصہ ٹوٹ گیا تو اس کی تعبیر وہ مصیبت تھی جو اہل ایمان پر جنگ احد میں نازل ہوئی؛ میں نے پھر اسے دوبارہ ہلایا تو پہلی حالت سے بہتر ہو گئی جس کی تعبیر سراسیمگی کے بعد مؤمنین کا جمع ہونا اور دوبارہ فتح پانا تھا : میں نے اسی خواب میں کچھ گائیں بھی دیکھی تھیں جس سے مراد مسلمانوں کا وہ گروہ نکلا جو اس دن شکست کا باعث بن گیا (مسلم، ص ۱۷۸۰) ۔ ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ جس نے خواب میں مجھے دیکھا تو گویا اس نے واقعی مجھے ہی دیکھا، کیونکہ شیطان میری شکل میں نہیں آ سکتا ۔ (البخاری، ۴ : ۱۴۱؛ مسلم، ص ۱۷۷۶) ۔ حضرت سَمُرۃؓ بن جُنْدُب فرماتے ہیں کہ آنحضرتؐ کا یہ معمول تھا کہ جب آپؐ صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو صحابۂ کرامؓ سے پوچھتے کہ آج رات تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ (البخاری، ۴ : ۱۴۲؛ مسلم، ص ۱۷۸۱؛ کشاف، ص ۵۹۹ ببعد).

السید الشریف علی بن محمد الجرجانی (شرح المواقف، ۶ : ۱۰۹ ببعد) نے جمہور متکلمین اور معتزلہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ لوگ الرؤیا کو خیال باطل قرار دیتے ہیں جسے حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں، کیونکہ نیند اشیا کے حقیقی ادراک سے عاجز کر دیتی ہے، لیکن علماے اہل السنت و الجماعت حالتِ نوم میں حقائق اشیا کے ادراک کو ممکن اور مبنی برحق مانتے ہیں (حاشیۃ ملا عبدالحکیم علی شرح المواقف، ۶ : ۱۱۱) ۔ اس سلسلے میں امام العینی (شارح البخاری) نے بیان کیا ہے کہ اس میں اصل جھگڑا اس بات کا ہے کہ آیا حالت نیند میں قدرت ادراک سلب ہو جاتی ہے یا باقی رہتی ہے، کیونکہ حواس ظاہرہ تو اس حالت میں

کام نہیں کر رہے ہوتے ۔ العینی کہتے ہیں کہ قدرت ادراک کا سلب کرنا یا باقی رکھنا نیند یا بیداری کے قبضے میں نہیں بلکہ قادر مطلق کے قبضے میں ہے؛ اگر وہ چاہے تو حالت بیداری میں بھی حواس ظاهرہ کو بیکار کر دے اور چاہے تو حالت نیند میں بھی قدرت ادراک عطا کر دے (نیز قب شرح المواقف، ۶ : ۱۰۹ ببعد) ۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی (اشعة اللمعات، ۳ : ۸۱ ببعد؛ کشاف، ص ۶۰۱ ببعد) نے بھی متکلمین اور معتزلہ کی رائے کو مسترد کرتے ہوئے طِیبی کا یہ قول پیش کیا ہے کہ الرؤیا کی حقیقت اللہ کے دست قدرت کی پیداوار ہے وہ جس طرح بیدار انسان کے دل میں علم و معرفت کے ادراک کی صلاحیت پیدا کر سکتا ہے، بالکل اسی طرح سونے والے کے دل میں بھی اشیا کے ادراک کی قوت پیدا کر سکتا ہے ۔ اس قوت ادراک کا حقیقی سبب بیداری نہیں، اسی طرح نیند اس سے مانع نہیں ۔

شیخ عبد الحق (اشعة اللمعات، ۳ : ۸۱ ببعد) نے حکما کا نظریہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان میں سے جو لوگ خواب کی حقیقت کے قائل ہیں وہ حواس ظاهرہ کے ساتھ ساتھ حواس باطنہ بھی ثابت کرتے ہیں جو نیند کی حالت میں کام کرتے رہتے ہیں ۔ ان حکما کا خیال ہے کہ ہر انسان کے اندر جو قوت متصرفہ ہے اس کی دو حیثیتیں ہیں: ایک حیثیت قوتِ مُتَخَیِّلَہ کی ہے جو اشیا کی ظاہری صورتوں کا ادراک کر کے ان میں تصرف کرتی ہے؛ اس کی دوسری حیثیت قوتِ مُتَفَکِّرہ کی ہے جو اشیا کے معنوی حقائق سے تصرف کرتی ہے ۔ یہ مؤخر الذکر قوت حالت بیداری اور حالت نوم میں کام کرتی رہتی ہے بلکہ حالت نوم میں بعض اوقات زیادہ کام کرتی ہے ۔ اب چونکہ انسان کی قوت ناطقہ کو عالم ملکوت کے ساتھ معنوی اور روحانی تعلق

حاصل ہے اور اس عالم ملکوت میں ازل سے ابد تک کی تمام صور و اشکال کائنات مرتسم و منقش ہیں اس لیے نفس ناطقہ جب عالم جسمانی اور محسوسات کے ادراک سے فراغت پاتا ہے تو اس عالم ملکوت سے اپنے روحانی تعلق کی تجدید کرتا ہے ۔ اس صورت میں عالم ملکوت کی بعض چیزیں نفس ناطقہ پر بھی منعکس ہوتی ہیں جن میں سے بعض کو یہ نفس ناطقہ اخذ کر کے انسان کی حِس مشترک میں منتقل کرتا ہے جہاں سے قوت متصرفہ انھیں حاصل کردہ اشیا کو مماثلت اور مشابہت کا رنگ دیتی ہے، مثلاً مروارید کو اناردانہ کے رنگ میں پیش کرنا، اور کبھی تضاد اور مخالف رنگت کے ساتھ پیش کرتی ہے جیسے ھنسی کو رونے یا رونے کو ھنسی کے رنگ میں پیش کرنا ۔ ایسی صورتوں میں خواب کی تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اشیا کو بعینہٖ پیش کر دیتی ہے جہاں تعبیر کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ جیسا کہ دیکھا تھا ویسا ہی پیش آ جاتا ہے ۔

رؤیاے صالحہ کو چونکہ نبوت کا چھیالیسواں حصہ کہا گیا ہے اور مبشراتِ وحی کی باقیات قرار دیا گیا ہے اس لیے صوفیہ کے نزدیک رؤیاے صالحہ ایک خاص اہمیت اور مقام کا حامل ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۰۲ ببعد) ۔ خواب اور اس کی تعبیر کے سلسلے میں ائمۂ اسلام نے مختلف احکام سے بڑی مفصل بحث کی ہے (دیکھیے ابن سیرین: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام، ص ۲ ببعد؛ العینی : شرح البخاری، ۱۲ : ۱۳۱؛ فتح الباری ۱۲ : ۲۹۵ ببعد) ۔ اس موضوع پر اہل اسلام نے متعدد مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب خواب گزاری، تحقیق ایرج افشار، تہران، ۱۳۴۶ ہ ش، ''مقدمہ و مُعرّفی''، کتاب الظنون بذیل تعبیر الرؤیا، ابن ندیم : الفہرست، ص ۲۶۳) ۔

قدیم یونانی حکما میں سے حکیم اَرطامیدورس نے اس موضوع پر ایک قابل قدر تصنیف یادگار چھوڑی ہے جس کا عربی ترجمہ (کتاب تعبیر الرؤیا کے نام سے) حکیم حُنین بن اسحٰق (م ۸۷۳ء / ۲۶۰ھ) نے کیا تھا؛ حکیم مذکور خواب کے لیے اَنیَرۃ یا اَنیَرن کا لفظ استعمال کرتا ہے جو بقول حنین بن اسحاق (کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۱۰) "تحریک و تنبیہ" کا مفہوم دیتا ہے۔ ارطامیدورس کے نزدیک رؤیا اور اضغاث میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر روحانیت سے تعلق رکھتا ہے اور آئندہ کے معاملات پر مشتمل ہوتا ہے جب کہ اضغاث کا تعلق علائق بدنی سے ہے اور حال کے واقعات پر مشتمل ہوتے ہیں جیسے بھوکے کا روٹی کھانا یا زیادہ کھانے والے کا خواب میں قے کرنا وغیرہ۔ ان اضغاث کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: (۱) ایسے پریشان خواب (اضغاث) جن کا تعلق خالص بدن سے ہے جیسے اکل و شرب اور بول و براز؛ (۲) ایسے اضغاث جن کا تعلق نفس انسانی سے ہے جیسے خواب میں خود کو خوش یا غمگین دیکھنا؛ (۳) ایسے اضغاث جن کا تعلق نفس اور بدن دونوں سے ایک ساتھ ہوتا ہے جیسے خواب میں خود کو اپنے محبوب کے پہلو میں دیکھنا (قب کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۷ تا ۸).

حکیم ارطامیدورس اضغاث یا پریشان کن (برے سے) خوابوں کی بحث کے بعد الرؤیا سے بحث کرتے ہوے سب سے پہلے اس کی دو بڑی قسمیں بیان کرتا ہے: اَلرُّؤیا الظَّاہِرَۃ (جو جیسا دیکھا ہوبہو پیش آیا) اور الرؤیا ذَاتُ التَّأوِیل (جو ہوبہو سامنے نہ آئے)۔ اس کے بعد وہ مؤخرالذکر رؤیا کی پانچ صورتیں بیان کرتا ہے (کتاب تعبیر الرؤیا، ص ۱۳ ببعد): (۱) خواب دیکھنے والا خود کچھ کام انجام دیتا ہے؛ (۲) یا کچھ اسے پیش آتا ہے؛ (۳) وہ کسی کے ساتھ کچھ کرتا ہے؛ (۴) یا کوئی غیر اس کے ساتھ کوئی بات کرتا ہے؛ (۵) یا خواب دیکھنے والا کسی کے ساتھ کچھ پیش آتا دیکھتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں خواب کی تاویلات مختلف ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک شخص خواب میں دیکھتا ہے کہ وہ خود مر گیا ہے، لیکن بعد میں اس کے بجاے اس کا باپ مر جاتا ہے۔ اب چونکہ باپ بیٹے کے وجود کا سبب ہے اور اس کی جڑ کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے باپ کا مرنا دراصل بیٹے کی جڑ کا اکھڑ جانا ہے؛ یا مثلاً وہ خواب میں دیکھے کہ اس کا باپ آگ میں جل رہا ہے تو اس کی تعبیر یوں ہو سکتی ہے کہ خواب دیکھنے والا خود مر جائے اور اس کا باپ غم کی آگ میں جل جل کر مر جائے۔ الغرض الرؤیا ذات التاویل کی تعبیرات مختلف بلکہ متضاد ہو سکتی ہیں۔ حکیم مذکور کی ان مبہم آرا کی واضح تشریح ہمیں اس حدیث نبوی میں ملتی ہے کہ رؤیا تین طرح کا ہوتا ہے: رؤیا مِنَ اللّٰہ (یعنی اللہ کی جانب سے)؛ الرؤیا من المَلَک (فرشتے کی جانب سے) اور رؤیا مِنَ الشَّیطان (شیطان کی جانب سے (مسلم، ص ۱۷۷۱ ببعد)۔ ابن خلدون مؤخرالذکر کو اضغاث احلام، اول الذکر کو واضح اور روشن خواب جس کی تعبیر کی ضرورت نہیں اور رؤیا مِنَ المَلَک کو محتاج تعبیر خواب قرار دیتا ہے (مُقدمۃ ابن خلدون، ص ۵۳۴).

مآخذ: (۱) امام راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۂ رأی؛ (۳) ابن الاثیر: النہایۃ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۴) عبد النبی: دستور العلماء، (۲: ۱۳۳)، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۵) محمد بن سیرین: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام، قاہرہ، ۱۲۸۴ھ؛ (۶) وہی مصنف: کتاب الرؤیا الصغیر، قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ (۷) ابن خلدون: مقدمۃ، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۸) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ، ۱۸۶۲ء؛

(۹) ابن ندیم، الفہرست، لائپزگ، ۱۸۷۱ء؛ (۱۰) امام مسلم: الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۰۵ء؛ (۱۱) البخاری: الصحیح، ۱۳۰۱ھ؛ (۱۲) الجرجانی، شرح المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۱۳) حنین بن اسحاق، کتاب تعبیر الرؤیا، دمشق، ۱۹۶۴ء؛ (۱۴) ابن حجر: فتح الباری (۲: ۲۹۵ ببعد)، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۵) مولانا اصغر حسین: تعبیر نامۂ خواب، مطبوعۂ دیوبند؛ (۱۶) معتضد ولی الرحمٰن: نفسیات خواب، الہ آباد، ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) ابن القیم: کتاب الروح، حیدر آباد دکن ۱۳۲۴ھ؛ (۱۸) شیخ عبدالحق محدث دہلوی: اشعۃ اللمعات، مطبوعۂ دہلی۔

(ظہور احمد اظہر)

* **رُوَیان**: ایک ضلع جو نصف مغربی مازندران [رک بآن] پر مشتمل ہے۔

مآخذ: دیکھیے مادۂ مازندران وو لائڈن؛ (۱) Justi: *Iranisches Namenbuch*، بذیل مادۂ Patkōspān، استندار Ustundar، اور ص ۳۳۰ تا ۳۳۵؛ (۲) Marquart: *Ērānšahr*، ص ۱۳۱ و ۱۳۵ (Rvan)؛ (۳) Barthold: *Istor-geogr. obzor Irana*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۰ اور ۱۰۹؛ (۴) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۷۳ تا ۳۷۴؛ (۵) R. Vasmer: *Die Eroberung Tabaristāns durch die Araber*، در *Islamica*، ۳/۱، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۵ تا ۱۲۵ (مآخذ کا ایک تفصیلی تجزیہ)؛ (۶) Rabino: *Māzandarān*، سلسلۂ یادگار گب ۱۹۲۸ء، دیکھیے اشاریہ۔

(V. Minorsky [تلخیص از ادارہ])

* **الرُّہا**: (جسے یونانی میں ادیسہ Edessa، سریانی میں اُرہای Orhai، ارمنی میں اُرہے Urhay، عربی میں الرُّہا کہتے ہیں) دیار مُضر کا ایک اہم شہر ہے۔

مآخذ: (۱) الخوارزمی: کتاب صورۃ الارض، طبع V. Mžik، در *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*، ج ۳، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۲۱ (عدد ۲۹۳)؛ (۲) سہراب: کتاب عجائب الاقالیم السبعۃ، طبع Von. Mžik، در سلسلۂ مذکور، ۱۹۳۰ء ۵: ۳۲ (عدد ۳۰۲)؛ (۳) البتّانی: الزیج الصابی، طبع Nallino، در *Pubblicaz. del R. Osservatorio di Brera in Milano*، شمارہ ۴۰، ج ۲، ص ۱۴، ۳: ۲۴۸ (عدد ۱۰۳)؛ (۴) الاصطخری، سلسلۂ *B.G.A.*، ۱: ۷۶؛ (۵) ابن حوقل، *B.G.A.*، ۲: ۱۵۳؛ (۶) المقدسی، *B.G.A.*، ۳: ۱۴۱، ۱۴۷؛ (۷) ابن خرداذبہ، *B.G.A.*، ۶: ۷۳، ۹۶، ۱۶۱؛ (۸) قدامہ: سلسلۂ مذکور، ص ۲۱۵، ۲۲۹، ۲۴۶؛ (۹) المسعودی: کتاب التنبیہ، *B.G.A.*، ۸: ۱۴۴؛ (۱۰) ابن جُبَیر: الرحلۃ، طبع Wright، ص ۲۴۶؛ (۱۱) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ ۲: ۲۳۱، ۵۳۱، ۸۷۶؛ (۱۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۲۷۷، ترجمۂ Guyard، ۲: ۵۲؛ (۱۳) حمد اللہ المستوفی: نزہۃ القلوب، بمبئی، ص ۱۶۶؛ (۱۴) خلیل الظاہری: زبدۃ کشف الممالک، طبع Ravassie، ص ۵۱؛ (۱۵) القلقشندی: صبح الاعشٰی، (طبع قاہرہ) ۴: ۱۳۹؛ (۱۶) شرف الدین علی یزدی، کلکتہ ۱۸۸۷ء، ۱: ۶۶۲؛ (۱۷) حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول، ص ۴۴۳؛ (۱۸) E. Sachau: *Edessenische Inschriften*، در *ZDMG*، ۱۸۸۲ء، ۳۶: ۱۴۲ ببعد، ۱۵۸؛ (۱۹) وہی مصنف: *Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۱۹۰ ببعد؛ (۲۰) A. v. Gutschmid: *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osrhoëne*، در *Mém de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersb*، سلسلۂ ہشتم، ج ۳۵، شمارہ ۱، ۱۸۸۷ء؛ (۲۱) Tixeront: *Les Origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۲۲) J. P. Martin: *Les Origines de l'Eglise d'Édesse et des églises syriennes*، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۲۳) R. Duval:

Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade، پیرس ۱۸۹۲ء (بار دوم از *J.A.*، ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء)؛ (۲۴) L. Hallier: *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*، لائپزگ ۱۸۹۲ء، در *Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit*، ۹/۱؛ (۲۵) E. v. Dobschütz: *Christusbilder*، لائپزگ ۱۸۹۹ء، در *Texte und Untersuchungen zur altchristl Lit.* ج ۱۸؛ (۲۶) Ed. Meyer، مقاله *Edessa*، در Pauly-Wissowa: *R.E.*، ج ۵، عمود ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸؛ (۲۷) R.A. Lipsius: *Die edessenischen Abgarsage kritisch untersucht*، Braunschweig ۱۸۸۰ء؛ (۲۸) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء (بار دوم ۱۹۳۰ء)، ص ۱۰۳ ببعد؛ (۲۹) J. B. Chabot: *Édesse pendant la Première croisade*، در *C.-R. Acad. Inscr. Lettr.*، ۱۹۱۸ء، ص ۴۳۱ تا ۴۴۲؛ (۳۰) F. C. Burkitt: *Euphemia and the Goth with the Acts of martyrdom of the Confessors of Edessa, ed. and Examin.*، لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۳۱) J. Laurent: *Des Grecs aux Croisés; Étude sur l'histoire d'Édesse entre 1071 et 1098*، در *Byzantion*، ۱۹۲۴ء، ۱ : ۳۶۷ تا ۴۴۹؛ (۳۲) M. Canard: *Sayf al-Daula; recueil de textes relatifs à l'émir Sayf al-Daula le Hamdanide*، الجزائر - پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۵۳، ۵۴، حاشیه ۳، ص ۹۷ تا ۸۱ (*Bibliotheca Arabica*)، شائع کردۂ Faculté des Lettres d'Alger، ج ۸).

(E. Honigmann [تلخیص از اداره])

* **رَھْبَانِیّه** : (ع)، خانقاھی زندگی؛ اسم فاعل راھب [رک بآن]؛ یہ اصطلاح مادہ رھب سے مشتق ھے - یہ لفظ قرآن حکیم میں صرف ایک بار آیا ھے ۵۷ [الحدید]: ۲۷) ''اور جن لوگوں نے ان (حضرت عیسیٰ) کا اتباع کیا تھا ہم نے ان لوگوں کے دلوں میں شفقت اور ترحم پیدا کیا اور انھوں نے رھبانیت کو خود ایجاد کر لیا، ھم نے ان پر اسے واجب نہ کیا تھا، لیکن انھوں نے حق تعالٰی کی رضا کے لیے اس کو اختیار کیا تھا، سو انھوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی، تو ان میں سے جو ایمان لائے ھم نے ان کا اجر دیا اور زیادہ ان میں نافرمان ھیں'' - امام راغب نے مفردات میں تَرَھُّب کے معنی تعبّد لیے ھیں یعنی عبادت گزاری میں خوف سے کام لینا: رھبانیت اسی تعبد یعنی فرط خوف سے عبادت گزاری میں غلو کا نام ھے، اسی سے رُھبان کا لفظ ھے - پھر قرآن مجید میں ھے قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَ الطَّيِّبٰتِ - اسی وجہ سے اسلام میں شادی کے قابل مردوں اور عورتوں کے لیے نکاح ضروری قرار دیا گیا ھے وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ - حدیث میں ھے لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْاِسْلَامِ یعنی اسلام رھبانیت کا قائل نہیں۔

جب حضرت عثمانؓ بن مظعون [رک بآن] کی بیوی نے اپنے شوھر کی بے التفاتی اور بے توجہی کی شکایت کی تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان کی (بیوی) کی حمایت کی اور فرمایا رھبانیت ھمارے لیے تجویز نہیں کی گئی (احمد بن حنبل، ۶ : ۲۲۶؛ الدارمی، نکاح، باب ۳) - ذیل کی حدیث اس سے عام تر ھے: اپنے آپ کو تکلیف نہ دو اور خدا تمھیں تکلیف نہ دے گا - بعضوں نے اپنی جانوں کو تکلیف دی ھے خدا نے انھیں تکلیف نہیں دی ھے، ان کے اخلاف صومعوں اور خانقاھوں میں ھیں - یہ ایک ایسا رواج ھے جو ھم نے ان کے لیے تجویز نہیں کیا ھے (ابو داؤد، کتاب الادب، باب ۴۴) - حدیث میں ھے: اَلنِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِيْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِيْ فَلَيْسَ مِنِّيْ).

اس طرح اسلام نے رھبانیت کو رد کر کے اس کے بجائے جہاد کا حکم دیا ھے: ''ھر پیغمبر نے کسی نہ کسی قسم کی رھبانیت کی تعلیم دی ھے،

مگر اس امت کی رہبانیت جہاد ہے" (احمد بن حنبل، ۳ : ۲۶۶) - [اسلام ایک کامل ضابطۂ حیات ہے، اس میں ترک دنیا نہیں، بلکہ معاشی اور معاشرتی زندگی اور ارتفاقات کے بارے میں مفصل احکام دیے ہیں]۔

مآخذ : (۱) L. Massignon : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*، ۱۲۳ بعد؛ (۲) تفاسیر (۵۷ [الحدید] : ۲۷)؛ (۳) ابن سعد، طبقات، طبع Sachau، ۳ / ۱ : ۲۸۷؛ (۴) الزمخشری : الفائق، حیدر آباد، ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۲۶۹؛ (۵) ابن الاثیر : نہایۃ، بذیل مادہ؛ (۶) شپرینگر Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammd*، ۱ : ۳۸۹؛ (۷) Goldziher : *Muhammedanische Studien*، ۲ : ۳۹۴؛ (۹) وہی مصنف، در *R.H.R.*، ۱۸ : ۱۹۳ تا ۱۹۴، ۳۷ : ۳۱۴۔

(A. J. WENSINCK)

رَہْن : (ع)، بمعنی گروی، ضمانت؛ راھن : گروی رکھنے والا؛ مُرتَہِن : جس کے پاس کوئی چیز گروی رکھی جائے - قرآن مجید (۲ [البقرہ] : ۲۸۳) میں لین دین کے ان معاملات میں با قبضہ گروی رکھنے (رِھانٌ مَّقْبُوضَۃ) کے اصول کی اجازت دی گئی ہے جو میعاد سے وابستہ ہیں اور باہمی معاہدے کو ضبط تحریر میں لانے کے لیے کوئی لکھنے والا موجود نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رہن کسی معاہدے کے وجود پر شہادت دینے کا کام بھی انجام دیتا ہے اور اس تقاضے یا مطالبے کو پورا کرنے کی ضمانت کی بھی۔ احادیث زیادہ تر دو سوالوں سے بحث کرتی ہیں : (الف) عدم ایفاے عہد کی صورت میں شے مرہونہ بغیر کسی مزید کارروائی کے قرض خواہ یا لین دار کی ملکیت میں چلی جاتی ہے یا نہیں ؟ (ان دونوں کے جواب کی تنقیح قانونی ضرب الامثال اَلرَّھْنُ بِمَافِیْہ یا اَلرَّھْنُ لَا یَغْلَقُ میں درج ہے)، اور (ب) اسے استعمال کرنے اور قائم رکھنے کا کون حق دار اور پابند ہے - (اس کا جواب قدیم تر اسناد یا مآخذ میں یہ ہے کہ گروی رکھنے والا اگر یہ دیکھے کہ شے مرہونہ آگے چل کر بےکار ہو جائے گی تو وہ اسے کام میں لا سکتا ہے) اصول شریعت اسلامیہ کے مطابق گروی رکھنے والا شے مرہونہ کے قائم رکھنے کا پابند ہے، لیکن وہ صرف شافعیوں کے نزدیک اسے استعمال کر سکتا ہے؛ گروی لینے والے کے لیے بھی اس کا استعمال ناجائز ہے (باستثناے حنابلہ)، منافع (اضافہ) گروی رکھنے والے کا ہے، لیکن وہ کفالت کا جزو بھی بن جاتا ہے (باستثناے شوافع)، گروی لینے والا حنفیہ (کچھ قیود کے ساتھ) اور مالکیہ کے نزدیک اس کا ذمےدار ہے - کفالت سے متعلق معاہدہ شافعیوں اور حنبلیوں کے درمیان تعلق ادخال ضمانت کی حیثیت رکھتا ہے (بہت کم ذمےداری کے ساتھ)؛ کفالت کی بنا مطالبہ (دین) ہے - کفالت کی لازمی نوعیت کی اجازت عام طور سے دی گئی ہے، لیکن ایسے استثنائی مقدمات بھی تسلیم کیے گئے ہیں جن میں ضمانت غائب ہونے کی بدولت قرض ساقط کر دیا گیا ہے، یعنی نقصان کا خطرہ کفالت لینے والے کے ذمے عائد ہو جاتا ہے درآنحالیکہ کفالت کی ملکیت قرض دار ہی کی رہتی ہے - وہ اس پر تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں رکھتا اور قبضہ قرض خواہ یا لین دار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے - اگر قرض خارج المیعاد ہو جائے یا ادا نہ کیا جائے تو قرض خواہ اپنے مطالبے کی تشفی کے لیے اسے بیچنے کا حق رکھتا ہے - ایسے رہن کی نسبت کوئی سند نہیں ملتی جو ایک ہی مکفولہ شے کے رہن یا حقوق رہن کے تدریجی سلسلے (رہن در رہن) سے متعلق ہو - انفرادی معاملات میں کسی چیز کو ایک صریح قانونی حق کے ماتحت ایفاے مطالبہ پر مجبور کرنے کے لیے روک لینا (حبس) کفالت کے

مقابلے میں ایک امتیاز رکھتا ہے تاکہ ایسی کفالت پر قانونی حق قائم رہے.

مآخذ: (۱) J. Schacht : G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts، ص ۵۵ ببعد؛ (۲) Guidi-Santillana : Sommario del diritto malechita، ۲ : ۴۰۵ ببعد؛ (۳) López Ortiz : Derecho musulmán، ص ۱۹۲ ببعد؛ (۴) Sachau : Muhammedanisches Recht، ص ۳۲۳ ببعد؛ (۵) Querry : Droit musulman، ۱ : ۴۴۳ ببعد؛ (۶) Th. W. Juynboll : De hoofdregelen der Sjafi'itische leer van het pandrecht، لائیڈن مقالہ ۱۸۹۳ء.

(JOSEPH SCHACHT)

• **رئیس الکُتّاب یا رئیس آفندی**: (عربی لفظ جو ترکی میں مستعمل ہے)، اس لفظ کا موزوں ترین ترجمہ ''اهل قلم کا سردار'' ہے۔ عثمانی سلطنت کا ایک اعلٰی عہدے دار، جو بلا واسطہ وزیر اعظم کے ماتحت ہوتا تھا۔ شروع میں یہ عہدے دار دیوان سلطانی (دیوان همایونی) کے محکمے کا رئیس ہوا کرتا تھا، پھر وزیر داخلہ یا وکیل ملک اور وزیر خارجہ کو یہ منصب سونپا جانے لگا۔ d'Herbelot کے بیان کے مطابق اسے رئیس کتاب بھی کہتے تھے۔

دوسرے عہدوں کے برعکس یہ عہدہ بالخصوص اپنے سلسلۂ ارتقاء کے اعتبار سے ایک خالص عثمانی عہدہ ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نشانجی [رک بآں] کے وظائف و فرائض میں تخفیف کرتے ہوے اس عہدے نے اپنی جو حیثیت قائم کر لی، اس میں وہ سلجوقیوں سے متاثر نہیں ہوا جن پر کم و بیش ایرانی تمدن کا اثر تھا اور نہ بوزنطیوں سے۔ یہ عہدہ اپنی اصل اور آغاز کے اعتبار سے مشرق کے ایک بہت عام اور اتنے ہی مبہم ادارے سے تعلق رکھتا ہے، جس کے لیے زیادہ گہری تحقیق کی ضرورت ہے اور وہ ہے دیوان کے معتمدین (سیکریٹریوں) یا دیوان کے سیکریٹریٹ کے رئیسوں کا ادارہ۔ یہ منصب مختلف مسلم ممالک میں مختلف ناموں سے پایا جاتا ہے، مثلاً مغول ایران کے ہاں پروانہ، تیموریوں کے ہاں دیوان بیگی، ایران میں منشی (قب Chardin، ۶ : ۱۷۵؛ اولیا چلبی، ۲ : ۲۶۷).

سلطنت عثمانیہ کے صوبوں میں والی کے ساتھ ایک اور اهم عہدے دار، جو دیوان آفندی (سی) کے نام سے مشہور تھا، وابستہ رہتا تھا۔ مصر میں محمد علی کے عہد میں دیوان آفندی نے مجلس وزرا کے صدر کی سی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ خلاصہ یہ ہے کہ رئیس الکتاب کو پاے تخت کا ''دیوان آفندی سی'' سمجھنا چاہیے۔ غالباً اسی وجہ سے رئیس آفندی کا لقب مستعمل ہوا، جس سے یہ عہدے دار عموماً مشہور تھے۔ ہمیں معلوم ہے کہ آفندی کا لفظ عام طور سے اهل قلم کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے بلوشیے E. Blochet اس تعلق کو پہلے ہی معلوم کر چکا ہے، بلوشیے : Voyage en Orient de Carlier Pinon، پیرس ۱۹۲۰ء، ص ۸۳.

سلیمان اعظم کے زمانے تک رئیس الکتّاب (یا رئیس آفندی) کا لقب استعمال نہیں ہوا تھا۔ کم از کم احمد رسمی، نے ہمیں یہی بتایا ہے، جو اس سلسلے میں بدائع الوقائع، مولفۂ قوجہ حسین آفندی مؤرخ، متوطن سارا جیفو Sarajevo (قب Babinger : GOW، ص ۱۸۶) کا اقتباس درج کرتا ہے۔ آخر الذکر شخص، جو خود بھی رئیس الکُتّاب تھا، بیان کرتا ہے کہ سلیمان سے پہلے سرکاری مراسلت ''امین احکام'' (دیوان کے فیصلوں کا تحویل دار یا امین) اور نشانجی سے متعلق تھی، یہی نقطۂ نظر دوسرے مؤرخین نے اختیار کیا ہے (v. Hammer؛ قب نیز سالنامۂ نظارت خارجیہ).

بہر حال اس امر پر کہ پہلا رئیس الکُتّاب

کون تھا، اتفاق نہیں پایا جاتا؛ عام طور سے جلال زادہ مصطفی چلبی [رک بآں] کو بتایا جاتا ہے (قب GOW : Babinger، ص ۱۰۲) - یہ مشہور و معروف مؤرخ، جس کا نسب نامہ بوزنطی سلطنت ([= بوزنطہ] کے افسانوی بانی یانقو بن مادیاں تک پہنچا دیا گیا ہے، نشانجی ہونے سے پہلے (۹۳۱ھ/۱۵۲۴ - ۱۵۲۵ء) میں رئیس الکتّاب تھا، لیکن محمد بن محمد کی نُخبۃ التواریخ میں حیدر آفندی نامی ایک رئیس الکتّاب کی تاریخ وفات ۹۳۰ھ/۱۵۲۳ - ۱۵۲۴ء بیان کی گئی ہے - اس سے اور دوسری علامات کے مطابق یہاں تک پتا چلتا ہے کہ یہ عہدہ سلطان محمد ثانی کے زمانے میں بھی موجود تھا (قب مقالہ نشانجی).

ریاست یا رئیس آفندی کا منصب تین صدیوں سے زائد عرصے تک قائم رہا، اس دوران میں اس عہدے پر فائز ہونے والے رئیس ۱۳۰ مرتبہ تبدیل کیے گئے۔ ملازمت کی مدت اوسطاً دو برس اور پانچ ماہ ہے، جس سے وزارتی استحکام کا فقدان ظاہر ہوتا ہے - بعض عہدے داروں کو یہ عہدہ دو تین اور یہاں تک کہ چار مرتبہ ہاتھ آیا.

رئیس آفندی کے فرائض : رئیس وزیر داخلہ ہونے کی حیثیت سے اس کا کام ان یادداشتوں اور رودادوں (تلخیص و تقریر) کی حفاظت تھی، جو وزیر اعظم، حکومت اور دیوان کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے سلطان کے حضور میں پیش کیا کرتا تھا - یہ کاغذات، جنھیں ''آمدی دیوان ہمایون'' یا آمِجی (دیوانِ سلطانی کا مقرّر یا روداد پیش کرنے والا) مرتب کرتا تھا، ایک خریطے (کیسے) میں لائے جاتے تھے)؛ یہ خریطے رئیس خود دیوان کے رسمی جلسوں کی غرض سے اپنے پاس رکھا کرتا تھا اور وقت پر ان کو وزیر اعظم کے حوالے کر دیتا تھا - خواندگی کے بعد یہ کاغذات ایک خاص افسر ''تلخیص جی'' کو دیے جاتے تھے، جس کا فرض **تھا** کہ انھیں سلطان کے سامنے پیش کر دے.

وکیل ملک کی حیثیت سے رئیس تمام ملازمین دیوانی پر ایک قسم کا حاکمانہ اختیار رکھتا تھا اور دیوانِ سلطانی (دیوانِ ہمایون قلمی) کے محکمے کا بلا واسطہ افسر اعلیٰ ہوتا تھا.

یہ وزارت (چانسلری) تین دفتروں (عہدہ یا قلم) میں منقسم تھی - ۱ - بیلک Beylik سب سے اہم دفتر تھا جو شاہی فرامین، وزیروں کے احکام، اور عام طور سے تمام احکام و اوامر کی روانگی پر نظر رکھتا تھا، البتہ محکمۂ مالیات (دفتر دار دائرہ سی) کے احکام اس سے مستثنی ہوتے تھے - اس دفتر میں مذکورہ احکام کی نقول رکھی جاتی تھیں۔ وزیرِ اعظم بھی نقول رکھتا تھا؛ جن احکام کی پشت پر محرر اور مُمیِّز (چیف ایڈیٹر) اور افسر محکمہ (بیلک جی) کے دستخط ہوتے، انھیں بیلک جی رئیس کے سامنے پیش کیا کرتا تھا اور رئیس ان پر اپنے دستخط ثبت کرتا تھا - اگر کوئی فرمان ہوتا تو اس پر طغریٰ [رک بآں] ثبت کرانے کے لیے نشانجی کے ہاں بھیج دیتا - مزید برآں بیلک کی تحویل میں ملکی اور فوجی **قواعد** و ضوابط کے اصل مسودات (قانون یا قانون نامہ جن کی تکمیل عموماً نشانجی کرتا تھا) رکھے جاتے تھے، نیز بیرونی طاقتوں سے جو معاہدات اور عہد نامے ہوتے، ان کے اصل نسخے بھی رکھے جاتے تھے - سفرا جو درخواستیں یا یاداشتیں (جن کو اصطلاحاً تقریر کہا جاتا تھا) وزیراعظم کے نام بھیجتے ان پر رئیس کے ماتحت عہدےدار ''در کنار'' **یا** حاشیے کے جوابات مرتب کرتے تو رئیس کو ان کی توثیق کرتے ہوے مذکورۂ بالا اصل معاہدات کی طرف خاص طور سے رجوع کرنا پڑتا تھا - رئیس کی مصروفیت کا یہی وہ پہلو ہے جس نے بتدریج بیش

از پیش اہمیت اختیار کر کے آخر میں رئیس کو امور خارجہ کا وزیر بنا دیا۔

۲ - دفترِ تحویل یا والیان صوبہ جات کے اسناد تقرر (برات) کی سالانہ تجدید کا محکمہ - اس محکمے میں درجۂ اول کے قصبات کے ملاؤں یا قاضیوں (ججوں) کی اسناد شاہی (تحویل) اور فوجی جاگیروں کے قابضین کی اسناد شاہی (ضبط فرمانی) کی تجدید بھی ہوا کرتی تھی۔

۳ - دفتر رؤوس - یا مختلف افسروں کی سربراہی اور خزانہ (سرگی) یا اوقاف سے پنشنوں کے احکام کا محکمہ (قب اس محکمے کی تنظیم کی تفصیلات در Mouradgea d'Ohsson، ۷ : ۱۶۱)۔

سلطان، وزیر اعظم کو باریابی کا جو موقع دیتا، یا وزیر اعظم جن سفیروں کو اپنے ہاں باریاب کرتا، اس وقت رئیس، وزیر اعظم کے ساتھ رہتا تھا - چاووش باشی (قب چوش) اور دو ''تذکرہ جی'' کی طرح رئیس بھی دوپہر کا کھانا وزیر اعظم کے ساتھ کھاتا - صرف چار شنبے کا دن اس معمول سے مستثنٰی تھا، اس روز ان دو کے بجاے استانبول کے چار جج دوپہر کے کھانے میں شریک ہوا کرتے تھے۔

سرکاری مراتب میں رئیس کا درجہ وہی تھا جو چاووش باشی کا تھا اور اسی کے ساتھ اسے سرکاری جلوسوں میں دفتر داروں کے آگے چلنا پڑتا تھا - (اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا درجہ دفتر داروں سے کم تھا)۔

القاب یا انشا کا وہ ضابطہ، جو ان کے لیے مقرر تھا، فریدوں کی کتاب منشآت، ص ۱۰ میں مل سکتا ہے - یہ ضابطہ وہی ہے جو رکاب کے آغاؤں [رکاب دار] اور دفتر امینی کے لیے مقرر ہے - رئیس کے لباس کے لیے دیکھیے *Anciens* : Brindesi *Costumes Turcs*، لوحہ ۲؛ Castellan، ۳ : ۱۰۷ -

Mouradgea d'Ohsson کے بیان کے مطابق رئیس کو خوانین کریمیا کے کارندے کی حیثیت سے بھی کام کرنا پڑتا تھا۔

رئیس کا انتظامی کردار: تمام عثمانی عہدےداروں کی طرح رئیس کا انتخاب بھی سلطان یا وزیراعظم اپنی مرضی سے کیا کرتے تھے - لیکن رعایتی تقررات سے قطع نظر، باقی صورتوں میں انہیں ترقی کا وہی راستہ اختیار کرنا پڑتا تھا، جو نظم و نسق میں مقرر تھا - رئیس کا دور خدمت، انتظامی دفاتر میں یعنی خواجگیان (فارسی جمع، یہ نام اعزازی لقب کے طور پر منشی یا خواجہ یا قلم ضابط لری کو دیا جاتا تھا) میں گزرتا تھا۔

احمد رسمی کی ''سفینۃ الرؤساء'' پر ناقدانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رئیس بویلی محمد آفندی (پاشا) (م ۹۷۷ھ/ ۱۵۶۹ - ۱۵۷۰ء) کے زمانے تک، ہمیں رئیس کے کردار کی نسبت معلومات نہیں ملتیں، لیکن اگر رئیس مذکور سے ابتدا کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ رئیس کا انتخاب باقاعدہ طور پر ان لوگوں میں سے کیا جاتا تھا، جو پہلے وزیروں یا وزیراعظم کے ''تذکرہ جی'' رہ چکے ہوں - شیخ زادہ عبدی آفندی (م ۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵-۱۶۰۶ء) کے وقت سے رئیس کے عہدے پر لوگ زیادہتر ''وزیر مکتوبجی سی'' کے عہدے یعنی وزیر اعظم کے پرائیوٹ سیکریٹریوں میں سے لیے جاتے تھے، یہ سیکریٹری بذاتِ خود ایک محکمے (= عہدہ) کے سربراہ ہوتے، جس میں بہت تھوڑے افسر (خلیفہ یا خلفہ جمع خلفاء) ہوتے تھے - ۱۰۹۰ اور ۱۱۰۰ھ کے درمیانی عرصے میں صرف دو افسر تھے - جب اس تعداد میں اضافہ ہوا (بعد کی کسی تاریخ میں ان افسروں کی تعداد تیس ہو گئی تھی) تو مستقبل کے رئیس کا کردار حسب ذیل تھا : (۱) زیر بحث دفتر میں خلیفہ، جس کو

''مکتوبجی صدر عالی اوطہ سی'' بھی کہتے تھے؛ (۲) سر خلیفہ یا باش خلفہ (ہیڈ کارک) اور پھر (۳) مکتوب جی تھے ۔ مکتوب جی کا عہدہ بہت پسندیدہ عہدہ ہوتا تھا ۔ جو شخص اس عہدے پر فائز ہوتا، اسے وزیر اعظم کا قرب حاصل ہو جاتا تھا اور پھر اپنی ترقی کی راہ نکالنا، اس کے لیے بہت آسان ہو جاتا تھا ۔ شاذ و نادر ایسا بھی اتفاق ہوا ہے کہ آئندہ ہونے والے رئیس نے نائب وزیر اعظم کہیا یے کے سیکریٹری (کتخدا کاتبی اوطہ سی) کے عہدے سے جو متشابہ لیکن کم مرتبہ عہدہ تھا، ترقی حاصل کی.

ریاست کا عہدہ مزید ترقی کے خاتمے کی علامت نہیں تھا بلکہ یہ بالاتر عہدوں تک رسائی کا ذریعہ بن جاتا تھا [رک بہ نشانجی ۔ ترقی کے قدیم قواعد معلوم کرنے کے لیے جن کے ذریعے رئیس کو نشانجی کا عہدہ ملتا تھا] ۔ یہ عہدہ ان عہدوں میں سے تھا، جو چھے بڑے عہدے (مناصب ستّہ) کہلاتے تھے، جیسے : نشانجی، دفتر دار، رئیس الکُتّاب، دفتر امینی، شِقِ ثانی دفتر داری، شق ثالث دفتر داری (احمد راسم : تاریخ، ص ۵۰۶).

نصیحت نامہ (فرانسیسی ترجمہ ص ۳۹ تا ۴۰) کے بیان کے مطابق رئیس، دفتر دار اعظم کے ماتحت ہوتا تھا (صرف مالی معاملات کے لیے؟).

عہدۂ رئیس کی بڑھتی ہوئی اہمیت : رئیس کے بڑھتے ہوے اثر کی توضیح ترکی کی ترقی پذیر خارجی حکمت عملی سے ہو سکتی ہے (مسئلۂ مشرقیہ).

سولھویں صدی کے خاتمے تک نشانجی کا عہدہ یقیناً رئیس سے بالاتر ہوتا تھا ۔ نشانجی نہ صرف دیوان کے فیصلوں اور احکام پر نظر رکھتے، بلکہ ان کی نظرثانی بھی کیا کرتے تھے، لیکن سترھویں صدی سے آگے اوقجوزادہ محمد شاہ آفندی، لام علی چلبی، اور حُکمی آفندی جیسے رئیسوں نے اپنے اس عہدے کی آب و تاب میں بہت کچھ اضافہ کر دیا ۔ شہید علی پاشا جیسے وزرائے اعظم اور ان کے مقرر کردہ نشانجیوں (رشید آفندی و سلیم آفندی) کی عارضی کوششوں کے باوجود ۱۰۶۰ھ/ ۱۶۵۰ء سے بعض نشانجیوں کی نااہلی اس عہدے کے زوال کو قریب تر لے آئی، یہ اسی دور کا واقعہ ہے کہ ''بیلک جی'' کا عہدہ قائم کیا گیا.

ان تمام حالات کے باوجود عثمانی تشریفات (protocol) نے رئیس کی اصل بلکہ ماتحتانہ حیثیت کی علامات کو ایک طویل مدت تک کے لیے برقرار رکھا ۔ مثال کے طور پر رئیس خود دیوان کے دفتر میں، جو دیوان خانہ کہلاتا تھا، (قپو سرائے یا قدیم سرائے کی سب سے اونچی منزل) نہیں بیٹھتا تھا بلکہ کمرے کے باھر ایک جگہ پر، جو ''رئیس تختہ سی'' [رئیس کا تخت] کہلاتی تھی، بیٹھا کرتا تھا، جہاں چند دوسرے افسروں کے حاضر رہنے کے لیے بھی نشستیں ہوتی تھیں ۔ رسمی اجلاس میں، یہاں تک کہ تقسیم تنخواہ (عُلُوفَہ) کے موقع پر بھی، جو ''ینی چری'' (فوج) کو خارجی سفرا کے سامنے دی جاتی تھی، رئیس کا کام ذرا محدود قسم کا ہوا کرتا تھا ۔ وہ اپنی قبا [= اُوست لق] کی آستینوں کو اوپر چڑھائے دبے پاؤں ''تلخیص'' (قَبْ بالا) والا خریطہ لیے چلا کرتا تھا ۔ وہ وزیر اعظم کی قبا کے حاشیے کو بوسہ دیتا، خریطہ اس کے بائیں جانب رکھ دیتا، اور پھر قبا کے حاشیے کو دوبارہ بوسہ دے کر اپنی جگہ واپس آ جاتا ۔ اس کے بعد وہ خریطہ کھولنے کے لیے پھر اندر آتا، اور کاغذات وزیر اعظم کو دیتا، اور پھر انھیں تہ کرنے کے لیے لے لیتا، اس کے بعد ان پر مہر کرکے، انھیں ''تلخیص جی'' کے حوالے کر دیتا تھا ۔ اگر رئیس کسی وجہ سے حاضر نہ ہو سکتا، تو تلخیص کا خریطہ ''بویوک تذکرہ جی'' کے ہاتھوں وزیر اعظم کے سپرد کیا جاتا (قانون نامہ عبدالرحمن

پاشا، ص ۸۵، ۱۲۳ وغیرہ).

لُوکس Lucas نے اپنے سفر نامے (*Second Voyage*، پیرس ۱۷۱۲ء، ص ۲۱۶) میں لکھا ہے کہ وزیر اعظم فرانسیسی سفیر کو باریابی عطا کرتا تو اس کے دوران میں رئیس آفندی (= رئیس الکُتّاب) دیوار سے سہارا لگائے کھڑا رہتا تھا۔

سلطان سلیم حکومت کے آغاز (۱۷۹۲ء) میں وزیر اعظم کے اختیارات محدود کر دینے کا خواہشمند تھا، اس نے دیوان میں اصلاحات کیں اور اس موقع پر بہت سی اور تبدیلیاں بھی ہوئیں ۔ قدیم دیوان، قصر سلطانی کے چھے وزیروں (جن کی مجموعی طور پر ایک رائے شمار ہوتی تھی)، مفتی (شیخ الاسلام) اور عسا کر کے دو قاضیوں پر مشتمل تھا۔

نئے دیوان میں دس ارکان ایسے تھے، جو عہدے کے استحقاق کی بنا پر لیے جاتے تھے اور باقی ارکان مختلف طریقوں سے انتخاب کیے جاتے تھے (مجموعی طور پر تقریباً ۴۰ ارکان ہو جاتے تھے ۔ جو لوگ عہدے کے استحقاق کی بنا پر لیے جاتے، وہ یہ ہوتے تھے: کہیا بے، رئیس آفندی، دفتردار اعظم، چلبی آفندی، ترسانہ امینی، چاؤوش باشی وغیرہ (Zinkeisen : *Geschichte*، ۱۸۶۳، ۷ : ۳۲۱).

رئیس کا منصب روز بروز باب عالی کی وزارت امور خارجہ کی شکل اختیار کرتا جا رہا تھا ۔ اسی کے مساوی دوسرا منصب کتخدایی (داخلہ) کا تھا ۔

منصب رئیس کا خاتمہ ۔ رئیس کا لقب سلطان محمود ثانی کے ''خط ہمایون'' کے ذریعے ممنوع قرار دیا گیا، جو جمعۃ المبارک ۲۳ ذوالقعدہ ۱۲۵۱ھ/۱۱ مارچ ۱۸۳۶ء کو محمد امین پاشا وزیر اعظم کو لکھا گیا ۔ اس کا ترکی متن ترکی وزارت امور خارجہ کے سالنامہ میں ملے گا ۔ اس کا فرانسیسی ترجمہ (یا کم از کم اس کے اجزا کا ترجمہ) ۲۳ اپریل ۱۸۳۶ء کے *Moniteur Ottoman* میں شائع ہوا تھا (حسب بیان A. Ubicini : *Lettres sur la Turqui*، ص ۳۸، حاشیہ ۱) ۔ اس سرکاری حکم سے بیک وقت دو نئی وزارتیں (نظارتیں) بن گئیں، جو اپنے اصل عہدے کی یادگار کے طور پر وزارت عظمٰی کی طرح اسی عمارت میں رہیں [رک بہ باب عالی]: (۱) وزارت داخلہ (ابتداءً ''وزارت امور ملکی'' کہلائی پھر ''وزارت داخلیہ'' کہلانے لگی)؛ یہ وزارت کتخدایی کے محکمے کی قائم مقام ہوئی؛ (۲) وزارت امور خارجہ، جو رئیس کے محکمے کی جگہ قائم ہوئی ۔ مذکورہ خط ہمایون کی تمہید میں بیان کیا گیا تھا کہ سلطان نے قدیم ضوابط ملازمت کو ترک کرتے ہوئے یہ قرین مصلحت خیال کیا کہ وزیر (وزارت) کے پرانے اعزازی عہدوں کے بجائے حقیقی عہدے قائم کیے جائیں، لیکن نئے وزیر امور خارجہ کو پاشا [رک بآں] کا خطاب دیا جانا ضروری نہ سمجھا گیا، جو ایک فوجی خطاب ہے ۔

مآخذ: (۱) سب سے زیادہ اہم ماخذ کتاب سفینۃ الرؤساء ہے جو حسب ذیل پر مشتمل ہے: (۱) احمد رسمی کی تصنیف (Babinger : *GOR*، ص ۳۰۹ ببعد) جس میں ۶۳ رئیسوں کا تذکرہ راغب محمد آفندی ۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء تک درج ہے؛ (۲) اس کا تکملہ سلیمان فائق آفندی نے لکھا ہے جس میں انیسویں صدی کے آغاز سے احمد واصف آفندی تک تیس رئیسوں کا ذکر ہے ۔ تکملہ سلیمان فائق (نہ کہ فاتک) کے دیباچے کے مطابق احمد رسمی نے اپنی کتاب کا نام حدیقۃ الوزراء مولفۂ عثمان زادہ نائب کے تتبع میں حلیقۃ الرؤساء رکھا تھا، لیکن راغب پاشا کے مشورے سے اسے تبدیل کرکے سفینۃ الرؤساء رکھ دیا (E. Blochet : *Catalogue of Turkish Mss.*، در کتاب خانۂ ملی پیرس، ۲ : ۱۵۸، میں جو حوالہ جات ہیں، وہ اس کے مطابق درست کر لیے جائیں) ۔ لفظ حلیقۃ بظاہر کوئی مفہوم نہیں رکھتا ۔ اگرچہ یہ لفظ عموماً

دوسری کتابوں میں پایا جاتا ہے (Flügel : Cat. ۲ : ۲۰۴، عدد ۱۲۰۰ ؛ Babinger ؛ بروسلی محمد طاہر، جلد ۳، حاشیہ ۹۰) درست نہیں معلوم ہوتا ـ بلاشبہہ اسے خلیقۃ (جو حدیقۃ کا ہم قافیہ لفظ ہے) پڑھنا چاہیے۔ سفینۃ الرؤساء ۱۲۶۹ھ میں سٹیٹ پریس (مطبع سرکاری) استانبول میں طبع ہوئی .

حوالے مندرجۂ متن کے علاوہ دیکھیے (۲) Mouradgea d'Ohsson : Etat de l'Empire Othoman، جلد ۷، ۱۸۲۴ء، اشاریہ؛ (۳) Joseph von Hammer : Des Osmanishen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung، وی‌انا ۱۸۱۵ء، جلد ۲، اشاریہ؛ (۴) قانون نامہ توقیعی (نشانجی) عبدالرحمٰن پاشا جو ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۶-۱۶۷۷ء میں لکھا گیا اور فؤاد کوپرولو نے (.M.T.M، ص ۵۰۸) طبع کیا؛ (۵) اسعد آفندی : تشریعات دولت عالیہ، ص ۸۵، ۱۲۳، وغیرہ؛ (٦) سالنامۂ نظارت خارجیہ، سال اول ۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۵ء، مطبوعہ ارشیا، استانبول، (اس میں تمام وزرائے اعظم اور تمام رئیسوں کا تاریخی تذکرہ اور ان کی ایک تاریخ وار فہرست بھی شامل ہے)؛ (۷) Charles Perry : A view of the Levant particularly of Constantinople، لندن ۱۷۴۳ء، ص ۳٦؛ صاحب الدیوان یا رئیس الدیوان کے لیے دیکھیے (۸) القلقشندی : صبح الاعشی، ۱ : ۱۰۱ ببعد و ٦ : ۱۳، ۱۷ تا ۱۸، ۵۰؛ (۹) Massé : Code de la Chancellerie d' Etat . . . d'Ibn al-Ṣayrafi در BIFC، ۱۱ : ۹۷ ببعد؛ سلجوقیوں کے یہاں صاحب الدیوان اور پروانہ کے عہدے بالکل علٰحدہ تھے۔ دیکھیے Houtsma : Recueil d. Textes . . . . Seldj، ۳ : ۱۰۵ .

(J. Deny)

رَے : (= الرّی، الرّے) قدیم راغا (Ragha)، بلاد الجبال (Media) کا ایک شہر ـ اس کے کھنڈر تہران [رک باں] کے جانب جنوب مشرق میں تقریبًا پانچ میل کے فاصلے پر دیکھے جاتے ہیں جو جبال البرز سے میدان کی طرف نکلے ہوئے ایک پہاڑی حصے کے جنوب میں واقع ہیں ـ شاہ عبدالعظیم کا گاؤں اور مزار ان کھنڈروں کے عین جنوب میں ہے ـ اس شہر کی جغرافیائی اہمیت اس بات پر مبنی ہے کہ یہ پہاڑوں اور ریگستان کے درمیان ایک ایسے زرخیز منطقے میں واقع تھا جہاں نہایت قدیم زمانے سے ایران کے مغربی اور مشرقی علاقوں میں آمد و رفت کا رابطہ اور سلسلہ قائم ہوا تھا ـ مازندان [رک باں] سے کئی سڑکیں شمالی جانب رے کی طرف نکلتی ہیں.

مآخذ : دیکھیے مادّہائے تہران اور ورامین، کھنڈروں کا بیان (۱) J. Morier : A Journey، ۱۸۱۲ء، ص ۲۳۲، ۳۰۳؛ (۲) وہی مصنّف : Second Journey، ۱۸۱۸ء، ص ۱۹۰؛ (۳) Ker Porter : Travels، ۱۸۲۱ء، ۱ : ۳۵۷ تا ۳٦۴ (نقشہ)؛ (۴) Ouseley : Travels، ۱۸۲۳ء، ۳ : ۱۷۴ تا ۱۹۹، لوحہ ۵۵؛ (۵) Ritter : Erdkunde، ٦ / ۱، ۱۸۳۸ء، ص ۵۹۵ تا ٦۰۳؛ (٦) Curzon : Persia، ۱ : ۳۴۷ تا ۳۵۲؛ (۷) F. Sarre : Denkmäler Persischer Baukunst، برلن ۱۹۰۱ء، متن ص ۵۵ تا ۵۸؛ (۸) A. V. W. Williams Jackson : Persia Past and Present، ۱۹۰۵، ص ۴۲۸ تا ۴۳۱ (نقشہ از Ker Porter)؛ قدیم تاریخ کے لیے : (۹) Marquart : Ērānšahr، ص ۱۲۲ تا ۱۲۴؛ (۱۰) A. V. W. Jackson : Persia، محل مذکور؛ (۱۱) وہی مصنّف : Historical sketch of Ragha، در Spiegel Memorial Volume، بمبئی ۱۹۰۸ء، ص ۲۳۷ تا ۲۴۵؛ (۱۲) وہی مصنّف، در Essays in Modern Theology . . . . .، نیویارک ۱۹۱۱ء، ص ۹۳ تا ۹۷؛ (۱۳) Weissbach : مقالہ Arsakia, Europos and Raga، در Pauly-Wissowa : Real-Encyclopädie؛ (۱۴) Herzfeld : Archäolog. Mitteil.

aus Iran، ج ۲، ۱۹۳۰ء، ص ۹۵ تا ۹۸؛ اسلامی دور کے لیے: (۱۵) ابو سعد منصور بن حسین الآبی (اوانی): تاریخ رے، اس کا مصنف مجد الدولہ بویہ کا وزیر تھا اور قیمتی مآخذ تک اس کی رسائی تھی۔ یاقوت اکثر اس تاریخ کا حوالہ دیتا ہے (۱: ۷۵ بذیل مادہ ابا)؛ (۱۶) Quatremère: *Histoire des Mongols*، ص ۲۷۲ تا ۲۷۵ (مجمل التواریخ سے کئی اقتباسات منقول ہیں)؛ (۱۷) Barbier de Meynard: *Dict. géographique*، ۱۸۶۱ء جس میں احمد رازی کی ہفت اقلیم کے حوالے ہیں؛ (۱۸) Barthold: *Istor - geograf. očerk Irana*، ۱۹۰۳ء، ص ۸۳ تا ۸۶؛ (۱۹) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۱۳ تا ۲۱۸؛ (۲۰) P. Schwarz: *Iran im Mittelalter*، ص ۷۳۰ تا ۸۰۹ (عربی مآخذ کو مکمل طور پر استعمال کیا ہے؛ اور رے کی تمام ماتحت ریاستوں کی فہرست دی ہے).

(V. Minorsky [و تلخیص از ادارہ])

رِیَاح: [بنو]: ایک عرب قبیلہ؛ جو قبائل اپنے آپ کو [بنو] ہلال [رک باں] کی اولاد سے ظاہر کرتے ہیں، ان میں سب سے زیادہ قوی۔ اس قبیلے نے مصر صعید (بالائی مصر) سے چل کر پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں بربر پر حملہ کیا۔ اس زمانے میں ان کا سردار مونس بن یحیی تھا جو مرداس کے کنبے سے تھا۔ زیری امیر المعز [رک بہ زیری (بنو)] نے جو افریقیۃ میں عربوں کے داخلے کے نتائج کو قبل از وقت بھانپنے سے قاصر رہا، اس بات کی کوشش کی کہ مؤنس بن یحیی سے سمجھوتا کر لے اور بنو ریاح کو اپنا طرفدار بنا لے۔ بنو ریاح نے سب سے پہلے اس کے ملک کو ویران کیا، لیکن خود المعز، جو ریاح کے سرداروں میں اپنی لڑکیاں بیاہ چکا تھا، ان سرداروں کی حمایت و حفاظت کی بدولت اپنی جان بچا کر قیروان سے نکلنے اور المہدیہ [رک باں] تک پہنچنے میں کامیاب ہو گیا۔ [آگے چل کر اس قبیلے نے افریقہ وغیرہ کی تاریخ میں بڑا حصہ لیا؛ تفصیل کے لیے دیکھیے وؤ لائیڈن بار اول، بذیل مادہ۔ اس نام کے اور کئی عرب قبیلے ہیں (دیکھیے عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۲: ۳۵۶ تا ۳۵۷)].

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ البربر، طبع de Slane، ۱: ۱۹ بعد؛ ترجمہ، ۱: ۳۴ بعد اور بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن عذاری: البیان، طبع ڈوزی، ۱: ۳۰۰ بعد؛ ترجمہ E. Fagnan، ۱: ۴۳۳ بعد؛ (۳) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹: ۳۸۷، مترجمۂ E. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*)، ص ۴۵۶ بعد؛ (۴) Eli de la Primaudaie: *Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique*، در *R. Afr.*، ۱۸۷۷ء؛ (۵) Féraud: *Le Sahara de Constantine*، الجزائر ۱۸۸۷ء؛ (۶) وہی مصنف: *Histoire des villes de la province de Constantine*، *Bordj bou Arreridj*، در *Recueil de la Société archéologique de Constantine*، ج ۱۰؛ (۷) Carette اور Warnier، *Notice*، در *Établissements français*، ۱۸۴۴ء؛ (۸) Bouaziz ben Gana: *Le cheikh el-Arab*، الجزائر، ۱۹۳۰ء؛ (۹) Michaud-Bellaire et Salmon: *Tribus arabes de la vallée de l'Oued Lekkous*، در *Archives marocaines*، ۴: ۵۸ تا ۵۹؛ (۱۰) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie*، دیکھیے اشاریہ اور شجرۂ نسب ۲؛ [(۱۱) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۷۵].

(Georges Marçais [تلخیص از ادارہ])

رِیاست: [= رئاست] (ع)، مادۂ رأس سے، رِئاس، الرائس اور الرّئیس اسی سے ہے۔ عرب کہتے ہیں: اَنْتَ عَلٰی رَأْسِ اَمْرِکَ = اَیْ عَلٰی شَرَفٍ مِنْهُ یا اَنْتَ عَلٰی رِئَاسِ اَمْرِکَ اَیْ اَوَّلِه۔ لسان میں ہے: رَأْسُ کُلِّ شَیْءٍ و اَعْلَاهُ،

رئیس اور رائس وہ شخص جو (مرتبے میں) سب سے اونچا ہو یا سب سے اول ہو۔ ریاست کے عمومی معنی سرداری، سربراہی، حکومت، اقتدار وغیرہ ہیں۔ عربی، فارسی اور اردو میں یہ استعمال عام ہیں، مگر رئیس اور ریاست کے الفاظ کا مطلب، ہر موقع پر لازمی طور سے اقتدار اعلیٰ نہیں۔ رئیس مملکت سے نیچے کے افراد بھی صاحب الریاست بتائے گئے ہیں، جیسے خلیفہ المأمون کے وزیر ابو العباس الفضل بن سہل، کیونکہ خلیفہ نے اسے وزارت اور قیادت عسا کر ایسے دو اہم عہدے تفویض کر رکھے تھے، ہندوستان میں انگریزوں کے زمانے میں باجگزار ریاستیں موجود تھیں جو کسی طرح با اختیار نہ تھیں۔ باین ہمہ لفظ ریاست کا ایک اصطلاحی تصور ہے جو فقہ السیاست کی کتابوں میں کم و بیش تفصیل سے بیان ہوا ہے اور بعض اوقات سیاست، امانت، حکومت (حاکمیت)، ولایت، ملک، ملوکیت، سلطنت، مملکت، وغیرہ کے مفہوم کے ساتھ ملتبس ہو کر قدرے مبہم بھی ہو جاتا ہے۔

ریاست کے اصطلاحی سیاسی تصور کے سلسلے میں فارابی کی کتاب آراء اہل المدینة الفاضلة سے بڑی مدد ملتی ہے اس سے بھی زیادہ حکیمانہ بیان ان کی کتاب سیاست [یا سیاسیات] المدینہ (مطبوعۂ حیدر آباد دکن) میں ہے۔ فارابی یوں آغاز کرتا ہے: انسانوں کے لیے اجتماع اور تعاون کی ضرورت بدیہی ہے۔ فارابی مدینۂ فاضلہ کو بدن سے تشبیہ دیتا ہے جس میں سب اعضا و جوارح باہم تعاون سے کام کرتے ہیں۔ ان اعضا میں قلب عضو الرئیس ہے۔ تمام اعضا اس کے مصالح اور تقاضوں کا ساتھ دیتے ہیں۔ اسی طرح مدینۂ فاضلہ میں بھی ایک انسان ہوتا ہے جسے عضو رئیس کا درجہ حاصل ہے۔ باقی انسان حسب مراتب اس کی رہنمائی میں کام کرتے ہیں۔ فارابی کے نزدیک اس تشبیہ میں فرق صرف یہ ہے کہ قلب سے اعضا کا تعلق طبیعی ہے لیکن رئیس مدینہ سے دوسرے انسانوں کا یہ تعلق ارادی ہوتا ہے اور ان میں تعاون کی کیفیت ملکات ارادیہ کے ذریعے پیدا ہوتی ہے اور اس کی بنیاد ان ضرورتوں پر ہے جن کے لیے انسانوں کا باہم اشتراک و ارتباط لازمی ہے۔

رئیس مدینہ کو لازمی طور سے اشرف و اعلیٰ ہونا چاہیے کیونکہ اس کی یہ ریاست کمالات و فضائل کی وجہ سے ہوتی ہے، اور جس طرح قلب کے ساتھ دوسرے اعضا کا ارتباط ضروری ہے اسی طرح رئیس مدینہ کی ریاست، مدینے کے دوسرے اعضا و جوارح (با کمال شہریوں) کی مدد سے جن کا شرف درجہ بدرجہ کم یا زیادہ ہے، قائم ہوتی ہے۔

فارابی کے خیال میں مدینۂ فاضلہ کا رئیس ہر شخص نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے اوصاف کی ضرورت ہے: لِاَنَّ الرِّیاسَةَ اِنَّمَا تَکُوْنُ بِشَیْئَیْنِ: اَحَدُھُمَا اَنْ یَکُوْنَ بِالْفِطْرَةِ وَ الطَّبْعِ مُعَدًّا لَھَا او الثانی بالھیئة والملکة الارادیة۔ اس کے بعد رئیس الاول کی بحث ہے اور اس کے اوصاف کا ذکر ہے۔

وَیَکُوْنُ ذٰلِکَ الْاِنْسَانُ اِنْسَانًا لَایَکُوْنُ بِرَأْسِہٖ اِنْسَانٌ اَصْلًا وَاِنَّمَا یَکُوْنُ ذٰلِکَ الْاِنْسَانُ انسانًا قد استکمل فصار عقلًا ومعقولًا بالفعل۔ آگے چل کر فارابی، اسی رئیس کو امام کہتا ہے (الفصل الثامن و العشرون)، جو مدینۂ فاضلہ کا رئیس اول، اور اُمّت فاضلہ کا رئیس ہوگا اور رئیس المعمورة من الارض کُلّہا۔ مذکورہ فصل میں رئیس کی بارہ صفات کا ذکر کیا ہے جو فی الحقیقہ مثالی ہیں۔ فارابی نے خود ہی لکھا ہے کہ ان اوصاف کا ایک آدمی میں جمع ہونا محال ہے، تاہم نصب العین بھی ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان اوصاف میں سے حکمة ایک شخص میں ہو اور باقی فضائل فردًا فردًا چند دوسرے آدمیوں میں ہوں تو ریاست

کا فریضہ ان سب رؤساءالافاضل کی مدد سے انجام دیا جا سکتا ہے ۔ بہر حال ریاست کے لیے حکمت کا وصف ضروری ہے ۔ یہ سب اوصاف سے مل کر ہو تو بہتر ہے ۔ فارابی کے پورے سیاسی و اجتماعی نظریے کو یہاں بیان کرنا ضروری نہیں (اس کے لیے رک بہ مدینہ) ۔ اس وقت لفظ ریاست کے اصطلاحی معانی کے ارتقا کا ذکر ہو رہا ہے ۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ریاست کی اصطلاح بعض دوسرے زیادہ رائج اور بنیادی الفاظ (مثلاً امامت، خلافت، دولت، مملکت، ولایت، حکومت وغیرہ) کے مقابلے میں دب سی گئی جن میں سے ہر ایک کا اپنا تاریخی اور دینی پس منظر ہے ۔ الماوردی کی الاحکام السلطانیہ اور مقدمۂ ابن خلدون میں امامت اور خلافت جیسے الفاظ باہم ملتے ہیں اور ان کے نزدیک ریاست کی اصولی شکل یہی ہے ۔ سیاست نامۂ نظام الملک میں زیادہ زور سلطانی سیاست پر ہے، ریاست کی اصولی بحث نہیں اور ان میں سے ہر لفظ خاص احوال و مقتضیات سے اس طرح وابستہ ہوا کہ ریاست یا تو محض علم سیاست کی اصولی کتابوں میں رہا یا اس کے مفہوم میں تنزل آ گیا ۔ بنو عباس کے زمانے میں محض حکمداری کے معنی میں بھی دیکھا گیا ہے، چنانچہ وزیر فضل بن سہل کو ذوالریاستین کہا جاتا تھا ۔ ابن خلدون نے بھی امامۃ، خلافۃ، الملک . . . . . جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں ۔ امام ابن تیمیہ نے ان تمام ذمے داریوں کو ولایات اور امانات کی اصطلاحوں میں بیان کیا ہے (السیاسۃ الشرعیہ) ۔ پرانی سیاسی تصانیف میں محقق طوسی نے اپنی کتاب اخلاق ناصری میں ریاست پر تفصیلی بحث کی ہے ۔ مقالۂ سوم (فصل اول) میں ''سبب احتیاج خلق بتمدن . . .'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے (محتاج بالطبع الی الاجتماع المسمّٰی بتمدن . . . .) اور انسانی تمدن تعاون باہمی کا محتاج ہے، لیکن اس کی تنظیم کے لیے سیاست کی ضرورت ہے جس کے معنی ہیں تدبیر امور تعاون جس کے لیے ناموس (قانون اساسی) اور حاکم اور زر (مالیات) کی ضرورت ہے ۔ اگر یہ سیاست بطریق حکمت ہو تو اسے سیاست الٰہی کہیں گے، ورنہ سیاست ملک، سیاست غلبہ، سیاست کرامت اور سیاست جماعت. . . ۔ محقق طوسی کے نزدیک علم سیاست کے معنی ہیں علمِ ہیئاتِ اجتماعِ اشخاصِ انسانی . . . ۔ اس اجتماع کی کئی صورتیں ہیں : منزلی، شہری، قومی، بین الاقوامی.

لازم ہے کہ ہر اجتماع کا ایک رئیس ہو اور نیچے کے درجے کا ہر رئیس، رئیسِ بالا کا مرؤس (ماتحت) ہو.

یہ ریاست محض اتفاق سے قائم نہیں ہوتی بلکہ فضیلتوں کے اعتبار سے، جو کامل تر ہو گا وہ رئیس ہو گا اور سب سے بڑا رئیس (رئیس الاوّل) سب سے زیادہ اشرف و اعلٰی ہونا چاہیے ۔ یہاں محقق طوسی کے یہ الفاظ قابل غور ہیں: ''و انتہاے ہمہ اشخاص بشخصے بود کہ مطاع مطلق و مقتداے نوع باشد باستحقاق. . . یا باشخاصے کہ در حکم آن یک شخص باشند از جہت اتفاق آراے ایشان در مصلحت نوع'' . . . .

فارابی نے اس مقالے کی فصل سوم (در اقسام اجتماعات و شرح احوال مُدُن) میں ریاست کی ہیئت کی مُفصّل بحث کی ہے ۔ مدینۂ فاضلہ اور غیر فاضلہ کی تعریف کے بعد ریاست کو ایک حکمت قرار دیا ہے اور رئیس الاوّل کو حکیم، جس کا کام تعدیل امور انسانی ہے (یہ افلاطون کے اس بیان کے قریب ہے کہ حاکم کے لیے حکیم ہونا ضروری ہے (*The rulers must be philosophers*).

مدینۂ فاضلہ کی حکومت ریاست کُبرٰی کہلاتی ہے ۔ رئیس الاوّل (ملک علی الاطلاق) کے لیے چار

فضائل کی ضرورت ہے: اوّل حکمت؛ دوم تعقّل؛ سوم جودتِ اقتناع تخیل، چہارم قوت جہاد۔ ایسی ریاست کو ریاست حکمت کہتے ہیں۔

جب کوئی ایک جامع الصفات شخص موجود نہ ہو تو چار اشخاص ریاست کے ذمے دار ہوں مگر کنفسٍ واحدۃ۔ ایسی ہیئت حاکمہ کو ریاست افاضل کہتے ہیں۔ اگر ایسے صاحب حکمت حاکم نہ ہوں تو ایسا کوئی رئیس غنیمت ہو گا جو گزشتہ عمدہ حکومتی تجربوں کے مطابق حکومت چلائے۔ ایسی حکومت کو ریاست سنت کہتے ہیں، یا بمشارکت حکومت چلے تو یہ ریاست اصحاب سنت ہو گی۔ ایک مثالی ریاست کے لیے لازمی ہے کہ اس میں (حاکم) اور مرؤس (تابع) کا سلسلہ موجود ہو، اور یہ بھی کہ مختلف اعمال و اقدامات کی غایت ایک ہو تاکہ وحدت نظام پیدا ہو۔

اس کے بعد اجتماعات کی قسمیں بیان کی ہیں اور ان سب میں ارتباط کی فضیلت بیان کی ہے، اور مدینۂ جاہلیہ، فاسقہ اور ضالہ وغیرہ کا تعارف کرایا ہے۔ فصل چہارم میں سیاست ملک و آداب ملوک کی بحث ہے۔ سیاست ملک کو ریاستِ ریاسات کہا گیا ہے اور سیاست فاضلہ کو امامت کا درجہ دیا گیا ہے۔

محقق طوسی نے ریاست و سیاست پر جتنی گفتگو کی ہے اس سے چند نتیجے نکالے جا سکتے ہیں: اوّل یہ کہ ریاست تدبیر امور اجتماع انسانی کے لیے ایسی قیادت کا نام ہے جو بر اصولِ حکمت و فضلیت قائم ہو۔

اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس نظام کی سربراہی حکیم کے لیے (همه اوصاف فرد) پر زور دیا گیا ہے اور صاحب عدل و تقوٰی کی یہ اہمیت سارے اسلامی سیاسی فکر میں موجود ہے، جو مختلف افاضل کے مشورے سے، ایک ناموس (قانونِ الٰہی) کے تابع، ریاست (حکومت کی ذمے داری) کو چلاتا ہے۔ تاہم یہ بھی صاف صاف نظر آتا ہے کہ حکومت کی ذمے داری ایک ہیئت حاکمہ پر بھی ڈالی جا سکتی ہے جس کے ارکان فضلیت کے مالک ہوں اور ان کی اس فضلیت کو سارا اجتماع تسلیم کرتا ہو، لیکن یہ ہیئت حاکمہ ایک فرد کی تابع مہمل نہ ہو گی بلکہ بمشارکت، ساری ذمّے داری کا بوجھ اٹھائے گی۔ اگرچہ یہ ہو سکتا ہے کہ زیادہ فاضل شخص رئیس اول کے مرتبے پر فائز ہو اور اس کی فضیلتیں اس کے لیے تفوق و اختیارات بھی لے آتی ہوں۔

محقق طوسی کی یہ بحث دراصل مثالی حکومت کے سلسلے[؟] میں ہے جسے علامہ دوّانی نے اخلاق جلالی میں بطور خاص سلطان وقت سے وابستہ کر دیا ہے اور اس دور تک پہنچتے پہنچتے ریاست، حکمت کے مترادف نہیں رہتی بلکہ سلطانی، اقتدار مطلق اور ''ظلّ اللّٰہی'' کا روپ اختیار کر لیتی ہے، چنانچہ اخلاق و سیاست کی بیشتر کتابوں میں یہی جھلک نمایاں ہے . . . . اگرچہ سلطان کا عادل ہونا لازمی سمجھا جاتا ہے۔

ہندوستان میں اخلاق و سیاست پر جو کتابیں فارسی میں لکھی گئیں ہیں ان میں سلطنت اور ملوکیت ہی مدنظر ہے۔ بعض بظاہر غیر متعلق کتابوں مثلاً آداب الحرب و الشجاعۃ، انشاے عین الملک ماہرو، فتاوٰی جہانداری (ضیا برنی) اور اخلاق کی تصانیف، مثلاً اخلاق ظہیری، اخلاق ہمایونی، اخلاق جہانگیری وغیرہ اور تاریخی قصص و حکایات کے ضمن میں آداب ریاست کا تذکرہ آیا ہے۔ اسی طرح مغلوں سے قبل کے دور میں، چہار مقالۂ نظامی عروضی سمرقندی، تحفۂ خانی، اور ضیا سنامی کی عربی کتاب نصاب الاحتساب اور بعض فتاوی بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ مذکورۂ بالا کتابوں میں ضیا برنی فتاوٰی جہانداری میں، سلطان محمود غزنوی کو

ایک مثالی سلطان قرار دے کر اقتدار اور ریاست کو فرد واحد میں مرکوز کر دیتا ہے اور دور اکبری میں ابوالفضل کے الفاظ میں شاہنشاہ وقت ''گیہان خدیو'' قرار پاتا ہے.

ان درباری تصانیف کے پہلو به پہلو، دینی اور روحانی ادب میں ریاست کا پاکیزہ اور برتر تصور بھی ملتا ہے ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (حجة اللہ البالغة میں) اور ان کے خاندان کے نامور افراد شاہ عبدالعزیز (صاحب تحفۂ اثنا عشریہ) اور شاہ اسمٰعیل شہید مصنف (رسالہ در منصب امامت) نے ریاست کے سلسلے میں امامت اور خلافت کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں اور خلافت خاصہ اور خلافت عامّہ، متغلب اور جائز رئیس وغیرہ کا امتیاز کیا ہے [رک به حکومت، خلافت] ۔ اس طرح ان کی بدولت ریاست کا اصلی شرعی تصور سلطانی کے تصور کے پہلو به پہلو منعکس ہے ۔ جدید تر زمانے کی سیاسی تحریروں میں ریاست کی اصطلاح Sovereignty یا State کے معنوں میں بکثرت استعمال ہوئی ہے اور اس بحث میں خصوصیت پیدا کرنے کے لیے لفظ اسلامی یا ''اسلام میں'' کا پیوند لگا دیا جاتا ہے کیونکہ ریاست اب ایک دنیوی اصطلاح ہے اور بطور خاص اسلامی تصور سے وابستہ نہیں ۔ اسلام میں ریاست کے تصور کے لیے مقالہ [حاکمیت] ملاحظہ ہو.

مغربی خیالات و افکار سیاسی کی اشاعت اور مغرب کے سیاسی اداروں کے عملی تجربوں کے بعد، مسلمانوں نے دور جدید کے تقاضوں کے مطابق نئے طرز کی اسلامی ریاست کی تشکیل کے مسئلے پر خاصا غور و فکر کیا ہے؛ چنانچہ بہت سے ملکوں کے قوانین اساسی Constitution کی تشکیل میں یہ کوششیں نمایاں نظر آتی ہیں ۔ اس کے علاوہ کتابیں بھی لکھی گئیں [رک به قانون اساسی] جن میں ریاست (اقتدار اعلٰی)، حاکمیت، شہری حقوق، نظام ترکیبی، مقاصد اخلاقی وغیرہ کی بحثیں موجود ہیں جن میں اصول تو اسلام سے لیے گئے ہیں، لیکن عملی تنظیم میں نظامت جدیدہ سے استفادہ کیا گیا ہے .

اسلام میں ریاست کا تصور : اسلام نے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی ترتیب و تہذیب اور نشو و ارتقا کے لیے جو ادارے قایم کیے ان میں سے ایک سیاسی ادارہ ریاست بھی ہے ۔ اسلامی زندگی کے لیے اسلامی اجتماعیت اور اسلامی اجتماعیت کے لیے اسلامی حکومت کے ناگزیر ہونے پر گویا امت کا اجماع ہے ۔ اسلامی معاشرے کے تمام افراد کو مل کر بھی یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ ریاست کے ادارے کو ختم کر دیں ۔ اسی پر الماوردی نے وجوب الامامة کی بحث میں زور دیا ہے یعنی اسلامی معاشرے کے لیے اسلامی ریاست اور اس کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم فرماتے ہیں: الاسلامُ و السلطانُ اَخَوانِ تَوأمان، لا یَصلحُ اَحدٌ منهما إلا بصاحبها فالاسلامُ اُسٌّ والسلطانُ حارسٌ و ما لا اُسَّ له یَهدَمُ و مالا حارسٌ له ضائع (الدیلمی : مسند عن جابر) یعنی اسلام اور حکومت و سلطنت توام بھائی ہیں، دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، اسلام بنیاد مہیا کرتا ہے اور حکومت اس کی حفاظت کرتی ہے، جس عمارت کی بنیاد نہ ہو وہ گر جاتی ہے اور جس کا محافظ نہ ہو وہ ضائع ہو جاتی ہے ۔ امام شاطبی لکھتے ہیں : فرد کی اصل حقیقت اللہ تعالٰی کے بندوں کے درمیان اپنی طاقت اور استعداد کے مطابق خلیفة اللہ کی ہے مگر ایک مرد اتنی استعداد بھی نہیں رکھتا کہ وہ اپنے ذاتی حالات اور پھر اہل و عیال کے مصالح کی نگرانی بھی کرتا رہے کجا یہ کہ پورے قبیلے یا سب بنی نوع انسان کے مصالح کا تحفظ کر سکے ۔ اس وجہ سے اللہ تعالٰی نے مشترک انسانی ضروریات کی تکمیل کی ذمہ داری،

اجتماع پر ڈالی ہے اور اسی بنا پر زمین میں ریاست کا قیام عمل میں آیا ہے (الشاطبی: الموافقات فی اصول الشریعۃ، ۲ : ۱۷۷) ۔ در اصل اسلام اس تحریک کا نام ہے جو انسانی زندگی کی پوری عمارت کی تشکیل کرتی ہے اور اس میں دین و حکومت کی دوئی کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا اور اس کا دائرہ انفرادی زندگی تک محدود نہیں ۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ فقہاے امت نے متفقہ طور پر نصب امامت کو فرض قرار دیا ہے : اتَّفَقَ جَمِیْعُ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَ جَمِیْعُ الْمُرْجِئَۃِ وَ جَمِیْعُ الشِّیْعَۃِ وَ جَمِیْعُ الْخَوَارِجِ عَلٰی وُجُوْبِ الْاِمَامَۃِ (ابن حزم: الفصل بین الملل و النحل، ۴ : ۸۷) یعنی تمام سنیوں، شیعیوں، خوارج اور مرجئہ کا وجوب امامت پر اتفاق ہے ۔ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: مسلمانوں پر جامع شرائط خلیفہ کا مقرر کرنا واجب بالکفایہ ہے اور یہ حکم قیامت تک کے لیے ہے (ازالۃ الخفاء، مقصد اول، فصل اول) ۔ (اس کے لیے رک بہ خلافت) ۔ قرآن مجید میں نظام ریاست کے دو تصور بیان ہوے ہیں ۔ ایک آیت میں انبیا اور ملوک کے امتیاز کا ذکر ہے چنانچہ فرمایا: اِذْ جَعَلَ فِیْکُمْ اَنْبِیَآءَ وَ جَعَلَکُمْ مُّلُوْکًا (۵ : [المآئدۃ] ۲۰) یعنی اے بنی اسرائیل تم میں نبی بھی ہوے اور بادشاہ بھی ۔ یہ آیت اسلام کے نظریۂ حکومت کے لیے بھی فیصلہ کن اصول ہے ۔

اسلامی حکومت کی تشکیل کی اساس ایک الٰہی وعدے کی شکل میں ہمیں اس آیت میں ملتی ہے: وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّھُمْ فِی الْاَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ ص وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَھُمْ دِیْنَھُمُ الَّذِی ارْتَضٰی لَھُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّھُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِھِمْ اَمْنًا ط یَعْبُدُوْنَنِیْ لَا یُشْرِکُوْنَ بِیْ شَیْئًا ط وَ مَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْفٰسِقُوْنَ (۲۴ [النور] : ۵۵) = اللہ تعالٰی نے تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان لائے اور نیک عمل بھی کرتے ہیں وعدہ کیا ہے کہ وہ انھیں زمین میں خلیفہ بنائے گا جیسا کہ ان لوگوں کو خلیفہ بنایا جو ان سے پہلے تھے اور وہ ان کے لیے ان کے دین کو جو اس نے ان کے لیے پسند کیا ہے مضبوطی سے قائم رکھے گا اور ان کے خوف کے بدلے انھیں امن دے گا ۔ وہ میری عبادت کیا کریں گے، کسی چیز کو میرا شریک نہیں ٹھیرائیں گے، اس کے بعد بھی جو ناشکری کرے تو ایسے ہی لوگ نافرمان ہیں ۔ اس آیت میں اسلامی ریاست (= خلافت) کی روحانی بنیاد متعین ہوئی ہے یعنی خدا کی عبادت اور منع شرک ۔ اس روحانی اساس سے سارا نظام کار آگے بڑھتا ہے ۔ اس ذہنی پاکیزگی کے بغیر ریاست اپنی غایتوں کو پورا نہیں کر سکتی ۔ اسلامی ریاست کی غایتیں کچھ تو ایسی ہیں جن سے نسل انسانی کی روحانی پاکیزگی قائم رکھی جا سکتی ہے، کچھ ایسی ہیں جو نظام تمدن کی کامیابی کے لیے ضروری ہیں ۔ مجموعی طور سے اسلامی ریاست ایک فلاحی ریاست ہے جس میں فرد و جماعت کو فوز و فلاح اور سعادت سے ہمکنار کرنا ہے ۔ اس طرح اسلامی ریاست کا اصل مقصد اس اصلاحی اور فلاحی لائحۂ عمل کو عملی جامہ پہنانا ہے جو اسلام نے دنیا کی بہتری اور برتری کے لیے پیش کیا ہے ۔ نیز ریاست کا فرض ہے کہ ان بھلائیوں کو فروغ دے؛ امر بالمعروف کرے اور نہی عن المنکر کرتے ہوے ان برائیوں کو مٹائے جن سے کائنات کو پاک کرنا ضروری ہے ۔ تنظیم تمدن کے لیے اسلام نے کچھ بنیادی انسانی حقوق تسلیم کیے ہیں ۔ یہ حقوق اسلامی ریاست کے دستور کا ناقابل تغیر جز ہیں اور ان کی تنفیذ کا ذمےدار ریاست کو ٹھیرایا ہے ۔ ایسے چند ایک بنیادی حقوق یہ ہیں:

۱ ۔ حرمت جان : زندہ رہنے کا حق ۔ قرآن مجید میں اللہ تعالٰی فرماتا ہے : وَلَا تَقْتُلُوْٓا

النفس التی حرم اللہ الا بالحق (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۳۳) ناحق کسی جان کا ضائع کرنا حرام ہے - پھر فرمایا : من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا ط و من احیاھا فکانما احیا الناس جمیعا ط (۵ [المآئدۃ] : ۳۲) - اس جگہ اسلام ایک شخص کے قتل کو پوری انسانی دنیا کا قتل قرار دیتا ہے اور ایک انسانی جان کی حفاظت کو پوری انسانیت کی جان بچانے کے مترادف بتاتا ہے.

۲ - حرمت ناموس : اسلام نے عفت و عصمت کو بڑی اہمیت دی ہے اور ناموس کی حرمت پر بہت زور دیا ہے - دوران معرکہ و قتال میں بھی اگر دشمن کی عورتوں سے سابقہ پیش آ جائے تو بھی یہ روا نہیں کہ ان کی عزت کو نقصان پہنچایا جائے.

۳ - حیثیت عرفی : قرآن مجید میں اللہ تعالٰی فرماتا ہے : ولقد کرمنا بنی آدم (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۷۰) کہ انسان کو عزت و تکریم بخشی گئی ہے - یہ اس کا پیدائشی حق ہے اور کسی شخص کو اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ کسی کی بے حرمتی اور ہتک عزت کرے بلکہ لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول (۴ [النسآء] : ۱۴۸) کے الفاظ میں ازالۂ حیثیت عرفی کا قانون نافذ کیا ہے - حجۃ الوداع کے خطبے میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انسانی عزت و حرمت کی بڑی تاکید فرمائی ہے.

۴ - اسلام نے ہر شخص کے بنیادی حقوق شہریت کا تحفظ کیا ہے - قرآن مجید میں حکم ہے : یایھا الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا و تسلموا علی اھلھا ط ذلکم خیر لکم لعلکم تذکرون ○ فان لم تجدوا فیھا احدا فلا تدخلوھا حتی یؤذن لکم ج و ان قیل لکم ارجعوا فارجعوا ھو ازکی لکم ط و اللہ بما تعملون علیم ○ لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر مسکونۃ فیھا متاع لکم ط و اللہ یعلم ما تبدون و ما تکتمون ○ قل للمؤمنین یغضوا من ابصارھم (۲۴ [النور] : ۲۷ تا ۳۰) اے مؤمنو! کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر اور اس میں رہنے والوں کو سلام کیے بغیر ہرگز نہ جاؤ - یہ تمھارے لیے بہتر ہے، توقع ہے کہ تم اس کا خیال رکھو گے - اگر اس گھر میں کوئی شخص موجود نہیں پھر بھی بلا اجازت اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں اگر تم کسی شخص کے گھر جاؤ اور اجازت مانگو اور تمھیں کہا جائے کہ اس وقت ملاقات نہیں ہو سکتی تو واپس آ جاؤ - یہ تمھارے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے - اللہ تعالٰی کی تمھارے اعمال پر نظر ہے - اس میں مضائقہ نہیں کہ غیر مسکونہ عمارتوں میں جہاں تمھارا سامان پڑا ہوا ہے جاؤ - اللہ تعالٰی کی تمھارے ظاہر و باطن پر نظر ہے - مؤمنوں سے کہہ دو کہ غض بصر سے کام لیا کریں - حضرت عبداللہ رض بن مسعود سے مروی ہے کہ اپنی ماؤں اور بہنوں کے گھر جاؤ تو بھی اجازت لے کر جاؤ - یہ آیات بتاتی ہیں کہ علحدگی اور خلوت ہر انسان کا حق ہے جس میں کوئی دوسرا دخل انداز ہونے کا مجاز نہیں - یہ ہر شخص کے حقوق منزلی کے تحفظ کے لیے ہے.

۵ - معصیت سے اجتناب کا حق : کسی شخص کو معصیت کا حکم نہیں دیا جا سکتا - کسی پر واجب نہیں کہ اگر اسے معصیت کا حکم دیا جائے تو وہ اطاعت کرے - ظالموں کی اطاعت سے انکار کا حق ہر شخص کو حاصل ہے - ظالموں کو اللہ تعالٰی کی طرف سے کوئی ایسا پروانۂ امر حاصل نہیں کہ وہ دوسروں سے اطاعت کا مطالبہ کریں - اس کے مقابل قرآن مجید کا واضح حکم ہے: ولا تطیعوا امر المسرفین (۲۶ [الشعرآء] : ۱۵۱) حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو.

۶ - انصاف کا حق : ہر انسان کا حق ہے کہ

اس کے ساتھ عدل و انصاف کیا جائے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے متعلق قرآن مجید میں ہے : وَ اُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَیْنَکُمْ (۴۲ [الشوریٰ] : ۱۵) یعنی مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں میں عدل و انصاف کروں ۔ اس حکم کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ فرمایا : یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰہِ شُھَدَآءَ بِالْقِسْطِ ز وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا ط اِعْدِلُوْا قف ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی (۵ [المآئدۃ] : ۸) اے مؤمنو! اللہ تعالٰی کے لیے کھڑے ہونے والے اور انصاف کی گواھی دینے والے ھو جاؤ (حتّی) کہ بعض لوگوں کی عداوت بھی تمھیں بے انصافی پر آمادہ نہ کر سکے ۔ انصاف کا دامن کبھی ھاتھ سے نہ چھوڑو کہ انصاف پرھیزگاری سے قریب تر ہے ۔ حضرت عمر رض نے اعلان فرمایا: وَاللہِ لَا یُؤسَرُ رَجُلٌ فِی الْاِسْلَامِ بِغَیْرِ الْعُدُوْلِ (مالک : الموطّا، کتاب الاقضیة) بخدا ! کسی شخص کو ناحق گرفتار نہیں کیا جا سکتا اور کسی کی آزادی عدل کے بغیر سلب نہیں کی جا سکتی ۔ ضروری ہے کہ جس شخص کو گرفتار کیا جائے، اسے دفاع کا پورا پورا موقع دیا جائے اور پھر جب فیصلہ کیا جائے تو یہ حکم مدنظر رہے : وَ اِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ (۴ [النسآء] : ۵۸) جب لوگوں میں فیصلہ کرو تو انصاف سے فیصلہ کرو۔

۷۔ بربنائے ضمیر برائی سے عدم تعاون کا حق : یہ بھی انسان کا فطری حق ہے کہ اسے انفرادی اور اجتماعی کاموں میں شرکت کی اجازت ھو اور جسے وہ حق اور نیکی اور تقوی کا کام سمجھتا ہے اس میں اپنا دست تعاون بڑھائے اور جسے وہ اثم و عُدوان قرار دیتا ہے اس سے اپنا دست تعاون کھینچ لے ۔ اس بارے میں قرآن مجید کے الفاظ یہ ھیں: وَ تَعَاوَنُوْا عَلَی الْبِرِّ وَالتَّقْوٰی ص وَ لَا تَعَاوَنُوْا عَلَی الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ (۵ [المآئدۃ] : ۲).

۸ ۔ مساوات کا حق : ہر شہری کو اصولاً برابر حقوق حاصل ھیں ۔ رنگ، نسل، دولت، زبان وغیرہ کے تفاوت سے حقوق میں کوئی تفاوت نہیں ھو سکتا ۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے، یٰاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی وَ جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ط اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللہِ اَتْقٰکُمْ ط (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳) اے لوگو! ھم نے تمھیں مرد و عورت سے پیدا کیا ہے اور تمھاری شاخیں اور قبیلے بنائے ھیں تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو ۔ تم میں سے اللہ تعالٰی کی نظر میں سب سے زیادہ وھی معزز ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے ۔ یہ ایک اتنی بڑی بنیاد اخوت ہے جس کا مقابلہ دنیا کا کوئی دوسرا اصول نہیں کر سکتا ۔ حجة الوداع کے موقع پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا : اے لوگو! تمھارا رب ایک ھی ہے، عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر فضیلت نہیں نہ کالے کو گورے پر اور نہ گورے کو کالے پر کوئی فضیلت ہے ۔ قرآن مجید نے اسے فرعونیت قرار دیا ہے کہ معاشرے کو اس قسم کے امتیازات قائم کر کے طبقات میں منقسم کر دیا جائے ۔ اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَھْلَھَا شِیَعًا یَّسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْھُمْ (۲۸ [القصص] : ۴) ۔ فرعون نے ملک میں سرکشی اختیار کی اور اس نے باشندوں کو طبقات میں تقسیم کر دیا ۔ ان میں سے کچھ لوگوں کو کمزور کرتا جاتا تھا ۔ حضرت عمر رض فرماتے ھیں: فَالنَّاسُ شَرِیْفُھُمْ وَ وَضِیْعُھُمْ فِیْ ذَاتِ اللہِ سَوَاءٌ ۔ اَللہُ رَبُّھُمْ وَ ھُمْ عِبَادُہٗ (البدایة والنھایة، ۷ : ۳۵، بیروت ۱۹۶۶ء)۔ اللہ تعالٰی کے قانون میں چھوٹے بڑے، معزز و غیر معزز کا کوئی امتیاز نہیں؛ اللہ تعالٰی سب کا ربّ ہے اور سب ھی اس کے بندے ھیں ۔ غرض اسلامی حکومت کسی ایک فرد یا طبقے کے لیے نہیں، بلکہ تمام افراد کی فلاح و بہبود کے لیے وجود میں آتی ہے ۔ اس کی نظر میں سب کی حیثیت یکساں ہے حتی کہ مملکت

کے سربراہ کو افراد ملک پر کوئی قانونی یا معاشی تفوق نہیں ۔ اس کے خلاف اگر کسی شخص کا کوئی دعوی ہو تو اسے بھی قاضی کے سامنے اسی طرح جواب دہ ہونا پڑے گا جس طرح کسی دوسرے شہری کو ۔ حضرت عمرؓ شہنشاہ کونینؐ کے متعلق فرماتے ہیں : رَأیتُ النّبِیَّ صلّی اللہ علیہ و سلّم یقصّ مِن نَفسِه (ابن الاثیر : الکامل، بار اوّل، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۳ : ۳۰) میں نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو خود اپنی ذات سے بدلہ دیتے دیکھا گویا آپ کی ذات اقدس بھی قانون کی اس ہمہ گیری سے مستثنی نہ تھی ۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم فرماتے ہیں : اِنَّمَا هَلَکَ مَنْ کَانَ قَبلَکُم اَنَّهُم کَانُوا یُقِیمُونَ الْحَدَّ عَلَی الْوَضِیعِ وَ یَترُکُونَ الشَّرِیفَ وَالَّذِی نَفسِی بِیَدِه لَو اَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَت ذٰلِکَ لَقَطَعتُ یَدَهَا (البخاری، کتاب الحدود، باب ۱۱) ۔ ایک عورت نے چوری کی ۔ وہ کسی اونچے گھرانے سے تعلق رکھتی تھی ۔ بعض لوگوں نے اسے قانون کی گرفت سے بچانا چاہا ۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ پہلی قومیں اسی وجہ سے برباد ہوئیں کہ ان کے ہاں قانون کی نظر میں سب لوگ برابر نہ تھے ۔ جب کوئی معمولی شخص کوئی جرم کرتا تھا تو اسے تو مستوجب سزا قرار دے دیتے تھے، لیکن اگر کوئی معزز شخص جرم کرتا تو اسے چھوڑ دیتے تھے ۔ مجھے اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے کہ اگر (میری بیٹی) فاطمہ بھی چوری کرتی تو میں قرآنی حد نافذ کر کے اس کے ہاتھ بھی کاٹ ڈالتا ۔ غرض بے لاگ انصاف پسندی ضروری ہے ۔

۹ ۔ حکومت میں شرکت کا حق : انسان کے بنیادی حقوق میں سے ایک یہ بھی ہے کہ معاشرے کے تمام افراد حکومت میں حصے دار ہوں ۔ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اسلام نے اسلامی حکومت کے لیے خلافت کا لفظ استعمال کیا ہے اور سورۃ النور کی متعلقہ آیت بھی درج ہو چکی ہے اس میں بتایا ہے کہ خلیفہ یا حاکم اعلی بنانے کا وعدہ تمام مسلمانوں سے کیا گیا ہے ۔ جیسا کہ لَیَستَخلِفَنَّهُم کے الفاظ سے ظاہر ہے کہ سب مؤمن خلافت کے حامل ہیں ۔ یہ کسی خاص شخص یا خاندان یا نسل یا طبقے کے لیے مخصوص نہیں بلکہ ہر شخص خلیفہ ہے اور ہر شخص خلافت و حکومت میں برابر کا شریک ہے ۔ طبقات کی تقسیم اور پیدائشی یا معاشرتی یا معاشی اور اقتصادی امتیازات کی اس میں کوئی گنجائش نہیں اور اس میں کوئی ایسا طبقہ نہیں قائم ہونے دیا جاتا جسے دبایا جائے یا اس کا استحصال کیا جائے ۔ جب حکومت کا تعلق ایک سے زائد رؤسا (امرا) کے ساتھ ہو تو ان میں سے کسی ایک شخص کا اپنی رائے سے فیصلہ کر ڈالنا اور دوسرے متعلقہ افراد کو شامل نہ کرنا درست نہیں ۔ پھر کوئی شخص مشترک معاملات میں من مانی روش اس وجہ سے اختیار کرے کہ دوسروں کے حقوق غصب کر لے یا دوسروں کو حقیر اور بے حیثیت سمجھتا ہے ۔ یہ دونوں چیزیں اخلاقی پستی کی مظہر ہیں جس کی اسلام اجازت نہیں دیتا ۔ ضروری ہے کہ حکومت کا نظام مشورے سے چلایا جائے ۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی فرماتا ہے : اَمرُهُم شُورٰی بَینَهُم (۴۲ [الشوری] : ۳۸) کہ مسلمانوں کی حکومت شوری کا رنگ رکھتی ہے ۔ خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو حکم ہے : شَاوِرهُم فِی الْاَمرِ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۵۹) کہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ کیا کرو ۔ اس طرح اسلامی حکومت میں کسی بھی شخص کے راستے میں ایسی رکاوٹیں نہیں قائم رکھی جا سکتیں جو اس کی ذاتی قابلیتوں کے نشو و نما اور اس شخصیت کے ارتقا میں کسی طرح بھی مانع ہوں ۔ سب باشندوں کو آگے بڑھنے کے یکساں مواقع حاصل ہوتے ہوں

اسلامی حکومت میں کسی شخص یا جماعت کی آمریت کے لیے کوئی جگہ نہیں ۔ اگر کوئی فرد یا جماعت غیر ذمے دار متاع مطلق اور آمر بنتا ہے تو اسے غاصب تو کہیں گے لیکن خلیفہ نہیں کہہ سکتے ۔ آمریت عمومی خلافت کی نفی ہے ۔ اس نکتے سے اسلامی حکومت کا یہ بنیادی عنصر ہمارے سامنے آتا ہے کہ حکومت کی بنیاد مشاورت پر ہے ۔ قرآن مجید میں اللہ تعالٰی فرماتا ہے وَ اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ (۴۲ [الشوریٰ] : ۳۸) اور اس مشاورت میں رائےدہی کا حق ہر عاقل، بالغ شخص کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت حاصل ہے ۔ اس لیے کہ وہ خلافت کا حامل ہے ۔ اس حق رائےدہی کو کسی خاص معیار علم و فضل یا ثروت و امارت سے مشروط نہیں کیا گیا ۔ حدیث میں ہے : وَ اُمُوْرُکُمْ شُوْرٰی بَیْنَکُمْ (الترمذی، کتاب الفتن، باب ۷۸) تمھارے معاملات مشورے سے طے پانے چاہییں ۔ اسلام پورے طور پر روح شورائیت قائم کرتا ہے اور ہر شخص کو اظہار رائے اور تنقید اور مشورے کی آزادی دیتا ہے ۔

۱۰ ۔ ضمیر کی آزادی بھی انسان کا بنیادی حق ہے ۔ اسلام نے اس کی بھی حفاظت کی ہے، فرمایا لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ (۲ [البقرۃ] : ۲۵۶) دین میں جبر نہیں ۔ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ (۶ [الانعام] : ۱۰۸) جنھیں یہ لوگ اللہ تعالٰی کے علاوہ پکارتے ہیں انھیں لعن و طعن نہ کرو ۔ یہ ہر شخص کا ذاتی حق ہے کہ اس کے مذہب کے پیشواؤں کی عزت کی جائے اور مذہبی دل آزاری سے اجتناب کیا جائے ۔

۱۱ ۔ شخصی ذمے داری : انسان صرف اپنے اعمال اور اپنے جرائم اور اپنے گناہوں کا ذمے دار ہے؛ دوسروں کے اعمال، جرائم اور گناہوں میں اس سے مؤاخذہ نہیں ہو سکتا ۔ اس بارے میں قرآن مجید کا اصولی فیصلہ یہ ہے : وَلَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (۶ [الانعام] : ۱۶۴) کسی بوجھ اٹھانے والے پر دوسرے کا بوجھ نہیں لادا جا سکتا بلکہ قرآن مجید نے اس قانون کو توحید کا لازمی تتمہ قرار دیا ہے ۔

۱۲ ۔ معاشی تحفظ : کوئی شخص بھوکا، پیاسا، ننگا اور بغیر مکان کے نہ رہے ۔ خلفائے راشدین نے اس ذمے داری کو کس طرح محسوس کیا، اس کا اندازہ حضرت عمر فاروقؓ کے اس قول سے ہوتا ہے لَوْ اَنَّ جَمَلًا ھَلَکَ ضَیَاعًا بِشَطِّ الْفُرَاتِ لَخَشِیْتُ اَنْ یَّسْاَلَنِی اللّٰہُ عَنْہُ (ابن الاثیر : الکامل، بار اول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۳ : ۳۰؛ نیز دیکھیے الطبری، ص ۲۷۳۹) ۔

یہ چند بنیادی حقوق ہیں جو اسلام نے ہر شخص کے لیے تسلیم کیے ہیں اور ان کے نفاذ کی ذمے داری حکومت پر ڈالی ہے اور اس طرح اسلام نے نہ صرف یہ بنیادی حقوق قائم کیے ہیں بلکہ ان کے پیچھے ایک سند (authority) اور قوت نافذہ بھی رکھی ہے ۔ اسلامی ریاست کے اہم مقاصد اور ذمے داریوں کی فہرست خاصی طویل ہے، یہاں ان کا کوئی تفصیلی جائزہ ممکن نہیں ۔ بہر حال حکومت فرد کی جان و مال، عزت و آبرو، عقل و فہم، دین و اخلاق اور معاش کی محافظ ہے ۔ افراد اور اجتماع کے تزکیے اور زندگی کی اخلاقی و مادی تعمیر کے لیے مختلف فرائض سرانجام دیتی ہے اور معاشرے کو اجتماعی اور انفرادی طور پر اس کے مقصد زندگی کے حصول میں مدد دیتی ہے ۔ اس کا فرض ہے کہ عدل اجتماعی اور کفالت عامہ کا نظام قائم کرے اور نیکی، انصاف اور قانون الٰہی کو پھیلائے ۔ ارشاد الٰہی ہے : اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ (۲۲ [الحج] : ۴۱) یعنی جن لوگوں کو ہم زمین میں طاقت و تمکنت بخشتے ہیں تو ان کا فرض ہے کہ وہ نماز قائم

کریں اور زکوۃ دیں یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد ادا کریں ۔ نیکی کا حکم دیں اور بری باتوں سے روکیں ۔

اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کے حقوق کے متعلق رک بہ جزیہ، ذمہ ۔

۳ ۔ اسلامی ریاست کی نوعیت : اسلام میں دنیا دین سے الگ نہیں اور حکومت میں بھی وہ تفریق دین و سیاست کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ دونوں کے امتزاج سے عمرانی اساس پر حکومت کا ایک مربوط نظام پیش کرتا ہے جس میں دینی اور دنیوی حصوں کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا ۔ دین و سیاست کے یکجا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امور سیاست (دنیا) میں بھی یہ دیکھا جائے کہ ریاست کی اساس اخلاقیات دینی کے مطابق ہے ریاست کے بنیادی رہنما اصول قرآن مجید میں آ گئے ہیں اور ان کے عملی نمونے آنحضرت[ص] اور ان کے خلفائے راشدین[رض] نے قائم کر دیے ہیں . . . . . یہ اخلاقی اساس (جو روحانی اور عمرانی تقاضوں کے مطابق ہے) اسلامی ریاست کی قطعی بنیاد ہے ۔ اس بنیاد پر قائم رہ کر، ریاست کی تفصیلی تشکیل میں عقل اور تمدنی تجربوں سے کام لیا جا سکتا ہے ۔ ان معنوں میں اسلام، ریاست کے عملی اور نظامیاتی پھیلاؤ کے حق میں ہے ۔ چونکہ ریاست کی غایت سعادت و فلاح انسانی ہے اس لیے ان غایتوں کے حصول کے لیے حکمت (عقل بالغہ) کی اہمیت واضح ہے جیسا کہ فارابی اور دوسرے مصنفین نے لکھا ہے ۔ اسی لیے اگرچہ دنیویت (سیکوارزم) یعنی امور دنیا کی تنظیم اس کی ماہیت میں موجود ہے پھر بھی اسلامی ریاست کو مغربی مفہوم میں ''سیکوار'' نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس میں دین اور دینی اخلاقیات کا حوالہ ناگزیر ہے ۔ اسلامی ریاست محض قومی بھی نہیں ۔ نیشنلزم کی روح چونکہ زمین، رنگ، نسل وغیرہ کی پابند ہے اس لیے اسلامی ریاست (ہر چند کہ جغرافیے کی مخالف نہیں بلکہ اس کی محافظ ہے) جغرافیے وغیرہ کو عقیدوں کی خاطر اہمیت دیتی ہے ۔

۴ ۔ قانون حکومت کے ماخذ : اسلام نے عقیدۂ توحید کی جو توضیح پیش کی ہے اس کی رو سے ذات خداوندی صرف محدود مذہبی معنوں ھی میں معبود نہیں، بلکہ وسیع تر سیاسی اور قانونی مفہوم کے اعتبار سے حاکم، مطاع اور واضع قانون بھی ہے ۔ اس کی یہ دونوں حیثیتیں اس کی الوهیت کے لازمی تقاضے ہیں اور اس کے ذریعے توحید الٰہی کا عقیدہ مجرد تصور سے نکل کر عملی نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ اس لیے اسلامی حکومت کے قوانین کا مستند ماخذ اللہ تعالٰی کی کتاب ہے اور یہی وہ بالا ترین قانون ہے جو اس حاکم اعلٰی کی مرضی کی نمائندگی کرتا ہے ۔ یہ قانون ہمیں دو شکلوں میں ملا ہے : اول کلام الٰہی، دوم عملی نمونہ نبوت، یعنی قرآن مجید جو لفظ بلفظ کلام اللہ ہے، اور سنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم جو قرآن مجید کے منشا کی عملی توضیح و تشریح ہے ۔ اس طرح سنت رسول[ص] اللہ قرآن مجید کے تابع، حاکم اعلٰی کے قانون برتر کی تشکیل و تکمیل کرتی ہے ۔

اللہ تعالٰی کا حکم (قرآن مجید) اور رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا طریقہ (سنت نبوی) اسلام کے نظام حکومت میں قانون اور آخری سند کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ہر ضرورت کے وقت اور ہر نزاع میں فیصلے کے لیے قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہے، اسلام نے حکومت کا جو تصور دیا ہے وہ یہ ہے کہ حاکمیت حقیقی کا سرچشمہ صرف ذات خداوندی ہے اور اس کا قانون وہ شریعت ہے جس نے انسانوں کے اجتماعی اور انفرادی حقوق اور ذمے داریوں کا صحیح معیار قائم کیا ہے اور اس توہم کو ختم کیا ہے کہ انسان ضعیف البنیان کی

عقل ہی احکام و قوانین کا مأخذ ہے ۔ شریعت اپنی حقیقت میں الوہی اور ربانی تو ہے لیکن مافوق الفطرت نہیں، بلکہ طبعی قوانین پر مبنی ہے ۔ اس میں تمدن اور اصول حکمرانی کی وہ ضرورتیں اور حقیقتیں مضمر ہیں جو قابل عمل ہیں اور صرف انہیں کی اساس پر ہمیں معاد کے ساتھ ساتھ معاشی، معاشرتی اور سیاسی مسرت و رفاہ حاصل ہو سکتی ہے ۔ ربانی قانون یا شریعت، انسان کی حقیقی آزادی کے منافی نہیں اور اس کے حدود و قواعد انسان کی فطری حریت کے سلب کرنے کے لیے نہیں، بلکہ اسے گمراہی اور ہلاکت سے بچانے کے لیے ہیں ۔ عوام کبھی کبھی ہوائے نفس اور جہالت کی وجہ سے بے راہ رو بھی ہو جاتے ہیں اور اپنی حاکمیت کا منبع شیطان کو بنا لیتے ہیں اور اپنی خواہش کو اپنا خدا سمجھ لیتے ہیں (اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ) ۔ اس وجہ سے انسان خود واضع قانون بننے کی اہلیت نہیں رکھتا کیونکہ وہ محتاج ہے اور جو محتاج ہوتا ہے وہ عدل کے بجائے اپنی احتیاجات کے تقاضے پورے کرتا رہتا ہے ۔ شریعت کی روح عقل و فکر انسانی کو معطل نہیں کرتی، بلکہ اس کے لیے ایک سیدھا، صاف، واضح اور روشن راستہ اور منہاج مقرر کرتی ہے تاکہ وہ اپنی جہالت اور کمزوری کی وجہ سے ضائع نہ ہو جائے اور اس کے اوقات اور صلاحیتیں تجربات میں برباد نہ ہو جائیں ۔ بے شک حکومت جمہور کی ہے، لیکن جمہور کی رہنمائی کے لیے ایک منہاج اعلٰی کی ضرورت ہے، اگر محض عوام کی رائے کو قانون کا سرچشمہ بنا دیا جائے تو اس میں کئی کمزوریاں پیدا ہو جاتی ہیں، مثلاً اصول انتخاب و معیار انتخاب کا معاملہ قابل غور ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ وہ لوگ بھی منتخب ہو جائیں اور اوپر آ جائیں جو عوام کو اپنی چرب زبانی یا دوسرے حربوں سے متأثر کر کے اقتدار حاصل کر لیں مگر دیانت کی صلاحیت سے محروم ہوں ۔ ان حالات میں اسلام نے جہاں جمہور کو نیابت کا حق دیا ہے وہاں حکمرانی کے لیے منہاج اعلٰی کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے اور یہ منہاج اعلٰی قرآن و سنت ہے ۔

اس کے لیے خلافت راشدہ کا تعامل بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اسلامی ریاست کی روح اور اس کے مزاج و حقیقت کو سمجھنے میں فقہا اور علمائے امت کے فیصلوں کی بھی بڑی اہمیت ہے، لیکن ان کی رائے کو قرآن و سنت کے برابر نہیں رکھا جا سکتا ۔

اسلامی قانون حکومت کی تفصیلات مرتب کرنا اور ہنگامی، وقتی اور حالات کے تقاضوں کے مطابق قواعد بنانا اجتماع کا حق ہے ۔ جہاں جہاں انسان کو الٰہی ہدایت و راہ نمائی کی ضرورت تھی وہاں نصوص شریعت اور قرآن و سنت سے راہبری کا سامان موجود ہے اور اس کے بعد ضمنی تفصیلات اور وہ باتیں جن میں زمانے کی تبدیلی سے تغیر و تبدل ہو سکتا ہے انہیں اجتماع کے تفقہ و اجتہاد کے لیے خالی چھوڑ دیا گیا ہے ۔ اگر تفصیلات کا کوئی خاص طریقہ مقرر کر دیا جاتا تو اسلامی شریعت جس کے احکام ساری دنیا کے لیے اور ہمیشہ کے لیے ہیں عالمگیر اور ابدی نہ رہتی ۔ یہ اجتماع قیاس، استنباط، تفقّہ اور اجتہاد، استحسان اور استصلاح کے ذریعے اسلامی قانون حکومت کی تکمیل و تدوین کا فریضہ سرانجام دیتا ہے، لیکن ضروری ہے کہ ان چیزوں کے ذریعے قانون سازی ایسی ہونی چاہیے جو قرآن کے احکام، ان کے حدود و ضوابط اور اصول عامّہ سے مطابقت رکھتی ہو ۔ یہ کام مجتہدین کا ہے، لیکن ہر شخص مجتہد نہیں بن سکتا ۔ اس کے لیے ضروری اوصاف مطلوب ہیں ۔ یہ تفصیلات فقہ، اصول فقہ اور علم کلام کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں ۔

فقہ السیاست سے متعلق تصانیف میں عدل،

دیانت، شورائیت، طریق انتخاب وغیرہ کی بحثوں کے علاوہ فصل خصومات (قضاء) اور ولایات و امانات کے نظام کی تشکیل پر مفصل بحثیں ملتی ہیں (مثلاً دیکھیے ابن القیم : الطُرُق الحُکمیة ....؛ ابن تیمیه : السیاسة الشرعیه؛ ابن قتیبه : الامامة والسیاسة وغیرہ)۔ ابن قیم کے یہ الفاظ بھی قابل غور ہیں : ''ہمارے نزدیک سیاستِ عادلہ شریعتِ کاملہ کی مخالف نہیں بلکہ اس کا ایک حصہ ہے اور اس کے مختلف ابواب میں سے ایک باب ہے ۔ اسے دنیوی سیاست کہنا محض ایک اصطلاحی امر ہے، ورنہ اگر وہ عدل پر مبنی ہے تو شریعت میں داخل ہے'' (اعلام الموقعین، ۳ : ۳۰۹) ۔ غرض ایک اسلامی ریاست قانون سازی کی اسلامی شرائط اور مزاج کے مطابق تمدنی امور کے انصرام کے لیے جو قانون وضع کرے گی وہ شرعی اور دینی حیثیت کے حامل ہوں گے ۔

۵ ۔ اصول حکمرانی : اسلام کے اصول حکمرانی میں ایک بنیادی چیز مشاورت ہے ۔ ضروری ہے کہ حکومت کا نظام مشورے سے چلایا جائے جیسے فرمایا اَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ (۴۲ [الشوری] : ۳۸) ۔ خود نبی اکرم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کو حکم ہوا شَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۵۹) یعنی معاملات حکومت میں مشورے سے کام کرو : حدیث میں تصریح ہے و اُمورکم شوریٰ بینکم ۔ (الترمذی، کتاب الفتن)۔ اسلامی حکومت کا مشورے کے بغیر کوئی وجود ھی نہیں ۔ یہ نظام ایک شورائی ریاست کا تقاضا کرتا ہے ۔ اسلامی ریاست کے سربراہ (= امیر، امام یا خلیفه) کا انتخاب عام رائے سے ہوتا ہے ۔ وہ تنقید عوام سے بالا تر نہیں ۔ ہر شہری اس کے خارجی احوال پر ھی نہیں اس کی ساری زندگی پر نکته چینی کر سکتا ہے اور اس کی مثالیں خلفاے راشدین کے تعامل میں مل جاتی ہیں، لیکن یاد رہے کہ جہاں جمہور کا امیر یا امام پر نکته چینی کا حق مسلّم ہے وہاں جمہور پر اُولی الامر (حاکم) کی اطاعت بھی فرض ہے ۔ چونکه فرد و ریاست کا باھمی تعلق و تعاون فلاح عامّه کے لیے ہے، اس لیے اس میں طرفین کے اپنے اپنے فرائض ہیں ۔ کوئی ریاست اپنے فرائض کو اس وقت تک ادا نہیں کر سکتی جب تک وہ با اختیار منظم اور صاحب قوت نہ ہو اور وہ اپنے اوامر و نواھی کو نافذ کرنے اور اجتماعی ذمے داریوں مثلاً دفاع، قیام امن، عدل اور افراد معاشرہ کی فلاح و بہبود کو سرانجام دینے کے لیے اختیارات نہ رکھتی ہو ۔ اس غرض کے لیے جب تک جمہور کی طرف سے احترام و اطاعت کی ضمانت نہ ہو اس وقت تک اس کا استحکام ممکن نہیں، بلکه اولی الامر کی اطاعت اللہ اور رسول کی اطاعت کا براہ راست تقاضا ہے ۔ قرآن مجید میں ہے : یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (۴ [النساء]: ۵۹) ۔ اے مومنو ! اللہ تعالٰی کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اولوالامر کی، پھر اگر کسی معاملے میں تمھارا جھگڑا ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لے جاؤ ۔ حدیث میں ہے : آنحضرتؐ فرماتے ہیں : مَنْ اَطَاعَنِیْ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ وَ مَنْ عَصَانِیْ فَقَدْ عَصَی اللّٰهَ وَ مَنْ اَطَاعَ اَمِیْرِیْ فَقَدْ اَطَاعَنِیْ وَ مَنْ عَصٰی اَمِیْرِیْ فَقَدْ عَصَانِیْ (البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱) جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ تعالٰی کی نافرمانی کی؛ جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی ۔ یہ اطاعت غیر مشروط نہیں ۔ حکومت اور حکام کا وھی حکم واجب الاطاعت ہے جو خدا و رسول کے فرمودات کے مطابق ہو اور یہی اصول ہے ۔

قرآن و سنت کے خلاف حکم دینے کا نہ انہیں حق حاصل ہے اور نہ کسی خلاف قرآن حکم کی اطاعت ضروری ہے ۔ اس بارے میں قرآن مجید کے الفا ظاوپر بیان ہو چکے ہیں ۔ حدیث میں ہے : اَلسَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيْمَا اَحَبَّ اَوْ كَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَاِذَا اُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ (البخاری، کتاب الاحکام، باب ۴) مسلمان کے لیے حکومت کی اطاعت واجب ہے خواہ وہ احکام و قوانین اسے پسند ہوں یا ناپسند، لیکن یہ اطاعت اسی وقت تک لازم ہے جب تک شریعت کی نافرمانی کا حکم نہیں دیا جاتا؛ اگر وہ حکم شریعت کے خلاف ہے تو اس میں اطاعت واجب نہیں ۔ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے خلیفہ بننے کے بعد جو پہلا خطبہ دیا اس میں انہوں نے فرمایا : جب تک میں خدا اور رسول ؐ کے فرمودات کے خلاف حکم نہیں دیتا تم پر میری اطاعت واجب ہے فَاِذَا عَصَيْتُ اللهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَلَا طَاعَةَ لِيْ عَلَيْكُمْ، لیکن اگر میرے احکام شریعت کے خلاف ہوں تو تم پر میری اطاعت واجب نہیں (کنز العمال، ج ۵، حدیث ۲۲۸۲) ۔ مملکت کے ہر فرد کا نہ صرف یہ حق ہے کہ ایسے غلط احکام کو ماننے سے انکار کر دے، بلکہ اس کا یہ بھی فرض ہے کہ کلمۂ حق کہے اور حکومت میں جہاں بھی غلط اور ناروا کام ہوتے نظر آئیں انہیں روکے، بمطابق وَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى ص وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (۵ [المآئدۃ]: ۲) ۔ حدیث کے الفاظ ہیں : مَنْ رَّاٰى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهٖ . . . جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو اس کا فرض ہے کہ طاقت سے اسے روکے؛ اگر اتنی توفیق نہیں تو زبان سے اس کی برائی کا اظہار کرے؛ اگر اس کا بھی یارا نہیں تو ایمان کا کم سے کم یہ مرتبہ ہے کہ دل میں اسے برا مانے (مسلم، کتاب الایمان) ۔ ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں : اَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (ابو داود، کتاب الملاحم، باب ۱۷)، لیکن ریاست کے غلط احکام کے خلاف احتجاج کے لیے احتجاج کرنے والے کی اپنی دیانت اور ضمیر داری شرط ہے؛ محض فتنے کے لیے یا ذاتی انتقام یا غرض برآری کے لیے احتجاج برحق نہ سمجھا جائے گا ۔ اسی لیے سلف نے اس معاملے میں بڑی احتیاط برتی ہے اور ہر بات کو "خروج" کی وجہ جواز نہیں سمجھا ۔ اختلاف، احتجاج، اور خروج کی بھی کڑی شرطیں ہیں اور اسلاف نے یہ ضروری خیال کیا ہے کہ اس معاملے میں بھی کسی ذاتی اظہار اختلاف کے بجائے اجماع یا جمہور کی رائے عامّہ کا اہتمام ہو، ورنہ ذاتیات یا بیرونی سازشوں کا احتمال ہر وقت رہے گا ۔ غرض یہ ہے کہ حق گوئی کو محض نکتہ چینی نہ بنا لیا جائے یا خروج کو محض جذباتی یا تعصباتی ابال نہ سمجھا جائے بلکہ یہ بھی ایک اجتماعی ذمے داری ہے اور اس کی کڑی شرائط ہیں (رک بہ فتنہ، مِحْنَة) .

مآخذ : (۱) الماوردی : الاحکام السلطانیه؛ (۲) ابو عبید : کتاب الاموال؛ (۳) الشاطبی : الموافقات؛ (۴) الآمدی : الاحکام فی اصول الاحکام؛ (۵) ابن قیم : اعلام الموقعین؛ (۶) ابن ہمام : فتح القدیر؛ (۷) النووی : منہاج الطالبین؛ (۸) احمد الرملی : نہایة المحتاج؛ (۹) ابن قدامة : المغنی؛ (۱۰) ابن رشد : بدایة المجتهد؛ (۱۱) ابن حزم : المحلّی؛ (۱۲) ابن قتیبه : الامامة و السیاسة؛ (۱۳) ابو یوسف : کتاب الخراج؛ (۱۴) ابن آدم : کتاب الخراج؛ (۱۵) ابن تیمیه : السیاسة الشرعیة فی احوال الراعی و الرعیة؛ (۱۶) ابن قیم : الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة؛ (۱۷) الشاطبی : الاعتصام؛ (۱۸) الغزالی : التبر المسبوک فی نصیحة الملوک؛ (۱۹) الطرطوشی : سراج الملوک؛ (۲۰) ابن ابی الربیع : سلوک المالک فی تدبیر الممالک؛ (۲۱) ابو یعلی : الاحکام السلطانیة؛ (۲۲) احمد الزرقاء : المدخل الفقهی العام الی الحقوق المدنیة؛ (۲۳) سیّد قطب :

العدالة الاجتماعیة فی الاسلام؛ (۲۴) مصطفی السباعی : اشتراکیة الاسلام؛ (۲۵) احمد ابراهیم : نظام النفقات فی الشریعة الاسلامیة؛ (۲۶) ڈاکٹر حمید اللہ : عہد نبوی میں نظام حکمرانی، حیدرآباد دکن؛ (۲۷) محمد حفظ الرحمٰن : اسلام کا اقتصادی نظام، لاہور؛ (۲۸) امین احسن اصلاحی: شہریت کے حقوق و فرائض، لاہور؛ (۲۹) ابو الاعلیٰ مودودی : اسلامی ریاست، لاہور؛ (۳۰) محمد نجات اللہ : اسلام کا نظریۂ ملکیت، لاہور؛ (۳۱) شیخ محمود احمد : مسئلۂ زمین اور اسلام، لاہور؛ (۳۲) ابوالاعلیٰ مودودی: خلافت و ملوکیت، لاہور؛ (۳۳) نصیر احمد شیخ : اسلامی دستور اور اسلامی اقتصادیات، کراچی؛ (۳۴) ابوالکلام : مسئلۂ خلافت؛ (۳۵) اقبال : تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ؛ (۳۶) مودودی : اسلامی ریاست کا تصور؛ (۳۶) صبحی صالح : النظم الاسلامیة، مطبوعۂ بیروت؛ (۳۷) رئیس احمد جعفری : امامت و سیاست، لاہور ۱۹۶۱ء؛ نیز دیکھیے مآخذ بذیل ''حکومت'' و ''خلافت''.

[ادارہ]

⊗ **ریاض** : رک بہ باغ.

• **اَلرِّیاض** : المملکة العربیة السعودیة کا دارالسلطنت، جو اسی نام کے ایک نخلستان میں وادی حنیفہ کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ یہ وادی شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہے اور نخلستان ایک کم گہری وادی کی صورت میں شمسیہ کے طاس کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ یہ معین شکل کا نخلستان تین میل لمبا اور بمشکل ایک میل چوڑا ہے۔ شہر ریاض شمال مشرق کے سوا تمام اطراف میں کھجوروں کے گھنے جھنڈوں سے گھرا ہوا ہے۔ شمال مشرقی سمت میں ادھر ادھر درختوں کے چند جھنڈ ابو مخروق کی پہاڑیوں کے منظر کے درمیان حائل ہیں، جہاں سے نخلستان کے لیے پانی کا بڑا ذریعہ یعنی شمسیہ ندی آتی ہے اور شہر کے مشرقی پہلو سے بہتی ہوئی منفوحہ کی طرف چلی گئی ہے۔ الریاض چونے کے پتھر کے ایک پست ٹیکرے پر آباد ہے، جس کی ڈھلان مرکز کے بلند ترین نقطے سے جس پر محل واقع ہے تمام اطراف میں ہے۔ اس شہر کی شکل ایک بے قاعدہ مستطیل کی سی ہے۔ جو خاکہ فلبی Philby نے دیا ہے وہ یہ ہے : شہر کے گرد مضبوط فصیل، تقریباً ۲۰ فٹ بلند، دھوپ میں خشک کی ہوئی اینٹوں کی بنی ہے۔ اس فصیل کو برجوں اور میناروں سے مستحکم کیا گیا ہے، جو دیوار سے سر نکالے ہوئے تیس سے چالیس فٹ تک بلند ہیں۔ بعض برج مربع شکل کے ہیں۔ فصیل اور دفاعی دمدموں کے بہت سے حصوں کو از سر نو تعمیر کیا گیا ہے، کیونکہ قدیم استحکامات ابن رشید کے عہد میں منہدم ہو گئے تھے۔ مغرب اور جنوب کی طرف کی فصیل اور برج ابتدائی زمانے سے اب تک ویسے ہی چلے آتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر، جس کا قوی حریف کسی زمانے میں منفوحہ تھا، موجودہ محل وقوع سے تقریباً ۴۰۰ گز شمال مشرق میں شمسیہ کے باغات کی طرف واقع تھا، جہاں آج کل حجرالیمامہ نام کے کچھ کھنڈرات ہیں۔ [اس شہر کی موجودہ آبادی تقریباً تین لاکھ ہے]۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے (ا ۱)، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ.

مآخذ : (۱) L. Pelly : *A Visit to the Wahabee Capital, Central Arabia*، در *J R G S*، ۳۵ (۱۸۶۵ء) : ۱۶۹ ببعد، ۱۷۹ تا ۱۸۱، ۱۸۵؛ (۲) W. G. Palgrave : *Reise in Arabien*، (لائپزگ ۱۸۶۷ء)، ص ۲۹۷ ببعد و ج ۲ (لائپزگ ۱۸۶۸ء)، ص ۳۰ تا ۵۵؛ (۳) A. Musil : *Eben Rašîd*، در *Ö M F O*، ۴۳ (۱۹۱۷ء) : ۱۴، ۳۵ ببعد، ۸۰ ببعد، ۱۰۹؛ (۴) وہی مصنف : *Eben Saʿûd*، در مجلۂ مذکور، ص ۱۶۵ ببعد، ۲۰۷ تا ۲۴۸، ۲۹۷، ۲۹۹؛ (۵) H. Philby : *The Heart of Arabia*، لندن ۱۹۲۲ء، ۱ : ۶۰ تا ۱۰۷، نقشہ : ص ۱۷۰، الریاض کی تصویریں : ص

۱۶۸ (محل)، ص ۱۷۲ (جامع مسجد)، ص ۱۷۳ (رياض کا منظر)، ص ۱۷۶ (باغات)؛ [(٦) حافظ وهبة: جزيرة العرب فی القرن العشرين، ۱۹۳۵ء، ص ۵٦ تا ۵۷].

(A. GROHMANN [و تلخيص از اداره])

رياضی: تذکرۂ شعرا کا عثمانی مؤلف، ملّا محمد، المعروف به رياضی، ازمير کے جنوب مشرق ميں برگه کے مقام پر ايک شخص مصطفی آفندی کے هاں ۹۸۰ھ / ۱۵۷۲ء ميں پيدا هوا۔ وه سب سے پہلے مدرّس کی حيثيت سے ملازم هوا، پھر حلب کا قاضی هو گيا اور ۹ صفر ۱۰۵۴ھ / ۱۷ اپريل ۱۶۴۴ء کو وفات پائی۔ (GOR : J. v. Hammer، ٦ : ۴۴، کے بيان کے مطابق اس کا انتقال قاهره ميں هوا)۔ وه الاصمّ (گونگا) کے نام سے مشهور تها۔ اس کی سب سے بڑی کتاب رياض الشُّعرا هے، جس ميں ۳۸۴ شاعروں کے حالات و سوانح مندرج هيں۔ کہا جاتا هے که اس کتاب کی تاليف ۱۰۱۸ھ / ۱۶۰۹ء ميں ختم هوئی۔ رياضی نے ابن خلّکان کی وفيات الاعيان کا مختصر ترجمه بهی ترکی زبان ميں کيا تها۔ مذکورۂ بالا تذکرۂ شعرا اگرچه هنوز طبع نہيں هوا هے تاهم کئی مخطوطوں کی شکل ميں دستياب هو سکتا هے، جس کی ايک فہرست GOW : F. Babinger، ص ۱۷۸ (طبع استانبول، لالا اسماعيل، شماره ۳۱۴) نے شائع کی هے۔ اس کے ايک اقتباس کے جرمن ترجمے کے ليے، جو V.v. Rosenzweig Schwannau نے کيا هے، ديکھيے ZDMG، ۲۰ (۱۸٦٦ء) : ۴۳۹، شماره ۳ (مشتمل بر ۲۰ صفحات)۔

مآخذ: (۱) رضا: تذکره، ص ۳۸ بعد؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۲ : ۴۲۵؛ (۳) *Geschichte* : J. v. Hammer *der Osmanischen Dichtkunst*، ۳ : ۲٦۷؛ (۴) بروسلی محمد طاهر: عثمانلی مؤلفلری ۲ : ۱۸۳ بعد (مع حواله جات)؛ (۵) G.O.W. : F. Babinger، ص ۱۷۷ بعد؛ [(٦) قاموس الاعلام، بذيل مادّه].

(FRANZ BABINGER)

ريال: (ع)، ريالِ فرنجی، هسپانوی ريال دی پلاٹا (de plata) سے مأخوذ يه نام دنيائے اسلام ميں يورپ کے بڑے نقرئی سکوں کا رکها گيا هے، جن سے سترهويں اور اٹهارهويں صدی عيسوی ميں بين الاقوامی لين دين کا کاروبار طے هوا کرتا تها۔ ان ميں سب سے زياده اهم هسپانوی ڈالر (پيزو Peso؛ صحيح مقدار ۸ ريال) تها، ليکن يه نام ولنديزی، جرمنی اور آسٹروی ڈالر، فرانسيسی ايکو (écu) اور اطالوی سکوڈو (Scudo) کے ليے بهی مستعمل تها۔ گزشته اٹهارهويں اور انيسويں صدی عيسوی ميں ماريا تهيريسيا (Maria Theresia) ڈالر نے اپنے تمام حريفوں کی جگه لے لی اور اب بهی يه سکه بحر احمر کے آس پاس کے علاقوں ميں چلتا هے۔ اس کے ساته ريال کا نام بهی باقی رها۔

عراق اور حجاز کی جديد اسلامی مملکتوں ميں ريال سب سے بڑے نقرئی سکے کا نام هے؛ معيار وهی ماريا تهيريسيا ڈالر کا هے۔ ايک ريال سلطان زنجبار نے بهی ۱۸۸۰ء ميں جاری کيا تها۔ ايران جديد ميں ريال زر حساب هے: ابتداءً (۱۹۳۰ء ميں) ۲۰ ريال = ايک پونڈ اسٹرلنگ، ليکن ۱۹۳۳ء ميں جو آخری نظام اختيار کيا گيا اس کے مطابق ۱۰۰ ريال = ايک دينار = ۱ پهلوی = ۱ پونڈ اسٹرلنگ۔

(J. ALLAN)

ريالَه: (= رياله بے)؛ رياله همايون قپودانی (بمعنی "شاهی جهاز کا کپتان") کا مخفف هے، جو اطالوی riyale سے مشتق هے اور reale کی ثانوی شکل اور "galea reale" بمعنی "شاهی جهاز" کا اختصار هے؛ سلطنت عثمانيه ميں بحريه کا ايک بڑا افسر، جو اسی نام کے جنگی جهاز کی کمان کرتا تها اس کے بعد نائب امير البحر کہلايا۔ اس لفظ کا

ایک مقبول تلفظ اِریاله (اضافی الف مکسورۃ کے ساتھ) بھی رائج تھا، جو ترکی میں مستعار الفاظ کی ابتدائی (ر) کے ساتھ بہت پایا جاتا ہے (دیکھیے Hindoglou، ص : ۱۱۳، بذیل 'Contre-amiral' و ص ۵۰۴ بذیل Rê...؛ یہ لفظ بشکل 'ریالہ' اپنے قدیم ترین استعمال میں اولیا چلبی (۷ : ۳۶۶ س ۱۱) کے ہاں مذکور ہے ۔ اطالوی تلفظ Riyale کی تصدیق *Itinéraire de Jérome Maurand d'Antibes à Constantinople (1544)*، طبع Leon Dorez، پیرس ۱۹۰۱ء، سے ہوتی ہے ۔

(J. Deny [تلخیص از ادارہ])

* **رِیحا** : دو قصبوں کا نام : ۱ - بائیبل (توراۃ) میں جس مقام کا نام ''یریحو'' Jericho ہے، عرب اسے ریحاء یا اریحا کہتے تھے (Clermont-Ganneau، در JA، ۱، (۱۸۷۷ء) : ۴۹۸) ۔ وہ قصبہ جو بیت المقدس کے مشرق میں بارہ میل کے فاصلے پر واقع تھا کبھی اسے صوبۂ (جُند) فلسطین میں شمار کرتے تھے (یاقوت : معجم، ۳ : ۹۱۳) اور کبھی اسے ضلع البلقاء (الیعقوبی، در BGA، ۷ : ۱۱۳) سے ملحق سمجھا جاتا تھا ۔ بعض اوقات اسے ولایت اردن یا غور کا صدر مقام کہا جاتا تھا ۔ غور اردن کی ایک چوڑی نشیبی وادی تھی، جہاں سے ریحا کا فاصلہ دس میل ہے (یاقوت، ۱ : ۲۲۷) ۔ اس کی گرم مرطوب آب و ہوا اور اس کے کھیتوں کی وافر سیرابی کی وجہ سے اس کے آس پاس کے علاقے میں نیم استوائی خطے کی سی نباتات پیدا ہوتی تھی ۔ اس کی پیداوار میں جو اشیا بیان کی گئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں اور ان میں سے بعض قدیم زمانے میں پہلے ہی سے معلوم تھیں، مثلاً کھجوریں، کیلے، خوشبودار پھول، نیل، (جو وسمے کے پودے سے تیار کیا جاتا تھا) اور گنا، جس سے اعلٰی درجے کی غوری شکر بنتی تھی ۔ فلسطین میں گندھک کی کانیں صرف اسی جگہ ہیں اور اس قصبے سے کچھ زیادہ دور واقع نہیں (ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۳۶) ۔ یہاں سانپوں اور بچھوؤں کی بہتات تھی اور مکھی، مچھر بھی بکثرت پائے جاتے تھے ۔ یہاں پائے جانے والے تریاقیہ نام سانپ کے گوشت سے ''تریاق بروشام'' تیار کیا جاتا تھا ۔

اسرائیلی روایات کی رُو سے اریحا دیو ہیکل لوگوں کا شہر تھا، جسے حضرت یوشع علیہ السلام نے فتح کیا تھا ۔ یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر اور وہ مقام دکھایا جاتا تھا جہاں عیسائیوں کے عقیدے کے مطابق ان کے نجات دہندہ کو بپتسمہ دیا گیا تھا ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اریحا کا مؤسس اوّل حضرت نوح علیہ السلام کا پوتا ارفخشذ تھا ۔ یہ قصبہ صلیبی جنگوں کے دوران میں خصوصی طور پر خوشحال اور سرسبز تھا، لیکن اس کے بعد سے اس کا زوال شروع ہو گیا اور بارھویں صدی عیسوی میں کھنڈر بن کر رہ گیا ۔ جدید اریحا وادی القلت میں اس مقام پر واقع ہے جہاں صلیبی جنگ آزماؤں کا قصبہ آباد تھا ۔ یہ جگہ بحیرۂ روم کی سطح سے کوئی ۸۰۰ فٹ نیچے ہے [بیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یریحو کی کھدائیوں میں ۷۰۰۰ قبل مسیح کی آبادیوں کے آثار ملے ہیں] ۔

مآخذ : پرانے شہر کے متعلق، جس کی کھدائی ۱۹۰۷ تا ۱۹۰۹ء میں Sellin نے اور پھر Garstang نے (اریحا Eriah کے شمال مغرب میں عین السلطان کے قریب) اور قدیم ھیری کُوس (Hierikus) میں کرائی، دیکھیے (۱) E. Sellin اور C. Watzinger : *Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen*، XXII. *Wiss. Veröff. der DOG*، ۱۹۱۳ء؛ (۲) C. F. Lehmann-Haupt : *Jericho*، در *Klio*، ج ۱۳، ۱۹۱۳ء، ص ...؛ (۳) J. Garstang : *Date of the Destruction of Jericho*، در *PEFQS*، ج ۵۹، ۱۹۲۷ء، ص ۹۶ تا ۱۰۰، ۱۶۸؛ (۴) *Jericho*، در *PEFQS*، ۱۹۳۰ء،

ص ۱۸ ؛ (۵) Beer : مقالہ Jericho، در Pauly-Wissowa، RE، ج ۹، عمود ۹۲۲ تا ۹۲۸ ؛ (۶) P. Thomsen : مقالہ Jericho، در Reallexikon d. Vorgesch، ج ۶، ۱۹۳۰ء، ص ۱۵۳ تا ۱۵۷ ؛ (۷) C. Watzinger : Zur Chronologie der Schichten von Jericho، در ZDMG، ۵، ۱۹۲۶ء، ص ۱۳۱ تا ۱۳۶ ؛ (۸) W. J. Phythian-Adams : وهی کتاب، ص ۳۳ تا ۳۷ ؛ عرب ریْحَاہر : (۹) الاصطخری، در المکتبة الجغرافیة العربیه، ۱ : ۵۶، ۵۸ ؛ (۱۰) ابن حوقل، در المکتبة الجغرافیة العربیة، ۲ : ۱۱۱ و ۱۱۳ ؛ (۱۱) المقدسی، در المکتبة الجغرافیة العربیة، ۳ : ۱۷۹ ببعد ؛ (۱۲) الیعقوبی : تاریخ، طبع هوتسما Houtsoma، ص ۱۱۳ ؛ (۱۳) یاقوت : المعجم، طبع وسْتنفلٹ Wüstenfeld، ۱ : ۲۰۰، ۲۲۷ و ۲ : ۸۸۳ و ۳ : ۸۲۳، ۹۱۳ ؛ (۱۴) صفی الدین : مراصد الاطّلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۵۲، ۴۹۶ و ۲ : ۳۲۲، ۳۶۲ ؛ (۱۵) الادریسی، طبع Gildemeister، در Z D P V، ۸ : ۳ ؛ (۱۶) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۴۸، ۲۳۶ ؛ (۱۷) Guy Le Strange : Palestine under the Moslems، لندن ۱۸۹۰ء، ص ۱۵، ۱۸، ۲۸ تا ۳۲، ۵۳، ۲۸۸، ۳۸۱، ۳۹۶ ببعد ؛ [(۱۸) K.M. Keynon : Neolithic Portrait Skulls from Jericho، در Antiquity، ج ۲۷ (۱۹۵۳ء).

۲ - ضلع حَلَب میں ایک چھوٹا سا قصبہ؛ یاقوت کے بیان کے مطابق یہ قصبہ جنگلات والے ایک علاقے میں، جو خوب سیراب و شاداب تھا، جبل لبنان کی ڈھلانوں پر واقع تھا - عربوں کی اس اصطلاح میں صرف لبنان هی نہیں بلکه وہ سلسلۂ کوہ بھی شامل ہے جو شمال کی طرف نہر العاصی (Orontes) تک پھیلتا چلا گیا ہے (Lammens : Notes sur le Liban، ۲ : ۶؛ MFOB، ۱ (۱۹۰۶ء) : ۲۷۱)، لیکن اس اصطلاح کی موجودہ صورت میں نہرالعاصی کے مشرق میں اس کی سطح مرتفع یقیناً غلطی سے شامل کر لی گئی ہے - اس کے برخلاف ریحا جبل بنی عُلَیم (ابن الشحنه، بیروت، ص ۱۰۲، ۱۳۰) کے شمالی کنارے، یعنی موجودہ جبل اربعین پر واقع ہے، جو جبل ریحا یا جبل الزاویه کا ایک حصه ہے (قب نقشه جبل ریحا یا جبل الزاویه، از Rob. Garrett و F. A. Norris، در Public of the Princeton Univ. Arch. Exp. to Syria، حصه ۲ ب / ۳، ۱۹۰۹ء).

ان اطراف میں رویحا (چھوٹا ریحا، اسم تصغیر) نام کا ایک مقام ہے، جو آثار قدیمه کے لیے بہت مشہور ہے اور یہ ریحا کے جنوب مشرق میں تقریباً آٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے.

ریحا کا ذکر موجودہ کتب سیاحت میں بکثرت آیا ہے، کیونکه یه حلب سے حماۃ کی جانب اس شاهراہ عام پر واقع تھا (Ritter : Erdkunde، ۱۷ : ۱۵۰۲؛ Dussaud : Topogr. de la Syrie، ص ۱۸۳)، جس پر ناصر خسرو (قبل ۱۰۴۷ء) اور ابن بطوطه (۱۳۲۶ء) نے اپنے زمانے میں سفر کیا تھا، اس لیے اس قصبے کا ذکر Belon du Mans (۱۵۴۸ء)، Pietro Della Valle (۱۶۱۶ء)، Wausleb (۱۶۷۱ء)، Pococke (۱۷۳۷ء)، Drummond (۱۷۵۴ء)، C. Niebuhr (۱۷۷۸ء)، Seetzen (۱۸۰۶ - ۱۸۰۷ء)، Burckhardt (۱۸۱۰ - ۱۸۱۲ء) اور بہت سے اشخاص نے کیا ہے.

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع وسْتنفلٹ، ۲ : ۸۸۵ ؛ (۲) صفی الدین : مراصد الاطّلاع، طبع Juynboll، ۱ : ۴۹۶ ؛ (۳) ابن الشحنه : الدرّ المنتخب فی تاریخ حلب، بیروت ۱۹۰۹ء، ص ۱۰۲، ۱۳۰ ؛ (۴) Rich. Pococke : Description of the East، لندن ۱۷۴۵ء، ۲ : ۱ : ۳۱ ؛ (۵) Alex. Drummond : Travels Through different cities of Germany, Italy, Greece and several parts of Asia، لندن ۱۷۵۴ء، ص ۲۲۸، ۲۹۰،

Rhiḥ) : نقشۂ شام، ص ۲۰۵ پر؛ حوالہ در Dussaud : Topgor.، ص ۸، حاشیہ ۱ : Raia؛ (۶) Niebuhr : Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء، ج ۲، لوحہ ۳ (Rāhá)؛ (۷) J.B.L.J. Rousseau : Description du Pachalik de Haleb، در Fundgruben des Orients، وی انا ۱۸۱۳ء، ۳ : ۱۱ ببعد؛ (۸) وہی مصنّف : Liste alphabetique، در Recueil de voyages et de mémoires، پیرس ۱۸۲۵ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۷؛ (۹) de Corancerz : Itinéraire d'une partie peu connue de l'Asie Mineure، پیرس ۱۸۱۶ء، ص ۳۶ : ریحا الشرقیہ (!) سرمین میں؛ (۱۰) Burckhardt : Reisen in Syrien Palästine und der Gegend des Berges Sinai، طبع W. Gesenius، ج ۱، وغیرہ ۱۸۲۸ء، ص ۲۲۵، حاشیہ ۱ (Richa)؛ (۱۱) William M. Thomson : Bibliotheca sacra، ج ۵، نیویارک ۱۸۴۸ء، ص ۶۷۲؛ (۱۲) Seiff : Ein Ritt durch das Innere Syriens، در ZG Erdk.، ج ۸، ۱۸۷۳ء، ص ۲۳؛ (۱۳) G. Le Strange : Palestine under the Moslems، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۵۲۰ ببعد؛ (۱۴) M. Hartmann، در ZDPV، ج ۲۲، ۱۸۹۹، ص ۱۳۵؛ (۱۵) Dussaud : Topographie de la Syrie، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۶ (حاشیہ ۲)، ۸ (حاشیہ ۱)، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۳، ۲۰۵، ببعد، ۲۱۲ ببعد، ۲۴۳.

(E. Honigmann [و تلخیص از ادارہ])

⊙ ریخْتَہ : رَكَ بہ اردو.

⊙ ریخْتی : اردو شاعری کی ایک صنف، جس میں شاعر نسوانی جذبات و احساسات کی ترجمانی عورتوں کی مخصوص زبان میں کرتا ہے ۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کا موجد قدیم دکنی شاعر ہاشمی تھا، لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ اس کے ہاں نہ تو عورتوں کے مخصوص احساسات ملتے ہیں نہ الفاظ و محاورات بلکہ اس نے اپنے کلام میں ہندی شاعری کا تتبع کرتے ہوے عورت کی طرف سے اظہار عشق کیا ہے ۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس صنف کی ایجاد سعادت یارخان رنگین [رَكَ باں] نے کی، جس نے نہ صرف ریختی کا پورا دیوان (دیوان انگیختہ) مرتب کیا اور اس صنف میں کچھ شاگرد بھی بنا لیے (ان میں ایک عورت آدم بیگم بیغم کا نام بھی ملتا ہے) بلکہ اس کے کئی معاصرین بھی اس سے متأثر ہو کر ریختی کہنے لگے؛ چنانچہ دکن کے ریختی گوؤں (لائق اور قیس) نے اس کا اعتراف بھی کیا ہے ۔ ریختی کا اصل مقصد تفریح و تفنن تھا، جو بذات خود کوئی بری چیز نہیں؛ مگر خرابی یہ ہوئی کہ اس کی بنیاد بالعموم جنسی محاکات پر رکھی گئی، جس سے اس میں ابتذال، عریانی اور فحاشی پیدا ہو گئی ۔ یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں رنگین کے نامور معاصر انشا [رَكَ باں] نے اسے پسند نہیں کیا (دیکھیے دریاے لطافت، مکالمۂ میر غنو غینی)، لیکن بعدازاں اپنے ماحول کے تقاضوں اور فطری میلانات سے مجبور ہو کر وہ بھی اسی رنگ میں رنگا گیا، چنانچہ اس کی کلیات میں بھی ایک دیوان ریختی موجود ہے ۔ ان کے بعد ناسخ و آتش کے دور میں صرف ایک قابل ذکر ریختی گو احمد علی نسبت کا کلام ملتا ہے، البتہ واجد علی شاہ کے عہد میں جان صاحب (میر یار علی)، خانم جان (عبداللہ خاں محشر)، عصمت (امجد علی خاں)، نازنین (مرزا علی بیگ)، پری اور بیگم نے اس صنف میں خوب طبع آزمائی کی ۔ ان کے بعد کسی شاعر نے اس صنف پر بطور خاص کوئی توجہ نہیں کی ۔ زباں دانی اور زبان آموزی کے نقطۂ نظر سے ریختی کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس کی بدولت دہلی اور لکھنؤ کی بیگماتی زبان کا بہت بڑا حصہ محفوظ ہو گیا (نیز رَكَ بہ اردو، انشا، رنگین)؛

مآخذ : (۱) سکسینه : تاریخ ادب اردو (ترجمهٔ مرزا محمد عسکری)، مطبوعهٔ نولکشور، بار دوم، حصهٔ ثانی، بمدد اشاریه؛ (۲) سید محمد مبین نقوی : تاریخ ریختی مع دیوان جان صاحب، مطبوعهٔ اله آباد، ص ۱۰ ببعد ۳۶، ۳۹ ببعد؛ (۳) سید امجد الطاف : انشا کی ریختی، در ادبی دنیا، لاهور (اگست ۱۹۵۳ء)؛ (۴) صفدر حسین : ریختی، در صحیفه، لاهور (اپریل ۱۹۶۱ء).

[اداره]

رَیْدَة : جنوبی عرب (عَسیر الیمن اور حضر موت) میں متعدد مقامات کا نام ۔ ان سب میں زیاده معروف وه ریده هے جو جبل تلفُم پر واقع هے۔ اس کے ساتھ اسی نام کا ایک قلعه ضلع بون (همدان) میں صنعا سے ایک دن کی مسافت پر واقع هے [نیز دیکھیے الاکلیل، طبع محب الدین الخطیب، قاهره ۱۳۶۸ھ، ج ۱۰، بمدد اشاریه] ۔ اس نام کے متعدد مقامات حضر موت میں هیں (مثلاً ریدة الصغیر، ریدة العباد، ریدة الحرمیه، ریدة اَرضَین، نیز ریدة الکبیرة، ریدة الدّین، ریدة الجوهین) ۔ اس نام کے اس قدر کثیرالاستعمال هونے کی وجه اس کے معنی میں مضمر هے ۔ اس کے معنی هیں سنگلاخ سطح مرتفع میں نشیب؛ آگے چل کر اس کا اطلاق کسی بدوی علاقے کے مرکز پر هونے لگا.

مآخذ: (۱) ابن الفقیه الهمدانی، در *BGA*، ۵ : ۳۴؛ (۲) ابن خُرداذبه، در *BGA*، ۶ : ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۸۹، ۱۹۰؛ (۳) یاقوت : مُعجم، طبع وسٹنفلٹ، ۱ : ۸۶۹ و ۲ : ۸۸۵ و ۴ : ۳۳۸؛ (۴) مراصدالاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، ۱ : ۴۹۷؛ (۵) الهمدانی : صفة جزیرة العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۶۶ س ۳، ۸۵ س ۱۶، ۸۶ س ۱۵، ۸۷ س ۱۲، ۱۱۱ س ۱۶، ۲۰۰ س ۲۵؛ (۶) وهی مصنّف : الاکلیل، بغداد ۱۹۳۱ء، ۸ : ۳۲، ۶۱، ۱۱۹؛ (۷) D. H. Müller : *Südarabische Altertümer im Kunsthist, Hofmuseum*، وی انا ۱۸۹۹ء، ص ۸۳، ۹۱؛ (۸) عظیم الدین احمد : *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-'Ulūm*، سلسلهٔ یادگار گب، ج ۲۴، لائیڈن ۱۹۱۶ء، ص ۴۳؛ (۱۰) M. Hartmann : *Der islamische Orient*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ۲ : ۵۴۲؛ (۱۱) L. Hirsch : *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt*، لائیڈن ۱۸۹۷ء، ص ۶۲ تا ۶۵، ۱۹۳، ۲۵۹؛ (۱۲) D. Van der Meulen و H. V. Wissmann : *Hadramaut some of its mysteries unveiled*، لائیڈن ۱۹۳۲ء، ص ۱۰۶، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۴.

(A. GROHMANN)

ریڈ هاؤس : (Redhouse)، رک به مستشرقین.

اَلرِّیْف : عربی لفظ ریف کے معنی هیں '' کوئی مزروعه اور سرسبز علاقه، جهاں کھانے پینے کی چیزوں کی فراوانی هو اور جو پانی (دریا یا سمندر) کے قریب هو'' (قبّ قاموس : '' ارض فیها زرع و خصبٌ و السعة فی المأکل و المشرب و ما قارب الماء من ارض العرب'')؛ چنانچه ریف سے فعل راف بنا هے، جس کا مفهوم انسانوں یا مویشیوں کا ریف میں جانا هے ۔ بطور اسم معرفه الریف مراکش کے ایک پهاڑی ضلع کا نام هے، جو کسی زمانے میں اسپین کے زیر حفاظت علاقے (Protectorate) میں شامل تها ۔ یه ضلع مراکش کے شمالی ساحل پر سبته (Ceuta) سے لے کر تقریباً الجزائر کی سرحد تک چلا گیا هے اور مشرق میں کوه اطلس Atlas سے جا ملتا هے ۔ ریف کے جنوب میں تازه کا دره هے، جهاں سے اس پهاڑ میں سے گزر کر الجزائر کو راسته گیا هے ۔ عربوں نے یه نام اس ضلع کو غالباً شمالی افریقه کی فتح کے وقت دیا تها، کیونکه اسلامی تاریخ کے ابتدائی ادوار میں اس کا ذکر ملتا هے (مثلاً ادریس ابن عبدالله کے مراکش میں ادریسی سلطنت کی بنیاد

ڈالنے اور شہر فاس کی تعمیر کے سلسلے میں) ۔ اس ضلع کی بیشتر آبادی بربر یا مخلوط بربر عرب نسل کی ہے ۔ یہاں کے باشندوں کی ایک مخصوص بربری بولی ہے، جو مراکش کے وسطی اور جنوبی اضلاع کی بربر بولیوں سے قدرے مختلف ہے، اگرچہ ان میں سے بعض لوگ عربی بھی بولتے ہیں ۔ ان کے طور طریقے اور رسم و رواج بھی مراکش کے دوسرے باشندوں سے کسی حد تک جداگانہ ہیں ۔ ریف کے بربر شروع سے اپنے جذبۂ حریت پسندی کی وجہ سے مشہور رہے ہیں اور انھوں نے انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں یورپی اقوام کی استعماری سرگرمیوں کے خلاف کئی بار علم بغاوت بلند کیا ۔

مراکش میں یورپی طاقتوں کی دلچسپی کا آغاز سولھویں صدی عیسوی ھی سے ھو گیا تھا اور انھوں نے اس ملک سے تجارتی تعلقات قائم کر لیے تھے ۔ رفتہ رفتہ انھوں نے کئی ساحلی مقامات پر اپنا قبضہ جما لیا ۔ ان طاقتوں میں پیش پیش پرتگال، اسپین اور فرانس تھے ۔ شہر مزغن Mazagan ۱۷۶۹ء تک پرتگال کے قبضے میں تھا اور سبتہ اور ملیلہ پر اسپین بہت بعد تک قابض رہا، لیکن بعد ازاں پرتگال مراکش سے عملاً دست بردار ھو گیا اور صرف اسپین اور فرانس میدان میں رہ گئے، جنھوں نے ۱۹۱۲ء کے معاھدے کی رو سے مراکش کا معتدبہ حصہ آپس میں تقسیم کر کے وہاں اپنا عمل دخل قائم کر لیا ۔ ۱۹۰۵ء میں جرمنی کے قیصر ولیم کے دورۂ مراکش کے بعد جرمنی کو بھی کچھ تجارتی مراعات حاصل ھو گئی تھیں، لیکن ۱۹۳۴ء میں تقریباً سارا ملک فرانس کے قبضے میں آ گیا ۔ سلطان کا اقتدار برائے نام رہ گیا اور اصل حکومت کلّی طور پر فرانسیسی ریزیڈنٹ جنرل کے ھاتھ میں آ گئی ۔ یورپی استعمار اور استحصال کا یہ سلسلہ ۱۹۵۶ء تک جاری رہا ۔ اس سال پیرس اور میڈرڈ کے مذاکرات کے نتیجے میں فرانس اور اسپین نے اپنے اپنے مقبوضہ علاقے خالی کر دیے اور ملک آزاد ھو گیا ۔ یہ آزادی زیادہ تر وطن پرست جماعت استقلال کی پیہم جد و جہد سے نصیب ھوئی، جس کی سرپرستی خود سلطان مراکش مولای محمد خامس ابن یوسف نے کی ۔

آزادی کی اس طویل جنگ میں ریف کے باشندوں کا کتنا ھاتھ تھا، اس کا اندازہ اس سے ھو سکتا ھے کہ ۱۸۹۳ء میں ان کے اور اسپین کے درمیان ایک باقاعدہ لڑائی چھڑ گئی، جو تقریباً سال بھر جاری رھی اور ۱۸۹۴ء میں اسپین ایک لشکر جرار کی مدد سے بمشکل اھل ریف کی مزاحمت کو دبانے میں کامیاب ھو سکا ۔ اس کے بعد ۱۹۰۶ء میں مولای عبدالعزیز (۱۸۹۴ تا ۱۹۰۸ء) کے عہد میں جب الجزائر کی سرحد سے متصل علاقے میں جلالی زربونی عرف بوحمارہ نے اور طنجہ کے قریب ایک مقامی سردار مولای احمد الرّیسولی نے علم بغاوت بلند کیا تو انھیں بھی ریفیوں کا تعاون حاصل رہا ۔ بعد ازآں مولای عبدالحفیظ (سلطان از ۱۹۰۸ء) کے عہد میں ریفی قبائل نے پھر بڑے پیمانے پر بغاوت کر دی اور اسپین کو پچاس ھزار کی فوج کی مدد سے اسے فرو کرنا پڑا؛ لیکن اھل ریف کی سب سے بڑی جنگ آزادی وہ تھی جو ۱۹۲۰ء میں امیر عبدالکریم کی قیادت میں شروع ھوئی اور کم و بیش چھے سال تک جاری رھی ۔ امیر عبدالکریم اسی جذبۂ حریت سے سرشار تھے جو ان کے پیشرو الجزائر کے مجاھد اعظم امیر عبدالقادر کی مساعی میں کارفرما تھا، جنھوں نے چودہ سال تک (۱۸۳۰ تا ۱۸۴۴ء) انتہائی عزم و استقلال اور دلیری و شجاعت سے فرانسیسی استعمار کے خلاف جنگ جاری رکھی تھی ۔ امیر عبدالکریم کی بغاوت ریف کے علاقے میں دور دور تک پھیل گئی اور روز بروز زور پکڑتی گئی یہاں

تک که فرانس کو بھی اپنے مراکشی مقبوضات کے متعلق اندیشه پیدا ھو گیا اور دونوں ملکوں نے مل کر اس بغاوت کو کچلنے کا منصوبه بنایا - دو لاکھ اسّی ھزار کی ایک زبردست فوج تیار کی گئی اور ایک سخت اور طویل مزاحمت کے بعد آخرکار امیر عبدالکریم نے کرنل جیراد Giraud کی وساطت سے فرانسیسی سپه سالار کے آگے ھتیار ڈال دیے (۱۹۲۶ء).

اھلِ ریف زیادہ‌تر زراعت پیشه ھیں - اس کے علاوہ ان کا بڑا مشغله مویشی پالنا ھے - ریف میں زیتون اور بادام کے درختوں کے باغ بھی ھیں اور مراکش سے ان پھلوں کی برآمد میں اس علاقے کا بھی حصه ھے.

مآخذ : (۱) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ، نیز بذیل مراکش (Morocco) اور وہ مآخذ جو وھاں مذکور ھیں؛ (۲) J. B. Glubb (گلب پاشا) : *The Empire of the Arabs*، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۲۶۵.

(محمد وحید مرزا)

⊗ **رینان** : ارنسٹ رینان Ernest Renan، انیسویں صدی کا ایک مشہور اور ممتاز فرانسیسی ادیب، مؤرخ اور مستشرق، جس نے یہود اور نصاری کے مذاھب اور ان کی تاریخ کا علمی اور فلسفیانه انداز سے مطالعه کیا اور بہت سے متعلقه مسائل کی بحث کو ایک نئے رخ پر ڈال دیا - رینان حضرت عیسیٰؑ کی الوھیت کا منکر تھا اور ان کو ایک ''بے نظیر انسان'' تصور کرتا تھا، اس لیے اکثر کیتھولک پادری اس کو ملحد قرار دیتے ھیں، تاھم یورپ کے عام علمی حلقوں میں اسے ایک صاحب فکر مؤرخ اور ادیب کی حیثیت سے بڑے احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ھے.

رینان ۱۸۲۲ء میں پیدا ھوا تھا اور اس نے دینی مدارس میں تعلیم پائی تھی، لیکن جب اس نے دیکھا که وہ عیسائی عقائد کو کلیۃً قبول نہیں کر سکتا تو اس نے مذھبی تعلیمی اداروں کو خیرباد که دیا اور آزادی کے ساتھ علمی تحقیق اور تصنیف و تالیف کے میدان میں اتر آیا - اس کی حسب ذیل تالیفات قابل ذکر ھیں : (۱) ''سیرت حضرت مسیحؑ''؛ (۲) ''تاریخ بنی اسرائیل''؛ (۳) ''نصرانی مذھب کے اصول و مبادی''؛ (۴) ''السنة السامیه کی تاریخ''.

رینان نے ۲۹ مارچ ۱۸۸۳ء کو پیرس یونیورسٹی میں ''اسلام اور علم'' کے موضوع پر ایک لیکچر دیا اور اس کے دوران میں کہا که اسلام علم کے راستے میں حارج رھا ھے - سید جمال الدین افغانی [رک بآں] ان دنوں پیرس میں مقیم تھے - انھوں نے رینان کے رد میں *Journal des Debats* میں ایک مضمون لکھا اور تاریخی دلائل و براھین سے رینان کے قول کی تردید و تغلیط کی - رینان نے بھی جواب الجواب لکھا - قاضی اختر میاں جوناگڑھی نے اس ساری دلچسپ بحث کو اردو میں منتقل کر کے شائع کر دیا ھے.

رینان نے ۱۸۹۲ء میں وفات پائی - اس کی تحریر میں وسعت خیالات کے علاوہ کمال درجے کی فصاحت، بیان کی لطافت اور زبان کی شگفتگی پائی جاتی ھے.

مآخذ : (۱) E. Renan : *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۲) وھی مصنف : *Discours et Conferences*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۳) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ.

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ ریدو : رک به مستشرقین.

⊗ **ریو** : چارلس ریو Charles Rieu، انیسویں صدی کا ایک معروف مستشرق، جس نے موزۂ بریطانیه (برٹش میوزیم)، لنڈن، کے اسلامی مخطوطات کی فہرست نگاری کے سلسلے میں بڑی قابل

قدر خدمات سر انجام دیں، وہ قومیت کے لحاظ سے سوِس Swiss تھا، سوئٹزر لینڈ کے شہر جینوا میں ۱۸۲۰ء میں پیدا ہوا اور ابتدائی تعلیم آبائی شہر میں پروفیسر ھمبرٹ سے پائی، جو دساسی کا شاگرد تھا۔ بعد ازاں اس نے بون Bonn یونیورسٹی میں پروفیسر فرائتاگ سے فیض پایا اور وھیں سے ۱۸۴۰ء [illegible] لٹری کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے چار سال بعد برٹش میوزیم کی ملازمت میں منسلک ہو کر مدت دراز تک قلمی کتابوں کے مطالعے اور ان کی فہرستوں کی تیاری میں مصروف رہا، ان سے پہلے کیورٹن Cureton برٹش میوزیم کی عربی قلمی کتابوں کی فہرست جلد اول شائع کر چکا تھا۔ ریو نے ۱۸۷۱ء میں اس فہرست کی دوسری جلد اور ۱۸۹۴ء میں اس کا تکملہ شائع کیا۔ ۱۸۸۸ء میں ترکی مخطوطات کی فہرست شائع کی، نیز فارسی مخطوطات کی فہرست تین جلدوں اور ایک ضمیمے کی صورت میں مرتب کی۔ قلمی کتابوں کی فہرست نگاری ایک خاص ڈھب کا محنت طلب کام ہے، جس میں بہت محنت، تحقیق اور دماغ سوزی کرنی پڑتی ہے، لیکن ادبی تاریخ کے لحاظ سے یہ نہایت ضروری ہے۔ بہر حال ریو نے فہرست نگاری کا ایک نیا اعلٰی معیار قائم کر کے اس میں خاص امتیاز حاصل کیا۔

پروفیسر رابرٹسن سمتھ کی وفات کے بعد ریو ۱۸۸۵ء میں کیمبرج یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا، لیکن اس تقرر کے وقت وہ اس قدر من رسیدہ ہو چکا تھا کہ اس منصب پر متمکن ہونے کے بعد وہ کوئی قابل ذکر علمی کام نہ کر سکا۔ ریو نے لندن میں ۱۹۰۲ء میں وفات پائی اور اس کی جگہ ایڈورڈ براؤن عربی کے پروفیسر متعین ہوئے.

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادّہ؛ (۲) E. G. Browne: *Obituary Notice of Charles Rieu*، در *JRAS*، لندن ۱۹۰۲ء.

(شیخ عنایت اللہ)

رَیَّه: اندلس کا وہ ضلع (کُورہ) جس میں جزیرہ‌نمائے اندلس کا جنوبی حصّہ شامل تھا اور جس کے صدر مقام یکے بعد دیگرے Archidona (عربی: اُرجُذُونہ) اور مالقہ Malaga تھے۔ اس کا عام عربی املا رَیَّہ ہے، خصوصاً یاقوت کی معجم البلدان میں یہ لفظ اسی صورت میں ملتا ہے، لیکن بعض اندلسی مخطوطات میں صحیح ھجے رَیُّہ لکھے ھیں جو اندلس کے مقامی تلفظ ریُو Raiyu سے زیادہ مطابقت رکھتے ھیں، اس کی تصدیق ابن حوقل نے کی ہے۔ جیسا کہ Dozy کا خیال ہے، یہ لفظ لاطینی لفظ رگیو *regio* (بلاشبہہ *Malacitana regio*) کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ گیا نگوس Gayangos کا یہ مفروضہ کہ یہ لفظ ایرانی شہر الرَّے سے تعلق رکھتا ہے، یقیناً ناقابل قبول ہے.

جب جنوبی اندلس کی جاگیریں بلج بن بشر [رک بآں] کے سابق رفیقوں کے لیے نام زد ہو رہی تھیں اس وقت ریّہ کا ضلع الاردن کے جند (لشکر) کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ قرطبہ کی اموی خلافت کے دوران میں ریّہ کا ضلع مغرب میں قبرہ اور الجزیرۃ الخضراء کے ضلع سے اور جنوب میں بحر متوسط سے اور مشرق میں کورۂ البیرہ سے گھرا ہوا تھا.

مآخذ: (۱) الادریسی: وصف افریقیۃ والأندلس طبع و ترجمہ از ڈوزی و ڈخویہ، ص ۱۷۳، ۲۰۳ اور ترجمہ ص ۲۰۹، ۲۵۰؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع وسٹنفلٹ، ۲: ۸۹۲ (قب ۲: ۸۲۶)؛ (۳) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، اندلس (اسپین)، عدد ۸۱؛ (۴) R. Dozy: *Recherches*، بار سوم، ۱: ۳۱۷ تا ۳۲۰؛ (۵) Alemany Bolufer: *La geografia de la Peninsula ibérica en los escritores árabes*، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۱۱۸؛ (۶) E. Lévi Provençal: *L'Espagne musulmane au Xème siècle*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۱۱۶ تا ۱۱۸.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

ز

* ز (= الزّاء) عربی حروف تہجی کا گیارھواں [فارسی کا تیرھواں اور اردو کا چھبیسواں] حرف ۔ [اسے زاے معجمہ، زاے منقوط اور زاے ہوز بھی کہتے ہیں]۔ حروف ابجد کے لحاظ سے اس کی عددی قیمت ۷ ہے ۔ اس کے کتبہ خوانی شجرے کے لیے دیکھیے مادّہ عرب ۔ یہ حروف سنیّہ شمسی (الاسلیہ) میں سے ہے اور اس کی وہی آواز ہے جو دوسری سامی زبانوں میں ہے ۔ یہ انگریزی اور فرانسیسی زبانوں کے "z" کی سی آواز دیتا ہے ۔ آج کل بول چال کی غیر فصیح عربی میں حرف زاء بعض اور حروف مثلاً ض اور ظ کی جگہ بھی استعمال ہو جاتا ہے ۔ ایران اور ترکی میں عربی ض کو اکثر ''ز'' ہی کی طرح ادا کیا جاتا ہے ۔ [یہ لفظ سنسکرت یا ہندی میں اپنے خاص تلفظ کے ساتھ نہیں ملتا ۔ ان زبانوں میں اس کے بجاے ج استعمال کرتے ہیں۔ یہ حرف کبھی س، ش، ف اور ک سے بدل جاتا ہے تفصیل کے لیے دیکھیے فرہنگ آنند راج]۔

مآخذ : (۱) W. Wright : *Comparative Grammar of the Semitic Languages*، کیمبرج ۱۸۹۰ء، ص ۷ ہ بعد؛ (۲) A. Schaade: *Sibawaihi's Lautlehre*، لائیڈن ۱۹۱۱ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) براکلمان : *Grundriss der Vergl. Grammatik der semitischen Sprachen*، برلن ۱۹۰۸ء، ۱ : ۱۲۸ ببعد؛ (۴) وہی مصنّف : *Précis de linguistique semitique*، مترجمۂ W. Marçais و M. Cohen، پیرس ۱۹۱۸ء، ص ۴۷؛ (۵) لسان العرب، ۷ : ۱۶۴ ۔

(A. J. WENSINCK)

* **زاب** : الجزائر (Algeria) کا ایک علاقہ ۔ زاب (جمع زِیبان) اس رقبے کا نام جو بسکرہ کے ارد گرد واقع ہے اور جس کی مساحت شرقاً غرباً ۱۲۵ میل، اور شمالاً جنوباً ۳۰ تا ۴۰ میل ہے ۔ یہ علاقہ میدانی ہے اور قدرے ہموار ۔ جنوب کی طرف بڑھتے ہوے یہ صحرا میں مل جاتا ہے، اور شمال کی طرف اس کی حد بندی کوہ اطلس صحرائی کی جنوبی ڈھلانیں کرتی ہیں ۔ لیکن حُدنہ اور سطح مرتفع قسنطینہ کے ساتھ اس علاقے کا ربط قائم رکھنے کی سہولت اس وسیع خلا سے ہو جاتی ہے، جو زاب اور اس کی پہاڑیوں کے درمیان ہے ۔ صحرائی اثرات کا غلبہ اتنا ہے کہ زاب میں شاذ و نادر ہی بارش ہوتی ہے اور وہ بھی بے قاعدہ، جو عام طور پر غلہ اگانے کے لیے کافی نہیں ہوتی ۔ کئی مقامات پر پہاڑی ندیوں اور زیر زمین پانی کے ذخیرے کی بدولت نخلستانی سبزہ اور درخت پیدا ہوتے ہیں، جن میں آٹھ لاکھ کے قریب کھجور کے درخت شامل ہیں۔

عام طور پر زاب کو تین حصوں میں منقسم سمجھا جاتا ہے : (۱) زاب الشرقی یا مشرقی زاب یعنی دامن اَوراس اور شط ملغیر کے درمیان؛ (۲)

اظهراوی یا شمالی زاب، یعنی زاب کی پہاڑیوں اور وادی جدی کے درمیان؛ (۳) اور آخر میں ھے زاب لاقبلی (Guebli) یا جنوبی زاب جسے علاقۂ ماقبل سے ریت کی ایک پتلی پٹی اور دلدلیں جدا کرتی ھیں - زاب الشرقی کی آبیاری اوراس، وادی الابیض اور وادی العرب کی ندیوں سے ھوتی ھے - یہ ندیاں پہاڑوں سے نکل کر نخلستانوں کو سیراب کرتی ھیں: [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اوّل].

مآخذ: (۱) Delattre: *Excursions dans le Zab occidental* (*Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique, historique et géographique de Constantin*، ۱۸۸۹ء)؛ (۲) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie*، قسطنطینیہ ۱۹۱۳ء؛ (۳) Maguelonne: *Monographie historique et géographique de la tribu des Ziban* (*Recueil...*)، قسطنطینیہ ۱۹۰۸ء؛ (۴) Moulias: *Organisation hydraulique des oasis sahariennes*، الجزائر ۱۹۲۷ء؛ (۵) Piesse: *Voyage aux Ziban* (*Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran*، ۱۸۸۵ء) - نیز قب مآخذ بذیل مقالۂ بسکرہ.

(G. Yver [تلخیص از ادارہ])

الزّاب: دریاے دجلہ کے بائیں کنارے پر اس کے دو معاون دریاؤں (الزوابی) کا نام:

(۱) زاب الاعلی یا زاب الاکبر؛ (۲) زاب الاسفل یا الاصغر [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اوّل].

مآخذ: (۱) سہراب، طبع مزیک Mžik، در *Bibl. arab. Histor. und Geogr.*، ج ۵، لائپزگ، ۱۹۳۰ء، ص ۱۲۶؛ (۲) الکسروی، در یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۲: ۹۰۲ بعد؛ (۳) الاصطخری، در *B.G.A.*، ۱: ۷۵؛ (۴) ابن حوقل، در *B.G.A.*، ۲: ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۵ بعد، ۱۶۹، ۲۱۲، ۲۴۶، ۲۶۴؛ (۵) المقدسی، در *B.G.A.*، ۳: ۲۰، ۲۸، ۱۲۳، ۱۳۴ بعد؛ (۶) ابن الفقیہ، در *B.G.A.*، ۵: ۹۳، ۱۳۲؛ (۷) ابن خرّداذبہ، در *B.G.A.*، ۶: ۹۳، ۱۷۴ بعد؛ (۸) قدامہ، در *B.G.A.*، ۶: ۲۱۴، ۲۳۲؛ (۹) ابن رستہ، در *B.G.A.*، ۷: ۹۰؛ (۱۰) الیعقوبی، در *B.G.A.*، ۷: ۳۱۲، ۳۲۱، ۳۲۷؛ (۱۱) المسعودی: کتاب التنبیہ، در *B.G.A.*، ۸: ۳۶، ۵۲ بعد، ۳۱۲، ۳۲۷؛ (۱۲) وھی مصنف: مروج الذّھب، طبع Défremery Sanguinetti، ۱: ۲۲۶ بعد؛ (۱۳) G. Hoffmann: *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer*، لائپزگ ۱۸۸۰ء، ص ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۳ بعد اور بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ ص ۳۲۴)؛ (۱۴) Hartmann: *Bohtān*، در *M. V. A. G.*، ۱۸۹۶ء، ج ۲، ۱۸۹۷ء، ج ۱، ص ۱۶۲ (اشاریہ)؛ (۱۵) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء (طبع ثانی ۱۹۳۰ء)، ص ۹۰ تا ۹۲، ۱۹۳؛ (۱۶) P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Gesamtregister*، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۹۳؛ (۱۷) J. Markwart: *Südarmenien und die Tigrisquellen nach griech. und arab. Geographen*، ویانا ۱۹۳۰ء، ص ۲۳۶، ۳۹۰ و بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ، ص ۶۳۲).

(E. Honigmann [تلخیص از ادارہ وو لائیڈن])

زابج (زابگ): جسے غلط طور پر زابج Zābedj لکھتے ھیں، ماخوذ از سنسکرت جاو کہ Jāvaka، ایک جزیرے کا نام؛ عربی نام کا نویں صدی عیسوی سے سراغ ملتا ھے.

سنہ عیسوی کے آغاز میں راماین میں جو اس سے پہلے کی تصنیف ھے لیکن ٹھیک معلوم نہیں کس قدر پہلے کی، مشرق اقصی میں ایک یوادویپا "جزیرۂ جو" یعنی سونے چاندی کے جزیرے (*Suvarnārūpyakadvipam*) کا ذکر آیا ھے جو سونے کی کانوں سے معمور ھے *Suvarnākaramanditam* اور

جسے بالعموم جاوا مانا گیا ہے، لیکن سونے کی افراط کا ذکر راقم کی رائے میں یہ بتا رہا ہے کہ یہ جزیرہ سماٹرا ہونا چاہیے کیونکہ قیمتی دھاتوں کی غیرمعمولی افراط کی گواہی ہمیں صرف اسی جزیرے کی بابت ملتی ہے - ۱۳۲ء کی چینی کتابوں میں شاہ یہ تیاؤ Ye-tiao (قدیم تلفظ یب دیو= یودویپا=سماٹرا) کے ایک سفیر کے چینی دربار میں وارد ہونے کا ذکر ہے، لفظ کی یہی وہ شکل ہے جسے بطلیموس چند سال بعد پراکرت شکل Ἰαβαδῖον (یودوپیا) میں نقل کرتا ہے۔

۲۴۰ تا ۲۶۲ء: Kang Tai ; Fu nan t'u su کے باقی ماندہ اجزا میں سرزمین چوپو Ču-po č'uan (قدیم تلفظ چوبک Ču-bak، جو Sho-bāk، ماخوذ از سنسکرت جاوکہ کا ناقص رسم خط ہے) کا کئی بار ذکر آیا ہے - غالبًا یہی زمانہ تھا جب سماٹرا کے لوگوں نے، جو ہندو تہذیب سے متاثر ہو چکے تھے، مدغاسکر میں اپنی نئی آبادی قائم کی - موجودہ ملاغاسی زبان میں اب بھی اس کے آثار صاف نظر آتے ہیں۔

۴۱۰ء میں اسحٰق کی کلیسائی مجلس (Synod) کے موقع پر دابگ [دابج] اور چین و ماچین (J.B. Chabot : Synodicon orientale، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۶۲۰) کے ایک اسقف اعظم کا ذکر آیا ہے - اس کے چار سال بعد فاهیان سیلون کے راستے ہندوستان سے واپس آتے ہوئے ایک علاقے میں پہنچتا ہے، جسے وہ یودویپا Ye-p'o-t'i=Yavadvipa کہتا ہے اور راقم اس کا محل و وقوع بھی سماٹرا مقرر کرتا ہے، جس طرح کہ Sho-po کا، جس کا ذکر Kao seng cuan میں آتا ہے، جو ۵۱۹ء میں تالیف ہوئی [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے وا، لائیڈن، بار اول]۔

مآخذ: (۱) Georges Coedès : Le royaume de Çrīvijaya، در BEFEO، ۱۹۱۸ء، ج ۱۸، عدد ۶؛ (۲) وہی مصنف: A Propos de la chûte du royaume de Çrīvijaya، در BTLV، ۸۳ : ۴۵۹ تا ۴۷۲؛ (۳) Gabriel Ferrand : L'empire sumatranais de Çrīvijaya، در J.A، جولائی تا ستمبر و اکتوبر تا دسمبر ۱۹۲۲ء اور وہ مصنفین جن کا حوالہ وہاں دیا گیا ہے؛ (۴) وہی مصنف : Notes de géographie Orientale، در J.A، جنوری تا مارچ ۱۹۲۳ء: (۱) Les Iles de l'or، ۲، Suvarnadvīpa؛ (۵) F.D.K. Bosch: Een oorkonde van het groote klooster te Nālandā، در TTLV، ج ۶۵، ۱۹۲۵ء، ص ۵۰۹ تا ۵۸۸؛ (۶) N. J. Krom : De ondergangan Çrīwijaya، در Versl. Med. Ak. Amst.، ج ۶۲، سلسلہ B، عدد ۵؛ (۷) Chau Ju - Kua، مترجمۂ F. Hirth و W. W. Rockhill، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۱ء، ص ۲۲، ۶۰۔

(GABRIEL FERRAND [تلخیص از ادارہ])

زابق: (Dzabic)، علی فہمی، جو موستار [ہرسک (ہرزے گووینا)] میں ۱۸۵۳ء میں پیدا ہوا اور استانبول میں ۱۹۱۸ء میں فوت ہوا، ۱۸۸۴ء میں موستار کا مفتی مقرر ہوا - آسٹریا - ہنگری کے صوبۂ بوسنیا و ہرزے گووینا کی حکومت نے مسلمانوں کے مذہبی اداروں کو نئے سرے سے منظم کیا تاکہ ان پر اپنا قابو رکھ سکیں - ۱۸۸۶ء ہی سے سراجیوو کے مسلمانوں کی دلی خواہش یہ تھی کہ وہ اپنے مذہبی معاملات میں خود مختار ہو جائیں اور زابق کی قیادت میں ہرزے گووینا کے مسلمانوں کی بےچینی مسلسل بڑھتی جا رہی تھی - ۱۸۹۳ء میں سراجیوو میں بوسنیا - ہرزے گووینا کے مسلم رہنماؤں کا ایک اجلاس منعقد ہوا - زابق نے اس میں مسلمانوں کی مذہبی خود مختاری طلب کی، لیکن اس کے مؤیدین اقلیت میں رہ گئے - ۱۸۹۹ء سے ہرزے گووینا کے مسلمانوں کی مذہبی آزادی کی تحریک زابق کی قیادت میں بہت زور پکڑنے لگی اور اس تحریک سے ملحق ہو گئی جو

سربیا کے راسخ العقیدہ لوگوں نے آزادی مذہب کے لیے اٹھائی تھی۔ آسٹریا و ہنگری کی برسر اقتدار جماعت نے زابق کے حامیوں پر سختی شروع کر دی اور زابق کو مفتی کے عہدے سے ہٹا دیا گیا (۱۹۰۰ء)۔ اسی زمانے میں یہ تحریک بوسنیا میں بھی پھیلنی شروع ہوگئی تھی، چنانچہ آسٹریا و ہنگری کے ارباب اقتدار گفت و شنید شروع کرنے پر مجبور ہو گئے، لیکن کوئی متفقہ فیصلہ نہ ہوسکا اس لیے کہ آسٹریا و ہنگری کے ارباب اقتدار اس ضابطے کے مسودے کی بعض دفعات کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے جو ادارۂ اسلامیہ کے اعضا کے انتخاب سے تعلق رکھتا تھا اور جس کے لیے رئیس العلماء کی توثیق استانبول کے شیخ الاسلام کا نائب ہونے کی حیثیت سے ہونا چاہیے تھی۔ ۱۹۰۲ء میں جب زابق اپنے پانچ دوستوں کے ساتھ مشورے کے لیے استانبول گیا تو اسے اپنے ملک واپس آنے سے منع کر دیا گیا؛ چنانچہ وہ مرتے دم تک استانبول ہی میں رہا۔ وہ استانبول یونیورسٹی میں عربی زبان اور ادب کا درس دیتا رہا اور بہت سے جرائد کے لیے مقالات لکھتا رہا۔ جب بوسنیا اور ہرزے گووینا کا الحاق عمل میں آیا (۱۹۰۸ء) تو اس نے پارلیمنٹ کے عرب نمائندوں کے پاس عربی میں ایک رسالہ لکھ کر بھیجا، جس میں اس نے آسٹریا۔ ہنگری کی بوسنیا اور ہرزے گووینا میں حکومت پر گرفت اور ادھر ترکی سلطنت کو اس کے اغماض پر زجر و توبیخ کی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے یونیورسٹی سے علحدہ کر دیا گیا۔ پھر اس نے صحابۂ رسولؐ کے قصائد و اشعار کا ایک مجموعہ تیار کرنے کا ارادہ کیا، جسے وہ تین جلدوں میں مع اپنی شرح کے چھپوانا چاہتا تھا، لیکن وہ فقط اس کی ایک ہی جلد حسن الصحابہ فی شرح اشعار الصحابة [استانبول ۱۳۲۴ھ) چھپوا سکا۔ اس نے جناب ابو طالب کے اس قصیدے کی بھی شرح لکھی جو انھوں نے حضرت نبی کریم (صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی حمایت میں کہا تھا (استانبول ۱۳۲۷ھ)۔

مآخذ: (۱) V. Skarić 'Osman Nuri Hadžić و N. Stojanović: *Bosna i Hercegovina pod austrougarskom upravom*, *Srpski narod XIX veku*، بلغراد ۱۹۳۸ء؛ (۲) M. Handžić: *Književni rad bosansko - hercegovačkih muslimana*، سراجیوو ۱۹۳۳ء۔

(BRANISLAV DJURDJEV)

زار: عربی زبان میں اَمہری زبان کا ایک مستعار لفظ ہے، اس لیے کہ زار جنوں سے متعلق مقبول عام اعتقادات اسلامی دنیا میں حبشہ سے آئے۔ اسی قسم کے خیالات ایسے جنوں کے متعلق جو عارضی طور پر ایک انسان کے اندر سما جاتے ہیں، ایشیا اور افریقہ کے متعدّد اسلامی ممالک میں پائے جاتے ہیں اور وہاں ان کے خاص خاص نام ہیں، مثلاً بوری (نائیجیریا اور طرابلس الغرب میں) اور اَموک (ملایا میں)۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے **وو**، لائیڈن، بار اوّل]۔

مآخذ: (۱) C. Conti Rossini: *Note sugli Agau*، در *Giornale della Societa Asiatica Itatiana*، ج ۱۸، فلورنس ۱۹۰۵ء؛ (۲) E. Cerulli: *Note sul movimento musulmano in Somalia*، در *RSO*، ج ۱۰؛ (۳) وہی مصنّف: *Etiopia Occidentale*، ج ۲، روما ۱۹۳۳ء؛ (۴) P. Kahle, *Zār-Beschwörungen in Egypten*، در *Isl.*، ج ۳، ۱۹۱۲ء، ص ۱ تا ۴۱؛ (۵) وہی مصنّف: *Zum Zar*، در مجلۂ مذکور، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۶) S. Zwemer: *The Influence of Animism in Islām*، لنڈن ۱۹۲۰ء (جس پر G. Levi Della Vida نے *Bilychnis*، ج ۱۰، ۱۹۲۱ء، ص ۵۷ تا ۹۷، میں تبصرہ کیا ہے)؛ (۷) Snouck Hurgronje: *Mekka*، ج ۲، ۱۸۸۹ء، ص ۱۲۴ تا ۱۲۸ (انگریزی ترجمہ از J.H. Monaham، لائیڈن ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۲)؛

(۸) M.A.Z. Aešcoly : *Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Ethiopiens*، در *JA*، ج ۲۲۰ (۱۹۳۲ء) .

(ENRICO CERULLI [تلخیص از ادارہ])

* **زاکانی، عبید** : رَكَ به عبید زاکانی.

* **زاوہ** : ایران کے صوبۂ خراسان کا ایک شہر، جو نیشاپور کے قریب واقع ہے ۔ المقدسی کے زمانے میں یہ ایک دیہاتی علاقہ تھا، جس میں کوئی شہر نہ تھا؛ لیکن بعد ازآں (چودھویں صدی میں) وہاں ایک عمدہ شہر تعمیر ہو گیا، جس کا قلعہ اینٹوں کا بنا ہوا تھا ۔ اس شہر میں شیخ قطب الدّین حیدر کا مقبرہ ہے، جو ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء تک زندہ تھے؛ اسی لیے آج کل اس شہر کو تربت حیدری کا نام دیا جاتا ہے ۔ المقدّسی نے اسی نام کے ایک شہر کا غزنہ کے قریب ذکر کیا ہے (BGA، ۳ : ۵۰، ۲۹۷).

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، ۲ : ۷۷۰، ۹۱۰ = Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۲۸۲؛ (۲) *BGA*، ۳ : ۳۱۹؛ (۳) ابن بطّوطه : *Voyages*، ۳ : ۷۹؛ (۴) القزوینی : آثار، ص ۲۰۱؛ (۵) حمد اللہ المستوفی، طبع Le Strange، ص ۱۵۳ و ترجمه، ص ۱۵۲؛ (۶) F. Goldsmid : *Eastern Persia*، ص ۳۵۳؛ (۷) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۵۶ .

(CL. HUART)

* **زاویہ** : دراصل کسی عمارت کا کونا، جو شروع میں کسی مسیحی راہب کے حجرے (قبّ یونانی γωνία) کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد ازاں کسی چھوٹی مسجد یا عبادت خانے کے لیے ۔ مشرق کے اسلامی ممالک میں اس لفظ کے یہی معنی اب بھی ہیں اور یہ کسی بڑی (یا جامع) مسجد سے فرق دکھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے ۔ اس کے برخلاف شمالی افریقه میں ''زاویہ'' کی اصطلاح نے اپنا وسیع تر مفہوم قائم رکھا ہے اور اس کا اطلاق ایسی عمارت یا مجموعۂ عمارات پر ہوتا ہے جو کسی خانقاہ اور مدرسے کے مشابہ ہوں ۔ دوما Doumas (*La Kabylie*، ص ۶۰) نے آج سے بہت پہلے ۱۸۴۷ء میں زاویے کی نہایت عمدہ تعریف و تشریح بیان کی تھی، جو جملہ لوازمات کے اعتبار سے اس وقت بھی صحیح معلوم ہوتی ہے (قبّ اقتباس، در Dozy : *Suppl.*، بذیل مادّہ) ۔ کسی زاویے میں مندرجۂ ذیل حصے کلّی یا جزوی طور پر پائے جاتے ہیں: نماز کے لیے ایک حجرہ مع محراب؛ کسی مرابط یا شریفی ولی کا مقبرہ، جس کے اوپر قبّہ ہو؛ ایک کمرہ، جو تلاوت قرآن کے لیے مخصوص کیا گیا ہو؛ ایک مکتب یا مدرسۂ قرآن خوانی؛ آخر میں زاویے کے مہمانوں، یعنی زائرین، مسافروں اور طالب علموں کے حجرے ۔ زاویے سے متصل عموماً ایک قبرستان ہوتا ہے، جس میں ان لوگوں کی قبریں ہوتی ہیں جنھوں نے اپنی زندگی ہی میں وہاں دفن کیے جانے کی وصیت کی ہو ۔ دوما Daumas کہتا ہے : ''مختصر یہ کہ زاویہ ایک مذہبی مدرسہ اور مفت کا اقامت خانہ ہوتا ہے اور ان دو باتوں میں یہ قرون وسطٰی کی خانقاہ (Monastery) سے بہت کچھ مشابہ ہے''.

معلوم ہوتا ہے قرون وسطٰی کے بعد زاویے کے مفہوم میں، کم از کم المغرب میں وہاں کے خاص مذاق کے مطابق، کسی حد تک تبدیلی ہو گئی ہے ۔ اس کے برخلاف مشرق میں اس لفظ نے بہت جلد ایک خاص مفہوم پیدا کر لیا اور اس کا اطلاق محض چھوٹی چھوٹی مساجد پر ہونے لگا؛ وہاں اسے دیر، خانقاہ اور تکیے کی معیّن اصطلاحات کے بدل کے طور پر استعمال نہیں کرتے ۔ یہ اصطلاحیں خاص طور پر ان خانقاہوں کے لیے مستعمل ہیں جو اپنے قیام کے لیے عجمی تصوف کی مرہون منت ہیں ۔ بخلاف اس کے المغرب میں تیرھویں صدی عیسوی کے

قریب زاویے کی اصطلاح بظاہر رابطہ، یعنی ایسے تکیۂ درویش کے ہم معنی ہو گئی جہاں کوئی عبادت گزار بزرگ عزلت گزین ہو کر اپنے شاگردوں اور مریدوں کے درمیان زندگی بسر کرتا ہو (قب البادسی: المقصد، مترجمۂ G. S. Colin، در AM، ۲۶ (۱۹۲۶ء) : ۲۴۰، بذیل مادہ؛ لیکن زاویے یا رابطے کو ہمیشہ بعینہٖ رباط نہیں سمجھنا چاہیے، جو ایک اور کام کے لیے ہوتا تھا اور جس کی نوعیت زیادہ تر فوجی تھی۔ بہر حال اس سلسلے میں ہمیں ابن مرزوق تلمسانی (م ۷۸۱ھ / ۱۳۷۹ء) کے بیان کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اس نے مرینی سلطان ابوالحسن علی کے متعلق ایک کتابچہ المسند الصحیح الحسن لکھا ہے، جس کا بیالیسواں باب ان زوایا کے لیے وقف کیا گیا ہے جو اس سلطان نے تعمیر کرائے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ زاویہ وہی چیز ہے جسے مشرق میں رباط یا خانقاہ کہتے ہیں۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہے کہ لفظ رباط کا استعمال مراکش میں بھی ایسے اداروں کے لیے پایا جاتا ہے جن کی سرگرمیوں کا خاص مقصد بداعتقادوں میں اشاعت اسلام تھا، مثلاً رباط اسفی (قب سنی) اور سیدی شیکر، جو وادی تنسیفت پر واقع ہیں، اسی طرح کے رباط تھے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ زاویے کی قسم کے پہلے تکیے بہت جلد ترقی کر گئے اور صرف دنیا سے کنارہ کشی کرنے والوں کا گوشۂ عافیت ہی نہیں رہے بلکہ مذہبی اور درویشانہ زندگی کے مرکز بھی بن گئے، جہاں سے تصوّف کو عوام الناس کے قریب تر لانا ممکن ہو گیا، جو اب تک بلا شرکت غیرے شہری عالموں کی ملکیت تھا۔ اب یہ زاویے مرجع عام ہو گئے اور دینی درس گاہیں اور کسی حد تک ایسے اقامت خانے بن گئے جن میں روحانی تعلیم کی تکمیل کے جہاں گرد متلاشی بلا خرچ آ کر ٹھیر جاتے تھے۔ اس تصریح سے واضح ہوگا کہ اپنے زمانے کے زاویوں کا ذکر کرتے وقت ابن مرزوق نے یہ کس بنا پر لکھا ہے کہ "ظاہر ہے ہمارے ہاں المغرب میں زاویے خانہ‌بدوشوں کو ٹھکانا اور مسافروں کو خوراک بہم پہنچانے کا کام سر انجام دیتے ہیں" (قب رباط)۔

غرناطہ کے ملوک بنو نصر سے پہلے ہمیں اندلس میں کہیں زاویے نہیں ملتے۔ ان کا تعلق اسی زمانے سے ہے جس میں مرینی سلطان ابوالحسن کے زاویے تعمیر ہوئے اور ان کی تأسیس میں بھی لازماً انہیں ضروریات کو ملحوظ رکھا گیا ہوگا۔ ۱۹۰۳ء میں W. Marçais اور G. Marçais نے یہ دلچسپ نظریہ پیش کیا تھا کہ المغرب کے مدارس کے مؤسّسین، یعنی چودھویں صدی کے مرینی اور عبدالوادی حاکموں کی نظر میں ان مدارس کی تأسیس کا صرف یہ مقصد تھا کہ زاویوں سے ملحقہ مکاتب کو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا جائے۔ شاید اس کا زیادہ امکان ہے کہ ان حاکموں نے مذہبی تعلیم کے بڑے بڑے مراکز (خصوصاً فاس کی جامع القرویّین) کے پہلو میں جو یہ مدرسے بنائے تو در اصل ان کی کوشش یہ تھی کہ زاویہ مدارس کی وجہ سے شہروں اور مضافات میں جو مسابقت پیدا ہو گئی تھی اس کا زور کسی حد تک کم ہو جائے۔

آج کل شمالی افریقہ کے اہم ترین زوایے، خواہ شہروں میں ہوں خواہ دیہات میں (جہاں ان کے گرد ہمیشہ چھوٹی چھوٹی بستیاں آباد ہوتی رہی ہیں)، مرابطوں یا شریفی درویشوں کے فرقوں [رک بہ طریقہ؛ شرفا] کی بڑی اقامت گاہیں یا ان کی شاخیں ہیں۔

المغرب کے ایسے خطوں میں جو مرکزی حکومت کے صدرمقام سے دور ہیں، زاویے اپنے

مذہبی اور ذہنی اثرات کے علاوہ، دیہاتی آبادی پر براہ راست سیاسی اثر بھی ڈالتے رہے ہیں ۔ اس کی سب سے نمایاں مثال (وسطی مراکش میں ام ربیع کے کنارے، تادلہ کے ضلع میں) زاویۃ الدِّلاء ہے، جہاں کے سربراہوں نے سعدی خاندان کے زوال کے بعد (سترھویں صدی کے نصفِ آخر میں) پرآشوب زمانے سے فائدہ اٹھایا اور اس ضلع کے بیشتر حصے میں، جو فاس کے تابع تھا، اپنا دنیوی اقتدار بڑھا لیا ۔ قریب تر زمانے میں تازروالت کے ایلغ اور وسطی اطلس کے احنصال نامی بربر زاویوں کی مثال پیش کی جا سکتی ہے ۔

مآخذ: (۱) M. Van Berchem: *Matériaux Pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*، حصہ ۱: *Égypte*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۱۷۴، ۲۴۴؛ (۲) W. Marçais و G. Marçais: *Les Monuments arabes de Tlemcen*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۲۰۷ تا ۲۷۲؛ (۳) G. Marçais: *Note sur les ribâṭs en Berbérie*، در *Mélanges René Basset*، پیرس ۱۹۲۵ء، ۲: ۳۹۵ ببعد؛ (۴) E. Lévi-Provençal: *Le Musnad d' Ibn Marzūk*، پیرس ۱۹۲۵ء، ص ۷۰ تا ۱۷؛ (۵) R. Dozy: *Suppl. aux dict. arabes*، ۱: ۶۱۵ تا ۶۱۶؛ شمالی افریقہ کے موجودہ زمانے کے زاویوں پر متعدد رسالے ہیں، مثلاً (۶) E. Doutté: *Les Marabouts*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۷) L. Rinn: *Marabouts et Khouan*، الجزائر ۱۸۸۴ء؛ (۸) O. Depont و X. Coppolani: *Les Confréries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء۔

(E. LÉVI - PROVENÇAL)

* زاهِد : رک بہ زُہد

⊗ زاهِد : رک بہ میر زاهد الهروی

* زائے : رک بہ ز (الزّاء)

* زایرجہ : (Zāyirdja)، نجوم اور سحر کی جدول جو مراکش میں عام طور پر رائج ہے ۔ اس جدول کی تیاری اور استعمال کا پورا پورا حال ابن خَلْدُون نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے ۔ یہ لفظ زیج [رک بآں] سے مشتق ہے ۔ پورا نام زایرجۃ العالم ہے ۔ کہتے ہیں کہ اس کا موجد صوفی ابوالعباس السبتی (سَبتہ = Ceuta کا رہنے والا) تھا ۔ وہ یعقوب المنصور الموحدی کے زمانے، یعنی چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے آخر میں بقید حیات تھا ۔ اس جدول کے ایک طرف ہم مرکز دائروں کا نظام ہوتا ہے، جو منطقۃ البروج کی شکلوں اور دوسری علامتوں کے مطابق حصوں میں منقسم ہوتا ہے جب کہ دوسروں کی مدد سے قسمت کا حال بتایا اور دوسرے اہم سوالات کا جواب دیا جا سکتا ہے ۔ ان دائروں کے ساتھ ساتھ ان کے متعلقہ نصف قطر بھی کھینچے جاتے ہیں اور ان میں اعداد و حروف مندرج ہوتے ہیں ۔ جدول کی پشت پر ایک مستطیل شکل بنائی جاتی ہے، جو ۱۳۱۰۰ چھوٹے چھوٹے خانوں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ ان میں سے بعض خالی ہوتے ہیں اور بعض حروف سے پُر ۔ اس سلسلے میں مالک بن وُہیب کے دو شعر استعمال کیے جاتے ہیں؛ ان شعروں کے حروف جدول سے استفادے میں نقاط آغاز کے طور پر استعمال ہوتے ہیں ۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: مقدّمہ، ترجمہ de Slane، ۱: ۲۴۵ تا ۲۵۳ و ۳: ۱۹۹ تا ۲۰۵؛ (۲) Dozy: تکملۃ، بذیل مادّہ ۔

(J. RUSKA)

⊗* زَبُور : [(ع)، جمع زُبُر؛ الزَّبْر: لکھنا؛ زَبُور بمعنی مَزْبُور یعنی لکھی ہوئی چیز؛ وہ کتاب جو جلی خط میں لکھی ہوئی ہو؛ لیکن عرف عام میں زبور کا لفظ اس آسمانی کتاب کے لیے مخصوص ہو چکا ہے جو حضرت داؤد علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی ۔ یہ خیال کہ عبرانی یا سُریانی مادّہ زمر اور اس کا اشتقاق مزمور، عربی میں زَبَر اور مَزْبُور ہو گیا اور اسی سے زَبُور ہے

(جیفرے، ص ۱۴۹)، بداہۃً غلط ہے، کیونکہ عربی میں زبر اور زمر، دونوں مادے اور اس سے مشتق مزبور اور مزمور موجود ہیں، جبکہ عبرانی و سریانی میں صرف زمر اور مزمور ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ ابدال، عبرانی اور سریانی میں ہوا ہے۔ عبرانی و سریانی میں مادۂ زبر سرے سے موجود ہی نہیں، اس کی جگہ زمر ہے۔ ''ب'' کا ''م'' سے اسی طرح ابدال ہو گیا جیسے عربی کا زمن (زمانہ) سریانی میں زبن ہے۔

سورۃ النحل میں ہے کہ رسولوں کو البینت والزبر، دے کر بھیجا گیا (۱۶ [النحل]: ۴۴؛ ۲۶ [الشعرآء]: ۱۹۴) یہاں زبر کے معنے کتابیں ہیں۔ دوسرے مقامات پر والزبر و الکتب المنیر آیا ہے (۳ [آل عمران]: ۱۸۴؛ ۳۵ [فاطر]: ۲۵)، یہاں زبر کی تفسیر کتاب منیر سے کی گئی ہے۔ سورۃ الانبیآء میں ہے: ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر (۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۵)، یہاں زبور سے مراد حضرت داؤد[ؑ] کی کتاب ہے۔ سورۃ النسآء میں ہے و اتینا داود زبورا (۴ [النسآء]: ۱۶۳) یہاں زبورا نکرہ ہے، یعنی ایک زبور (= کتاب)۔ قرآن مجید میں لفظ مفرد زبور حضرت داؤد علیہ السلام کے صحیفے کے لیے مختص ہے۔

امام راغب فرماتے ہیں: ''بعض کا قول ہے کہ زبور اس کتاب کا نام ہے جو صرف عقلی حکمتوں پر شامل ہو، اس میں شرعی احکام نہ ہوں اور کتاب وہ ہے جس میں احکام اور حکمتیں ہوں۔ حضرت داؤد[ؑ] کی زبور میں کوئی حکم شرعی نہ تھا''، گویا صحیفۂ حکمت ہونے کی رعایت سے اسے زبور کہا گیا]۔

زمانۂ جاہلیت اور اسلام کے ابتدائی عہد کے اشعار میں لفظ زبور بکثرت استعمال ہوا ہے۔ جاہلی شعرا نے اسے شاہی فرمان کے معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ الفرزدق [رک باں] کے ہاں یہ لفظ اسی مفہوم میں ملتا ہے (النقائض، قصیدہ ۵۰، شعر ۱)۔

جاہلی شعرا کے ہاں یہ لفظ زبور کی صورت میں ملتا ہے اس کی جمع زُبر بھی آئی ہے۔ امرؤ القیس کہتا ہے: کخط زبور فی مصاحف رھبان (قصیدہ ۶۲، بیت ۱)۔ امیہ بن ابی صلت کہتا ہے: و انزل العرش والمیزان والزبر۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے مزامیر کو قرآن مجید میں زبور کہا گیا ہے۔ ۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۵ میں صحیفۂ داؤد[ؑ] کا ایک حوالہ بھی دیا گیا جو کہ زبور ۳۷/۲۹ میں ملتا ہے۔ موجودہ صحیفہ پانچ دیوانوں کا مجموعہ ہے، اس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے علاوہ دوسرے عبرانی شعرا کا کلام بھی شامل ہے۔ اس طرح الہامی اور غیر الہامی کلام مخلوط ہو گیا ہے۔ قرآن مجید نے زبور صرف حضرت داؤد علیہ السلام کے کلام کو کہا ہے۔

زبور میں آنے والے عظیم الشان پیغمبر کے لیے بشارات موجود ہیں۔ و انہ لفی زبر الاولین (۲۶ [الشعرآء]: ۱۹۶) یعنی قرآن مجید کا ذکر پہلے لوگوں کے صحائف میں بھی ہے۔ ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثھا عبادی الصلحون (۲۱ [الانبیاء]: ۱۰۵)۔ یہاں ''ذکر'' سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی بشارت اور ذکر مبارک ہے۔ سیاق کلام میں اس موعود کے انتظار کا بیان ہے (زبور ۳۷/۷، نیو انگلش بائیبل)۔

قرآن مجید میں و اتینا داود زبورا (۴ [النسآء]: ۱۶۳) میں جس زبور کا ذکر ہے مفسرین کے نزدیک اس سے مراد داؤد علیہ السلام کا صحیفہ ہے۔ البتہ بعض کوفی مفسرین کی رائے میں اسے بطور جمع زُبور (بالضم) بمعنی ''فرامین'' پڑھنا چاہیے۔ الطبری اس خیال کی تردید کرتا ہے (الطبری: تفسیر، ۶: ۱۸)۔ احمد بن عبداللہ بن سلام مولی خلیفہ ہارون سے یہ منقول ہے کہ زبور سے مراد وہی مزامیر ہیں جو یہود و نصاری کے ہاں متداول ہیں، جن کی تعداد ڈیڑھ سو ہے]۔

زبور کے ترجمے کا ایک جزء جو دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کا تحریر کردہ ہے،

اور جو مسیحی عربی ادب میں قدیم‌ترین سمجھا جاتا ہے اور جسے B. Violet نے دمشق میں دریافت کیا تھا ۔ اس میں زبور ۷۸، آیات ۲۰ تا ۳۱، ۵۱ تا ۶۱ کا عربی ترجمہ یونانی جلی (Majuscular) حروف میں لکھا گیا ہے ۔ الکندی نے اپنی تصنیف الرسالة (مؤلفۂ تقریباً ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) میں اور ابن قتیبہ نے، جیسا کہ ابن الجوزی نے الوفاء میں بیان کیا ہے، زبور کی آیات کا لفظی ترجمہ نقل کیا ہے ۔ علی بن ربّن [= علی بن سہل بن ربان] الطبری [م ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء] نسطوری نو مسلم نے سریانی ترجمہ جس کے پیش نظر تھا اپنی کتاب الدین و الدولة (مصنفۂ تقریباً ۲۴۰ھ / ۸۵۴ء) میں ایک پورا باب زبور (مزامیر) کے لیے وقف کیا ہے ۔ المسعودی (التنبیہ، ص ۱۱۲) نے بائیبل کے عربی تراجم کا ذکر کیا ہے جن میں مزامیر بھی شامل ہیں ۔ ان ترجموں میں سے سعید الفیّومی (الفہرست، ص ۲۳، س ۷، ۱۳؛ نیز دیکھیے Saadia Gaon : H. Malter، ص ۳۱۸ ببعد) کا ترجمہ ہم تک پہنچا ہے حتّی کہ مزامیر کا آزاد عربی ترجمہ اشعار میں اب بھی موجود ہے، یعنی حفص بن البِرّ القوطی کا اُرجوزہ جو کم از کم پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کا ہوگا ۔ مذہب اسلام کی تائید میں لکھنے والے لوگ تورات [رک بآں] کی طرح زبور میں بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی تشریف آوری کی پیشینگوئی بتاتے ہیں ۔ ابن قُتَیبَہ کے نزدیک مزامیر کی متعدد آیات کے مصداق سرور کائنات حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ہیں ۔ علی بن ربّن نے بھی بشارت داؤدؑ دربارۂ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے باب میں اسی قسم کے حوالے جمع کیے ہیں ۔ ان میں سے بعض تو بالکل وہی ہیں اور بعض ان کے علاوہ، اور الصّنہاجی نے ان میں کچھ اور حوالوں کا اضافہ کیا ہے ۔ دوسری طرف ابن حزم نے مزامیر پر سخت نکتہ چینی کی ہے اور بائیبل کی دوسری کتابوں پر بھی ۔ ان کا قول ہے کہ ان کی بہت سی عبارتیں موضوعہ ہیں جنھیں وہ غلط ترجمے کی بنا پر ملحدانہ قرار دیتے ہیں ۔ اَھْلِ الْاَلْسِنَة الْمُخْتَلِفَة کے تراجم کے مقابلے میں کتاب المَزامیر ترجمة الزّبور ایک ایسا ترجمہ ہے جو علماے اسلام کا بیان کیا جاتا ہے ۔ اس کے متعدد مخطوطات محفوظ ہیں ۔ Krarup اور لوئیس شیخو نے اس کے اقتباسات شائع کیے ہیں ۔ تاہم اصلیت یہ ہے کہ مزامیر سے اس کتاب کا کوئی تعلق نہیں ۔ صرف ابتدائی دو فصلوں میں اس کا کچھ نمود ہے ۔ مصنف نے قرآن کو نمونہ بنایا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اپنی کتاب کی الگ الگ فصلوں کو بھی سورتیں کہتا ہے ۔ قدیم‌ترین مخطوطے پر ۶۶۶ھ کی تاریخ ثبت ہے ۔ شاید یہی وہ کتاب زبور داؤد ہے جسے ابن حیّ کی *Fihrist Bibliotecca Arabo-Hispana*، ۹ : ۲۹۴ میں وَہب بن مُنَبِّہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے ۔

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید؛ (۲) لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۳) امام راغب : مفردات، بذیل مادّہ؛ (۴) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen*، (برلن ۱۹۲۶ء)، ص ۶۹ ببعد؛ (۵) B. Violet : *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus* (برلن ۱۹۰۲ء)؛ (۶) C. Brockelmann، در *Beiträge z. Assyriologie*، ۳ : ۴۶ ببعد؛ (۷) وہی مصنّف، در *Z. A. T. W.*، ۱۵ : ۱۳۱ ببعد؛ (۸) W. Bacher : کتاب مذکور، ص ۳۱۰؛ (۹) I. Goldziher در *Z. D. M. G.*، ۳۲ : ۳۵۱ ببعد، ۳۷۱، ۳۷۷؛ (۱۰) M. Steinschneider : *Die arabische Litteratur der Juden*، فصل ۶۶؛ (۱۱) O. Chr. Krarup : *Auswahl pseudodavidischer Psalmen*، (کوپن ہیگن ۱۹۰۹ء)؛ (۱۲) لویس شیخو، در *M. F. O. B.*، ۴ : ۴ ببعد، ۴۷ ببعد؛ (۱۳) W. Rudolph : *Die Abhängigkeit*

des Korans ص ۱۰ ببعد (Stuttgart ۱۹۲۲ء)؛ [(۱۴) Arthur Jeffery : *The Foreign vocabulary of the Quran*].

(J. Horovitz [و عبدالقادر])

زَبِیْد : تہامہ یمن کا ایک شہر؛ یہ اس شاہراہ پر واقع ہے جو یمن کے مرتفع علاقوں اور بحر احمر کے مابین ساحل سمندر سے کوئی سولہ میل ہٹ کر مکے سے عدن کو جاتی ہے ۔ اس حصے میں چونکہ پانی کی بہم رسانی زیادہ بہتر ہے، لہٰذا ملک کا یہ حصہ کاشت کے لیے موزوں ہے اور خود زبید شہر کے متصل دو وادیاں [ندیاں] بہتی ہیں یعنی شمال میں وادی رماع اور جنوب میں وادی زبید جس سے اس شہر کا نام ماخوذ ہے اس کا پہلا نام الحُصَیْب تھا ۔ تہامہ کے باقی حصوں کے برعکس یہ علاقہ اپنے کھجور کے باغوں کے لیے مشہور ہے ۔ یہاں تھوڑا بہت اناج، نیل اور مختلف قسم کی جڑی بوٹیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ زبید کی کھالیں بھی مشہور ہیں ۔ بیت الفقیہ اور دوسرے چھوٹے چھوٹے مقامات کے ساتھ یہ شہر پارچہ بافی کا بھی ایک اہم مرکز ہے ۔ [اہل علم و فضل کا گہوارہ اور قدیم تعلیمی مرکز] [تفصیل کے لیے دیکھیے 1.ؤ، لائیڈن، بار اول].

مآخذ : (۱) الهمدانی : صفة جزیرة العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ء رک به اشاریه؛ (۲) *B. G. A.*، بمدد اشاریه، خصوصاً اشاریه جلد سوم، المقدسی؛ (۳) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۹۱۵ ببعد؛ (۴) ابن بطوطه : تحفة النظار، طبع Defrémery و Sanguinetti، ۲ : ۱۶۶ تا ۱۷۱؛ (۵) وجیه الدین الدیبع : قرة العیون فی اخبار الیمن المیمون (ذاتی مخطوطه، دیگر مخطوطات دیکھیے براکلمان، ۲ : ۴۰۱)، باب دوم : ذکر مدینة الزبید و امرائها و ملوکها و وزرائها؛ (۶) عبدالواسع الواسعی : البدر المُزیل للحزن فی فضل الیمن، قاهره ۱۳۴۵ھ، ص ۲۳؛ (۷) الطبری، طبع ڈخویه، ج ۱، ۱۸۵۲، ۱۹۸۳ء؛ (۸) الخزرجی : العُقود اللؤلؤیة (سلسلهٔ یادگار گب، ج ۳ لنڈن ۱۹۰۶ء ببعد)، بمدد اشاریه؛ (۹) H. C. Kay : *Yaman, its Early Mediaeval History*، لنڈن ۱۸۹۲ء، بمواضع کثیره؛ (۱۰) C. van Arendonk : *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*، لائیڈن ۱۹۱۹ء، ص ۲۲۰ ببعد؛ (۱۱) F. Wüstenfeld : *Jemen im XI. (XVII) Jahrhundert*، گوٹنگن ۱۸۸۴ء، بمواضع کثیره؛ (۱۲) C. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، کوپن هیگن، ۱۷۷۲ء، ص ۲۲۵؛ (۱۳) R. L. Playfair : *A History of Arabia Felix*، بمبئی ۱۸۵۹ء، ص ۲۵؛ (۱۴) E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie*، Hanover، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۵ تا ۱۲۳؛ [(۱۴) الشوکانی : البدر الطالع].

(R. Strothmann [تلخیص از ادارہ])

زُبَیْدہ : بنت جعفر بن ابی جعفر المنصور، ام جعفر، خلیفہ ہارون الرشید کی ملکہ اور اس کے جانشین خلیفہ الامین [رک باں] کی والدہ ۔ وہ ۱۴۵ھ/۶۲-۷۶۳ء میں پیدا ہوئی ۔ اس کا اصل نام اَمَةُ العزیز تھا، لیکن اس کے دادا خلیفہ المنصور نے اس کی تر و تازہ رنگت کی وجہ سے اس کا نام زُبیدۃ (زُبدۃ بمعنی ملائی، تازہ مکھن، نیز گیندے کا پھول (Calendula officinalis) کا اسم تصغیر) رکھ دیا تھا ۔ ۱۶۵ھ/۷۸۱-۷۸۲ء) میں اس کی شادی دھوم دھام سے ہارون کے ساتھ ہوئی ۔ [اس نے رفاہ عامہ کے کاموں سے بڑا نام پیدا کیا] شان و شوکت کی دلدادگی، شاعروں اور ادیبوں کی سرپرستی اور رفاہ عامہ کے کاموں کی بدولت زبیدہ اپنے شوہر سے کچھ کم مشہور نہیں ہے ۔ اور کاموں کے علاوہ اس نے ایک دس میل لمبی نہر کھدوا کر مکۂ مکرمہ میں ان دنوں پانی پہنچوایا جب وہاں پانی کی سخت قلت محسوس

ہو رہی تھی [اور وہ اسی کے نام سے نہر زبیدہ (= عین زبیدہ) مشہور ہوئی] اور یکم جمادی الاولی ۲۱۶ھ/جون - جولائی ۸۳۱ء کو بغداد میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مآخذ: (۱) کتاب الاغانی، دیکھیے Guidi : *Tables alphabétiques*؛ (۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld، شمارہ ۲۳۱ (ترجمہ از de Slane، ۱: ۵۳۲ ببعد)؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۵: ۳۳۷، ج ۶، بمواضع کثیرہ؛ (۵) Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۲: ۱۶۳، ۱۸۲؛ [(۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ مع مزید مآخذ]۔

(K. V. Zetterstéen)

⊕ **الزُّبَیْرؓ بن العَوَّام**: بن خُوَیْلد بن اَسَد بن عبدالعُزّٰی بن قُصَیّ بن کلاب؛ ابو عبداللہ الملقب بہ الحواری - ان کی والدہ حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب تھیں [جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پھوپھی تھیں]، چنانچہ رشتے میں وہ حضرت محمّد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ابن عمّ (پھپا کے بیٹے) اور حضرت خدیجہؓ بنت خُوَیْلد کے بھتیجے تھے۔

حضرت زبیرؓ اَلسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ میں سے تھے - حدیث کے مطابق وہ پانچویں شخص تھے جنھوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی - وہ بچپن ہی میں (بعمر آٹھ سال) حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نبوّت پر ایمان لے آئے تھے - وہ ان دس حضرات میں سے ہیں جن کے جنّتی ہونے کی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے بشارت دی تھی۔

ان کی ازواج میں سے حضرت اسماءؓ بنت ابی بکرؓ اپنے اس عزم اور ہمت کی وجہ سے مشہور ہیں جس کا اظہار انہوں نے اپنے بیٹے عبداللہؓ [رکّ بآں] کے بارے میں کیا تھا - ان کے بطن سے زبیر کے دوسرے بیٹے عروۃ پیدا ہوئے - حضرت زبیرؓ کے تیسرے بیٹے، جنھوں نے تاریخ اسلام میں نمایاں کارنامے دکھائے، مُصْعَبؓ [رکّ بآں] تھے۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت زبیرؓ انتہائی مصائب اور تکالیف کے باوجود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے دامن سے وابستہ رہے - انہوں نے حبشہ کی دونوں ہجرتوں میں شرکت کی - ہجرت مدینہ کے بعد آپ کا رشتۂ مؤاخات ابن مسعودؓ اور بعض روایات کی رو سے طَلْحہ یا کَعْب بن مالک کےساتھ باندھا گیا - بعدازآں وہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی زندگی میں تمام بڑی بڑی لڑائیوں میں حصّہ لیتے اور داد شجاعت دیتے رہے - [جنگ بدر میں مسلمانوں کے لشکر میں دو شہسوار تھے: ایک حضرت زبیرؓ اور دوسرے حضرت مِقْدادؓ بن الاَسْوَد؛ حضرت زبیرؓ مَیمنہ پر متعین تھے اور حضرت مِقْدادؓ مَیسرہ پر (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۹)] - جناب نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حضرت زبیرؓ کو الحواری کا لقب ان خدمات کے سلسلے میں عطا فرمایا تھا جو انہوں نے بنو قُرَیْظَہ [رکّ بآں] سے جنگ کے دوران میں بطور مخبر انجام دی تھیں - آپؐ نے اس موقع پر یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے: ''ہر نبی کا ایک حواری ہوتا ہے اور میرا حواری الزبیر ہے'' - [غزوۂ خندق میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حضرت زبیرؓ کو بنو قریظہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے تین مرتبہ بھیجا اوراسی جنگ کے موقع پر انہوں نے تیرؓ اندازی کے خوب جوہر دکھائے - فتح مکّہ کے دن حضرت زبیرؓ کے ہاتھ میں دو جھنڈے تھے - ان کا شمار بڑے بہادر اور دلیر صحابۂ کرام میں ہوتا ہے (سیر اعلام النّبلاء ۱: ۳۱)]۔

حضرت زبیرؓ کی زندگی، وفات اور حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ادوار خلافت میں ان کے کارناموں کے لیے رکّ بہ طَلْحۃ،

کیونکہ جو کچھ ان کے متعلق بیان کیا گیا ہے وہی حضرت زبیر رض پر بھی صادق آتا ہے ۔ انھوں نے جنگ جمل کے موقع پر شہادت پائی ۔ اس وقت ان کی عمر مختلف مؤرخین نے ۶۰ اور ۶۷ کے درمیان بتائی ہے ۔

احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی نظروں میں ان کی بڑی وقعت تھی ۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک بار جناب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان سے گفتگو کے دوران میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے : ''فداک ابی و امّی'' (تجھ پر میرے ماں باپ قربان) ۔ [کہا جاتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انھیں ایک ریشمی قبا عطا کی تھی جسے وہ جنگ کے وقت پہنا کرتے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۳۳) ۔ حضرت زبیر رض بڑے مالدار اور مخیّر تھے ۔ ان کے ایک ہزار مملوک تھے، جو انھیں خراج ادا کرتے تھے اور وہ خراج کا سارا روپیہ خیرات کر دیتے تھے، پھر بھی وفات کے بعد لاکھوں روپوں کی جائداد اور نقدی چھوڑ گئے (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۳۴)] ۔ ان کی وصیت کے لیے دیکھیے ابن سعد ۳/۱ : ۷۵ ببعد؛ البخاری، کتاب الخمس، باب ۱۳ ۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام : سیرة، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۲) الواقدی، مترجمۂ Wellhausen، برلن ۱۸۸۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houtsma، بمدد اشاریہ؛ (۴) الطبری، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۳/۱ : ۷۰ تا ۸۰؛ (۶) البلاذری، طبع ڈ خویہ، بمدد اشاریہ؛ (۷) المسعودی مروج، طبع Barbier de Meynard، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن حجر العسقلانی : الاصابة، [۳ : ۵ ببعد]، شمارہ ۲۷۷۳؛ (۹) ابن الاثیر : اسد الغابة، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲ : ۱۹۶ ببعد؛ عبارات حدیث کے لیے : (۱۰) A.J. Wensinck : [مفتاح کنوزالسنة]، بذیل مادّہ؛ (۱۱) Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، برلن ۱۸۶۱ء، ۱ : ۳۷۳ ببعد، ۳۳۲؛ (۱۲) Buhl : *Das Leben Mohammeds*، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۱۰۰؛ (۱۳) Caetani : *Annali*، بمدد اشاریات، در ج ۲/۱ و ۲، نیز ج ۷، فصل ۷۰ و ج ۸ فصل ۳۷ ببعد و ج ۹، فصل ۳۰ تا ۲۲۵، بمواضع کثیرہ، ص ۶۱۶ تا ۶۹۰؛ (۱۴) A. Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendland*، برلن ۱۸۸۵ء، ص ۳۰۶ ببعد؛ (۱۵) Weil : *Geschichte der Chalifen*، بمدد اشاریہ، در ج ۳؛ (۱۶) W. Muir : *The Caliphate*، طبع Weir، بمدد اشاریہ؛ (۱۷) G. Levi Della Vida، در *R.S.O.*، ۶ : ۴۴۰ ببعد، ۴۴۸ ببعد؛ [(۱۸) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۱۲۱ ببعد و بمدد اشاریہ؛ (۱۹) البلاذری : انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۲۰) الذہبی : تاریخ الاسلام، ۱ : ۱۵۳ ببعد؛ (۲۱) وہی مصنّف : سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۷ تا ۴۵].

(A. J. Wensinck [و ادارہ])

زُحَل : [ع]، یورپی زبانوں میں اس سیّارے کا نام Saturn ہے ۔ لفظ زحل (جو بلا تنوین مستعمل ہے) عربی مادّہ ز ح ل سے مشتق ہے، جس کے معنی ''دور ہونا'' ہیں ۔ از رُوے تاج العروس سیارے کا یہ نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ وہ ''فلک ہفتم پر بہت دُور واقع ہے'' ۔ ایک اور نام جو اندلس اور شمالی مغربی افریقہ سے دستیاب شدہ کتابوں میں پایا جاتا ہے المُقاتل ہے، جس کے معنی ''جنگجو'' کے ہیں، اسی طرح جیسے کہ سیّارہ عطارد کے رُوحِ نام کے ساتھ ساتھ وہاں اس کا دوسرا نام الکاتب [فارسی : دبیر فلک] (یعنی ''لکھنے والا'') بھی مستعمل ہے [رک بہ عطارد، کلام بضمن الکاتب].

بقول Kugler سمیری زبان میں زحل کا نام لُولِم (lu-lim) تھا اور اکّادی زبان میں لوبت ساگوش *Kaimānu=Lu-bat Sag-uš* یا کیوان (Kewan) ۔ ظاہر ہے کہ آخر الذکر اس سیارے کے عبرانی نام Kiyun (Amos، ۵ : ۲۶) اور جدید فارسی کیوان کا بھی مأخذ ہے ۔

ماسپیرو Maspero (Hist. anc. des peuples de l'Orient، پیرس ۱۸۸۴ء، ص ۸۷) کا قول ہے کہ مصری زحل کو ھر - کا - ھر Har-ka-her کہتے تھے، یعنی "خالق بالا"، لیکن اس مصنف نے اپنی کتاب Hist. anc. des peuples de l'Orient classique میں، جو پندرہ سال بعد شائع ہوئی تھی، یہ لکھا ہے کہ وہ اسے کاھری Kahiri کہتے تھے (دیکھیے L. M. Antoniadi: L'astronomie égyptienne، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۹۳) - اخیل طاطیوس Achilles Tatius اپنی کتاب ایسا غوجی [رک باں] (Isagoge)، باب ۱۷، میں بیان کرتا ہے کہ مصری زحل کو "کوکب الٰهة الانتقام (Star af Nemesis) (ἀστὴρ Νεμέσεως) کے نام سے موسوم کرتے تھے، یعنی وہ اپنے مماثل مصری دیوتا کے نزدیک مقدس تھا - زحل کا یونانی نام φαίνων، یعنی "درخشاں" ہے - ایک اور نام (جو صرف بعد کے زمانے میں رائج تھا) ἡ τοῦ κρόνου ہے - بقول اخیل طاطیوس Achilles Tatius (حوالۂ مذکور) پہلا نام "اس بات کے باوجود کہ وہ زیادہ درخشاں نہیں ہے" مصر میں بھی رائج تھا - اس کا لاطینی نام Saturnes یا Stella Saturni ہے - تالمود میں اس کا ذکر شبتائی Shabbetai کے نام سے کیا گیا ہے۔

(فیثا غورس اور بطلمیوس کی طرح) عربوں کے علم ہیئت میں زحل اندرونی جانب سے ساتویں فلک میں رکھا گیا ہے، جو ستاروں کا سب سے بیرونی فلک بھی ہے - اس کی اندرونی سطح مشتری کے فلک سے محدود ہے اور بیرونی سطح کوا کب ثابتہ کے فلک کو مس کرتی ہے - القزوینی (عجائب المخلوقات) کی رو سے زحل کی کوکبی گردش کی مدت ۲۹ سال ۵ ماہ ۶ یوم ہے، جو کل ۱۰۷۰۵ یوم ہوتے ہیں - یہ صحیح مدت (۱۰۷۵۹ یوم ۲۳ ساعت) سے تقریبًا ۹ یوم کم ہے - البتّانی (Opus astronomicum، طبع Nallino، باب ۵۰) کا بیان ہے کہ بعد اقرب (= حضیض، perigee) اور بُعد اَبعد (= اوج، apogee) پر مشتری اور زحل کے ظاہری قطروں کی نسبت ۱$\frac{۲}{۵}$: ۱، یعنی ۷ : ۵ ہے - اس سے اس نے مشتری کے بعد ابعد کی بنا پر، جو زحل کے بعد اقرب کے برابر سمجھا جاتا ہے اور جو اس نے مماثلت کی بنا پر اپنے متواتر حسابات سے ۱۲۹۲۳ نصف قطر ارضی شمار کیا تھا (رک بہ المشتری)، حساب لگایا کہ بعد ابعد میں زحل کا فاصلہ ۱۸۰۹۴ نصف قطر ارضی ہے اور ان دو مقدمات سے اس نے زمین سے اس کا اوسط فاصلہ ۱۵۵۰۹ نصف قطر ارضی دریافت کیا - اس کا حقیقی ارض مرکزی (geocentric) فاصلہ اس سے تقریبًا ۱۴ گنا (۲۲۳۰۰۰ نصف قطر ارض) ہے - زحل کے بعد اقرب اوسط اور ابعد کے متعلق دوسرے عرب مصنفین کے اعداد و جدول ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

	بعد اقرب		بعد اوسط		بعد ابعد	
البتّانی	۱۲۹۲۳	نصف قطر ارضی	۱۵۵۰۹	نصف قطر ارضی	۱۸۰۹۴	نصف قطر ارضی
الفرغانی	۱۴۳۰۵	"	۱۷۲۵۷$\frac{۱}{۲}$	"	۲۰۱۱۰	"
ابن رُستہ	۱۴۱۸۷	"	۱۷۰۳۳$\frac{۱}{۲}$	"	۱۹۸۸۰	"
برجیا	۱۲۴۰۰	"	۱۵۲۰۰	"	۱۸۰۰۰	"
ھندستانی (البیرونی)	۱۳۷۳۳$\frac{۱}{۳}$	"	۱۵۴۴۷$\frac{۱۳}{۲۱}$	"	۱۷۱۶۱$\frac{۱۹}{۲۱}$	"
زمانۂ حال						

(اعداد بالا اور نصف قطر ارضی کی قیمت کے بارے میں مختلف مصنّفوں کے مفروضات کے متعلق سند کے لیے رکّ بہ المشتری).

بعد اوسط میں زحل کا ظاہری قطر بطلمیوس اور بعد کے مصنّفین کی پیروی میں بقول البتّانی، سورج کے قطر کا ۱/۱۸ ہے - اس سے اور فاصلے کے عددی قیمت کی مدد سے اس نے حساب لگایا کہ اس کا حقیقی قطر قطر ارضی کا ۴ ۲/۲ گنا ہے (زمانۂ حال کی قیمت ۹،۴ نصف قطر ارضی ہے) - اس عدد کی تیسری قوت سے زحل کا حجم زمین کے حجم کا ۷۹ گنا حاصل ہوتا ہے (زمانۂ حال کی قیمت کے لحاظ سے ۸۳۰ گنا ہے).

جیسا کہ المجسطی میں بھی ہے زحل کی حرکت چار دائروں (افلاک Spheres) سے تعبیر کی جاتی ہے (قبّ البتّانی، باب ۳۱) - زیجات میں اس کی اوسط یومیہ کوکبی حرکت (Siderial motion) کی قیمت ۲ درج ہے - اس کا عظیم ترین مشاہدہ کردہ شمالی ارض مرکزی عرض البتّانی نے (باب ۴۷) ۳° ۲′ دیا ہے اور عظیم ترین جنوبی عرض (بقول بطلمیوس، ۳° ۵′ ہے.

زحل نجوم میں: زُحل بیُوت الجَدی وَ الدّلو (جدی: بیت النّہار اور دلو: بیت الّلیل) کا حاکم (ربّ) ہے - نیز تیسرے مثلّثہ (triquetrum) کا، جو الجوزاء، المیزان اور الدلو پر مشتمل ہے، دن کا حاکم (رب النہار) ہے، جس کا حاکم شب (رب اللیل) عطارد ہے - وہ پہلے مثلثہ کے حاکم کا شریک بھی ہے - اس کا شرف المیزان کے اکیسویں درجے میں ہے (بلیناس = Pliny، فرمیقوس = Firmicus اور ہندو نجومی وراہا مہرا Varāha-mihira اسے غلطی سے بیسویں درجے میں سمجھتے تھے) - اس کا ھُبوط الحمل کے ۲۱° میں ہے - بقول القزوینی (عجائب المخلوقات، ص ۲۷) ''نجومی زحل کو النّحس الاکبر کہتے ہیں، کیونکہ اس کا برا اثر مریخ کے اثر سے (جو النّحس الأصغر کے نام سے موسوم ہے) زیادہ ہے - وہ ''تباہی، بربادی، دکھ اور تفکرات'' کو اس سے منسوب کرتے ہیں - عرب ہیئت دان زحل اور مریخ کو ملا کر ''النّحسان'' کہتے ہیں اور ان کے مقابلے میں خوش بختی کے دو سیّاروں زھرہ اور مشتری کو السّعدان [رکّ بآں] سے تعبیر کرتے ہیں - الکیمیا میں زحل سے سیسا مراد ہے.

مآخذ: رکّ بہ عطارد: منطقہ.

(WILLY HARTNER)

⊗ **زَخاؤ**: (ایڈورڈ زخاؤ Edward Sachau)، عہد حاضر کا ایک نامور اور ممتاز جرمن مستشرق، جس نے مشرقیات کے مختلف شعبوں میں نہایت بیش قیمت خدمات سر انجام دی ہیں - ۱۸۴۵ء میں جرمنی کے ایک شمالی صوبے ہولشٹائن میں پیدا ہوا اور ابتدائی تعلیم شہر کیل میں پروفیسر ڈلمن Dillmann کے زیر سایہ حاصل کی - بعد ازاں لائپزگ جا کر پروفیسر فلائشر سے فیض پایا، جو اپنے زمانے میں جرمنی میں بلکہ تمام یورپ میں عربی کا سب سے بڑا استاد تسلیم کیا جاتا تھا - زخاؤ نے اپنے استاد کی نگرانی میں جوالیقی کی کتاب المعرّب من الکلام الاعجمی کو مرتب کیا اور اس پر مفید حواشی لکھے اور اس کے صلے میں ڈاکٹر کی ڈگری پائی - یہ کتاب ان کی تصحیح سے لائپزگ سے ۱۸۶۷ء میں طبع ہو چکی ہے - زخاؤ ۱۸۶۹ء میں وی آنا کی یونیورسٹی میں عربی کا استاد مقرر ہوا اور بعد ازاں ۱۸۷۶ء میں برلن یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں کا پروفیسر متعین ہوا اور جب ۱۸۸۸ء میں برلن میں مدرسۂ السنۂ شرقیہ کا اجرا ہوا تو اس مدرسۂ عالیہ کی ادارت بھی زخاؤ ھی کے سپرد ہوئی.

پروفیسر زخاؤ کی بیش بہا خدمات میں سے یہ خدمت خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اس نے اپنی

علمی زندگی کے ابتدائی دور ھی میں البیرونی [رک باں] کی دو معرکة الآرا کتابوں یعنی کتاب الهند اور الآثار الباقیة عن قرون الخالیة کے عربی متن شائع کیے اور ان کے انگریزی تراجم تیار کیے اور بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس بے نظیر سائنس دان کو علمی دنیا سے روشناس کرایا ۔ کتاب الهند [تحقیق ماللهند] کی اهمیت اور دلچسپی اس امر سے ظاهر ہے کہ اس کے اردو اور هندی ترجمے بھی شائع هو چکے هیں ۔ اسلامی نقطۂ نظر سے پروفیسر زخاؤ کی ناقابل فراموش خدمت یه ہے کہ اس نے محمد بن سعد (کاتب الواقدی) کی کتاب الطبقات الکبیر کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا ،اور چند فضلا کی معاونت سے اس قیمتی اور اهم کتاب کو از سر نو زندہ کیا ۔ یه کتاب سیرت نبوی اور صحابۂ کرام و تابعین کے حالات میں ایک قدیم ماخذ کی حیثیت سے بے اندازہ اهمیت رکھتی ہے اور اس کی طباعت سے صدر اسلام کے تاریخی مصادر میں ایک اهم مصدر کا اضافه هوا ہے ۔

طبقات ابن سعد کی اشاعت کے دوران میں پروفیسر زخاؤ شیخین، یعنی حضرت ابوبکر صدیق رض اور حضرت عمر فاروق رض، کی شخصیت اور ان کے اعلٰی اخلاق سے اس قدر متأثر هوا کہ اس نے ان دونوں بزرگوں پر جرمن زبان میں الگ الگ مقالے لکھے، جو جرمن اکیڈیمی کی روداد بابت ۱۹۰۱ء میں شائع هوے ۔ پروفیسر زخاؤ رقمطراز ہے کہ شیخین بلند پایه اوصاف اور غیرمعمولی عظمت کے مالک تھے اور ان کی عظمت سے خود بانی اسلام علیه الصلوٰة والسلام کی عظمت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جن کے فیض صحبت سے ایسے پاکیزہ کردار کے اشخاص پیدا هوے ۔

زخاؤ اپنے زمانے کے چوٹی کے مستشرقین میں شمار هوتا تھا، چنانچه ۱۹۱۵ء میں جب وہ ستر سال کی عمر کو پہنچا تو اس کے شاگرد ڈاکٹر ایس ۔ وائل نے اس کے اعزاز میں مقالات کا ایک مجموعه شائع کیا، جس میں پروفیسر موصوف کے تلامذہ اور احباب کے مضامین شامل تھے، نیز اس کی تالیفات کی فهرست بھی مندرج تھی ۔ پروفیسر زخاؤ نے ۱۹۳۰ء میں وفات پائی ۔

مآخذ: نجیب العقیقی: المستشرقون، القاهرہ ۱۹۶۰ء، ۲ : ۴۷۰ تا ۴۷۲؛ (۲) F.H. Fück : *Die Arabischen Studien in Europa*، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۳۳؛ (۳) S. Weil : *Die Fesstchrift zum Ehren Eduard Sachaus Zum siebzigsten Geburtstage Gewidmet*، برلن ۱۹۱۵ء ۔

(شیخ عنایت اللہ)

اَلزُّخْرُف : (بقول ابن سیدہ زُخْرُف سونے کو کہتے هیں، پھر هر زیب و زینت کی چیز یا نقش و نگار کو بھی زُخْرُف یا زُخْرُفه کہنے لگے، دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ زَخْرَف)؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جس کا عدد ترتیب ۴۳ ہے اور یه سورة الشّوری [رک باں] کے بعد اور سورة الدّخان [رک باں] سے قبل درج ہے؛ عدد نزول ۶۳ ہے اور مذکورة الصدر دونوں سورتوں کے درمیان اسی طرح نازل هوئی جس طرح اب ان دونوں کے درمیان میں درج ہے (الاتقان، ص ۱۱، ۱۳؛ الکشاف، ۴ : ۲۳۵) ۔ حضرت ابن عباس رض سے مروی ہے کہ یه سورت مکی ہے؛ ابن عطیة کا بیان ہے کہ اس سورت کے مکی هونے پر اهل علم کا اجماع ہے (روح المعانی، ۲۵ : ۶۳) ۔ اس سورت میں نواسی آیات اور سات رکوع هیں (حوالۂ سابق؛ البحر المحیط ۸ : ۷؛ بیان القرآن ۲ : ۲۳۰؛ صدیق حسن خان : ترجمان القرآن اور فتح البیان؛ سید امیر علی : تفسیر مواهب الرحمٰن، ج ۲۵؛ الشوکانی فتح القدیر؛ القرطبی : الجامع لاحکام القرآن؛ ثناءاللہ :

تفسیر ثانی: ابوالاعلی مودودی: تفہیم القرآن)۔ الزخرف ان سات سورتوں میں سے چوتھی سورت ہے جو حوامیم [رکؔ بہ حٓم] کہلاتی ہیں۔

ما قبل سے ربط کے لیے دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۵ : ۶۷: روح المعانی، ۲۵ : ۶۳: البحر المحیط، ۸ : ۷؛ شان نزول کے لیے اسباب النزول، ص ۳۱۲؛ نیز تاریخی و دینی پس منظر اور اسلوب بیان کے محاسن و خصائص کے لیے فی ظلال القرآن، ۲۵ : ۵۸۔

اس سورت میں سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کے اوصاف بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ یہ کتاب مبین عربی زبان میں اہل عقل و دانش کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے جو سراسر حکمت و رفعت ہے اور اللہ کے ہاں امّ الکتاب یا لوح محفوظ میں بحفاظت موجود ہے۔ اس کے بعد شرک و بت پرستی اور لذت و اسراف میں پھنسی ہوئی قوم (قریش مکہ و اہل عرب) کو غفلت سے بیدار کرنے اور اللہ کی ربوبیت و قدرت کاملہ سے آگاہ کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو تبلیغ کا حکم ہے اور آپؐ کو تسلی دی گئی ہے کہ کفار و مشرکین کی تکذیب اور حجت بازی سے گھبرانے کی ضرورت نہیں کیونکہ آپ سے قبل بھی انبیاے کرام کے ساتھ ان کی امتوں نے یہی کچھ کیا ہے۔ پھر عقلی و نقلی دلائل سے شرک و بت پرستی کی پرزور تردید کر کے بتایا گیا ہے کہ یہ بت پرست مشرکین بھی اپنی تمام گمراہیوں کے باوجود اللہ کی صفت خالقیت و ربوبیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ پھر بتایا گیا ہے کہ یہ مشرکین اپنے عقائد میں اپنے آبا و اجداد کی اندھی تقلید کرتے ہیں اور جب دلائل سے لاجواب ہو جاتے ہیں تو حجت بازی کرتے ہوئے کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے مکے یا مدینے کے کسی بڑے آدمی کو رسول بنا کر کیوں نہ بھیجا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ منصب رسالت کا معیار دولت یا دنیاوی کر و فر نہیں بلکہ فضل و تقویٰ کے حامل بندگان خدا اس کے اہل ہوتے ہیں۔ پھر مشرکین کو معصیت رسول سے ڈراتے ہوئے چند ایک اولوالعزم انبیاے کرام کے احوال بیان کر کے بتایا گیا ہے کہ ان کی امتیں بھی معصیت رسول کے باعث سزا سے بچ نہ سکیں۔ پھر جنت کی نعمتوں اور جہنم کی ہولناکیوں کا ذکر کر کے اہل ایمان کو نصیحت کی گئی ہے کہ وہ ان باطل پرستوں سے درگزر کریں اور ان کا معاملہ خداے تعالیٰ پر چھوڑ دیں (تفسیر المراغی، ۲۵ : ۱۱۷؛ بیان القرآن، ۲ : ۱۲۳۰)۔

سورۃ الزخرف کی مختلف آیات سے جن شرعی احکام اور دینی مسائل کا استنباط ممکن ہے ان کے لیے دیکھیے ابوبکر ابن العربی کی احکام القرآن (ص ۱۶۶۳ تا ۱۶۷۷) اور الجصّاص کی احکام القرآن (۳ : ۳۸۶ ببعد)؛ سورت کے فضائل کے بارے میں وارد ہونے والے آثار و احادیث کے لیے دیکھیے فتح البیان، ۸ : ۳۹۵؛ البیضاوی، ۲ : ۳۴۴؛ اور الکشاف، ۳ : ۲۶۸۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۵) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) البیضاوی: تفسیر، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۸) المراغی: تفسیر، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۰) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) محمد علی لاہوری: بیان القرآن، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۲) النیسابوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶۔

(ظہور احمد اظہر)

الزُّخرُفۃ الاسلامی: رکؔ بہ فن۔

زر مَحْبُوب: ترکی کا ایک طلائی سکہ

(Sequin)؛ احمد ثالث کے عہد حکومت (۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۳ء تا ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء) میں ۵۳ گرین (۳۰۴۳ گرام) کے قدیم سکے (فُندُق آلتونی) کے علاوہ ایک نیا طلائی سکہ جاری کیا گیا، جس کا وزن ۴۰ گرین (۲۰٦ گرام) تھا - یہ دونوں سکے ساتھ ساتھ جاری رہے - نیا سکہ، جو زرِ محبوب کہلاتا تھا، ۱۲۸۰ھ [/ ۱۸٦۳ء] کی عظیم مجیدیہ تبدیلی مسکوکات تک مستعمل رہا - سلیم ثالث (۱۲۰۳ھ/ ۱۷۸۹ء تا ۱۲۲۲ھ/ ۱۸۰۷ء) نے اس کا وزن گھٹا کر ۳۷ گرین (۲۰۴ گرام) کر دیا اور محمود ثانی ۱۲۲۳ھ/ ۱۸۰۸ء تا ۱۲۵۵ھ / ۱۸۳۹ء) کے اواخر عہد حکومت میں ۲۵ گرین (۱۰٦۲ گرام) کر دیا - زرِ محبوب سے دکنی، چوکنی، آدھی اور چوتھائی مالیّت کے سکّے بھی جاری کیے گئے تھے.

مآخذ: (۱) S. Lane-Poole : *British Museum Catalogue of Oriental Coins*، ج ۸؛ (۲) M. Belin، در *J.A.*، ۱۸٦۳ء، ۱٦ ۳ تا ۴۸۹.

(J. ALLAN)

زَرَنج: ایران کا ایک شہر، جو زمانۂ سابق میں سجستان کا سب سے بڑا شہر اور پائے تخت تھا - یہ ھرات کے جنوب میں دس دن کی مسافت پر ایک ریگستان میں واقع تھا، جس میں سے وہ نہریں گزرتی تھیں جو دریائے ھِند مِند (ھِلمند) سے نکالی گئی تھیں - ۳۰ھ/۶۵۱ء میں الربیع ابن زیاد الحارثی نے اس شہر پر حملہ کیا - [بعد کی تاریخ کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اوّل].

مآخذ: [(۱) ابن حوقل، طبع کرامر Krammer، ۲ : ۴۱۴ ببعد]؛ (۲) یاقوت: معجم: ۲ : ۹۲٦ (= Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۲۸۴)؛ (۳) *BGA*، ۱ : ۲۳۹ و ۲ : ۲۹۷ و ۳ : ۳۰۵؛ (۴) البلاذری، ص ۳۹۳، ۳۹۴ و مترجمۂ Murgotten، ص ۱۳۱ تا ۱۴۴؛ (۵) الیعقوبی، در *BGA*، ۸ : ۲۸۱؛ (٦) حمد اللہ المستوفی، ص ۱۴۲، و مترجمۂ Le Strange، ص ۱۴۱؛ (۷) علی یزدی، ۱ : ۳٦۲ : (۸) الدّمشقی، مترجمۂ Mehren، ص ۱۱۹، ۲۴۷؛ (۹) H. Rawlinson، در *JRGS*، ۱۸۷۳ء، ص ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴؛ (۱۰) F. Goldsmid : *Eastern Persia*، ۱ : ۳۰۱؛ (۱۱) A. H. Savage Landor : *Across coveted Lands*، ۲ : ۲۲۸ (نقشہ)؛ (۱۲) Sykes : *Persia*، ص ۳۷۵، ۳۸۲، ۳۸۲؛ (۱۳) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۳۵.

(CL. HUART [تلخیص از ادارہ])

الزَّرنُوجی: برھان الدّین، ایک عرب فلسفی؛ اس کا نام معلوم نہیں اور اس کا زمانہ بھی اندازے ھی سے متعیّن کیا جا سکتا ھے - فہرست برلن میں عدد ۱۱۱ کے تحت اَھلوَرد Ahlwardt لکھتا ھے کہ محمود بن سلیمان الکَفَوی (م ۹۹۰ھ [/ ۱۵۸۲ء]) نے اپنی تصنیف اَعلامُ الاَخیار مِن فُقَہاءِ مذھب النُّعمان المُختار میں اس مصنف کو حنفیوں کے بارھویں طبقے میں رکھا ھے - اس سے وہ اندازہ لگاتا ھے کہ الزرنوجی کا زمانہ ۶۲۰ھ/ ۱۲۲۳ء کی حدود میں تھا - اسی طرح ایڈورڈ فانڈیک Eduard Van Dyck نے اِکتفاءُ القَنُوع بما ھو مَطبوع، قاھرہ ۱۸۹٦ء، ص ۱۹۰، میں حاجی خلیفہ، عدد ۳۱۳۴، کے حوالے سے اس فلسفی کو مصنّفِ الھدایة فی فروع الفقه، یعنی برھان الدّین علی ابن ابی بکر الفَرغانی المَرغینانی [رکٌ باں]، کا شاگرد بتایا ھے - المرغینانی کا انتقال ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء میں ھوا اور الزّرنُوجی نے واقعی اپنی تصنیف تعلیم المتعلم میں متعدد بار اس کا تذکرہ اپنے شیخ کی حیثیت سے ایسے تعریفی کلمات میں کیا ھے جو متوفی لوگوں کے لیے استعمال کیے جاتے ھیں - دوسری اسناد بھی، جن کا اس کتاب میں حوالہ دیا

گیا ہے، جہاں تک ان کی تاریخیں معلوم ہیں، اھلورد Ahlwardt کی تاریخ کی توثیق کرتی ہیں ۔ مثال کے طور پر الزرنوجی نے فخر الاسلام الحسن ابن منصور الفرغانی قاضی خان [رک باں] کو بھی، جو ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء میں فوت ہوا، اپنا شیخ بتایا ہے ۔ ایک اور مقام پر اس نے لکھا ہے کہ شیخ ظہیر الدّین الحسن ابن علی المرغینانی نے اس کے سامنے اپنے اشعار پڑھے ۔ براکلمان Brockelmann (۱ : ۳۷۹) نے اسے ذرا زیادہ مؤخر بنا دیا ہے، کیونکہ اس کے والد نے ۵۰۶ھ / ۱۱۱۲ء میں وفات پائی اور مذ کورۂ بالا قاضی خان اس کا شاگرد تھا (دیکھیے ۱ : ۲۸۰، عدد ۲) ۔ علاوہ بریں وہ لکھتا ہے کہ اس نے شیخ فخرالدّین الکاشانی سے ایک حکایت سنی ۔ (۱ : ۳۷۵) یہ اشارہ یقیناً ابوبکر مسعود ابن احمد (م ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) کی طرف ہے ۔ آخر میں وہ ہمیں بتاتا ہے کہ رکن الدّین محمد ابن ابوبکر امام خواہرزادہ نے اسے کچھ پڑھ کر سنایا اور براکلمان (۱ : ۳۲۹) کے مطابق ۵۶۰ھ / ۱۱۶۵ء کے قریب وہ زندہ تھا ۔ اگر ہم ان سب معلومات کو مجموعی طور پر زیر نظر رکھیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہمارے مصنّف کا زمانہ اس سے کسی قدر مقدم ہے جو اھلورد Ahlwardt نے خیال کیا ہے، لیکن اس کی کتاب یقیناً ۵۹۳ھ کے بعد لکھی گئی ۔

الزرنوجی کی جس تنہا تصنیف کا ہمیں علم ہے اور جو دستبرد زمانہ سے محفوظ رہی ہے وہ تعلیم المتعلّم طریقَ التعلّم [بقول براکلمان: تعلیم المتعلّم لتعلّم طریق العلم (تکملہ، ۱ : ۸۳۷)] ۔ یہ ایک مختصر سا دستور العمل ہے، جس کا مقصد تھا کہ طلبہ کو عالموں کے اخلاقی نقطۂ نظر سے آشنا کیا جائے ۔ تمام کتاب محض متقدمین کے اقوال پر مشتمل ہے، لیکن ان اقوال کا انتخاب سلیقے سے کیا گیا ہے اور انہیں پیش کرنے کا پیرایہ بھی دلکش ہے ۔ علاوہ ازیں کتاب کا ایجاز بیان بھی اس کی انتہائی مقبولیت کا باعث بنا (تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱ : ۴۶۲؛ [اس کتاب کی شروح کے لیے دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۱ : ۸۳۷]) ۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ مصنّف نے جن بزرگوں کا حوالہ دیا ہے، وہ پہلی صدی کو چھوڑ کر، تقریباً سب کے سب بلا استثنا حنفی ہیں، اگرچہ نفس مضمون کو کسی مذہب کے عقائد سے تعلق نہیں ۔ ابن اسمٰعیل کی شرح ۱۳۱۱ء میں قاہرہ میں طبع ہوئی ۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔

(M. PLESSNER.)

* **زِریاب**: ابوالحسن علی بن نافع، اندلس کا سب سے بڑا مُغَنّی ۔ کہا جاتا ہے کہ اسے یہ لقب ایک خوش آواز سیاہ پرندے [شحرور] سے تشبیہ دے کر دیا گیا [زریاب لقبٌ غلب علیه ببلدہ لسواد لَونه مع فصاحة لسانه، شُبِّه بطائر اسود غرّاد، تاج العروس ۱ : ۲۸۶، بذیل مادۂ زرب] ۔ ہمیں اس کی پیدائش و موت کی تاریخوں کا علم نہیں ۔ ڈوزی اور Grove کہتے ہیں کہ وہ فارسی الاصل تھا، لیکن ان کے پاس اس کا کافی ثبوت نہیں ۔ Grove یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی پیدائش بغداد میں تقریباً ۸۰۰ء میں ہوئی، لیکن ہمیں معلوم نہیں کہ اس کی جاے پیدائش یہی تھی اور یہ تاریخ پیدائش بھی بہت بعد کا زمانہ بتاتی ہے کیونکہ المَقّری نے ابن حیّان کی سند سے یہ واضح طور پر بتایا ہے کہ وہ خلیفہ مہدی (م ۷۸۵ء) کا مولیٰ تھا ۔ العِقد الفرید کے بیان کے مطابق ابراہیم الموصلی (م ۸۰۴ء) (رک باں) اس کا استاد تھا، [لیکن تاج العروس، (بذیل مادہ زرب) میں لکھا ہے: ''وعلی بن نافع المُغَنّی المُلقّب بزریاب مولی المہدی و مُعلّم ابراھیم الموصلی،'' یعنی زریاب ابراہیم الموصلی کا معلم تھا''] اور

ہارون کے قصے میں، جو ابھی بیان کیا جائے گا، جس الموصلی کا ذکر آیا ہے وہ ابراہیم ہے نہ کہ اسحٰق ۔ بقول ابن حیّان اسے اسحٰق موصلی نے علم موسیقی سکھایا، جس کے گیت اس نے موقع پا کر چپکے چپکے سیکھ لیے تھے (اس سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ زریاب دراصل المہدی کا یا اسحٰق کا غلام یا خادم ہو گا)۔

ہارون الرشید (م ۸۰۹ء) نے زریاب کے کمالات کی خبر سن کر اسحٰق کو اس نوجوان مغنی کے حاضر کرنے کا حکم دیا ۔ زریاب نے خلیفہ کو نہ صرف اپنے گانے کی جدت سے بلکہ اپنے ایجاد کردہ عود کو اپنی طرز سے بجا کر اس قدر متأثر کیا کہ اس کے استاد اسحٰق کے دل میں اس کی طرف سے حسد پیدا ہو گیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زریاب کو مجبوراً بغداد چھوڑنا پڑا ۔ اس نے مغرب کی طرف ہجرت کی اور القیروان میں اغلبی حکمران زیادة اللہ اوّل (۸۱۶ تا ۸۳۷ء) کی ملازمت اختیار کر لی ۔ ۸۲۱ء میں اس نے زیادة اللہ اوّل کو اپنے ایک گیت سے ناراض کر دیا اور اسے کوڑے لگا کر شہر بدر کرنے کی سزا دی گئی؛ چنانچہ وہ بحیرۂ روم کو عبور کر کے الجزیرة الخضراء (Algeciras) پہنچا اور اپنی خدمات قرطبہ کے اموی حاکم الحکم الاول (م ۸۲۲ء) کو، جس نے اسے دارالحکومت میں بلایا تھا، پیش کیں؛ لیکن زریاب ابھی روانہ بھی نہ ہونے پایا تھا کہ الحکم کی وفات ہو گئی ۔ اس کے جانشین عبدالرحمٰن ثانی (م ۸۵۲ء) نے از سرِ نو اس کو بلوا بھیجا اور زریاب نے اس کی خدمت میں جانا قبول کر لیا ۔ عبدالرحمٰن ثانی نے زریاب کے آنے پر اس کی بڑی آؤ بھگت کی اور اس کے بعد اسے بڑے احترام سے رکھا ۔ زریاب اور اس کے خاندان کو (اس وقت اس کے چار بیٹے تھے) ۲۰۰ دینار سالانہ وظیفہ دیا گیا؛ اس کے علاوہ ۳۰۰ مُدّ سالانہ غلّہ منظور ہوا اور چالیس ہزار دینار مالیت کی ایک جائداد عطا کی گئی ۔ ایک گویّے کے بارے میں اس کی یہ فیاضی ایک بڑی چیز تھی ۔ اس کا چرچا دنیاے اسلام میں ہر طرف ہونے لگا اور بغداد میں خلیفہ المأمون (م ۸۳۳ء) عباسی کے ایک مشہور ملازم مغنّی نے، جس کا نام علّویہ تھا، اپنے آقا سے شکایت کی کہ ''اندلس میں امویوں کے ہاں زریاب تو ایک سو سے زائد غلاموں کی معیّت میں سوار ہو کر نکلتا ہے اور اس کے پاس تیس ہزار دینار نقد ہیں، لیکن میں بھوک کی وجہ سے قریب مرگ ہوں'' ۔ خود محکمۂ خزانہ نے زریاب کو اس قدر بھاری رقم دینے پر اعتراض کیا اور بالآخر عبدالرحمٰن نے یہ رقم اپنی جیب سے ادا کی ۔ اس بات سے معاملہ اور بھی بگڑ گیا کہ شہزادہ اور اس کا مغنّی آپس میں بڑی بے تکلفی سے رہتے تھے ۔ یہی وجہ تھی کہ الغزال شاعر نے زریاب کی ہجو کہی، گو عبدالرحمٰن نے اسے فوراً خاموش کر دیا ۔ ایک صدی کے بعد بھی ایک اور شاعر ابن عبدربّہ (م ۹۴۰ء) نے اسی قسم کے تنفّر کا اظہار کیا ہے [نیز دیکھیے تاج العروس، ۱ : ۲۸۶، جہاں علّامہ عبدالملک بن حبیب کا یہ شعر دیا ہے :

و حرفتی اشرف من حرفته — زریابُ قد اُعطیتَها جملةً

''تو نے زریاب کو سب کچھ دے دیا حالانکہ میرا فن اس کے فن سے بہتر ہے'']۔ اس میں شک نہیں کہ زریاب اس تمام مدح و ثنا اور ان عطیات کا مستحق تھا جو اس پر نچھاور کیے گئے ۔ المقّری کہتا ہے: ''زریاب کے ہم پیشہ لوگوں میں سے کوئی شخص اس سے پہلے یا اس کے بعد ایسا نہیں ہوا جسے لوگ اس قدر محبت اور قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہوں'' ۔ سلطنت غرناطہ کے آخری ایام میں بھی، جس کا خاتمہ ۱۴۹۲ء میں ہوا، زریاب کی شہرت شعرا کے لیے بڑا دلچسپ موضوع

تھی - ''زریاب ادب لطیف کی مختلف اصناف سے گہری واقفیت رکھتا تھا - اسی طرح وہ ہیئت اور جغرافیے کا بھی عالم تھا'' ؛ چنانچہ موسیقی میں اس کی مسلّمہ فوقیت کے علاوہ اس کے یہ کمالات بھی بادشاہ کی عنایات کا سبب بنے - یقیناً وہ اپنے زمانے کا ''نہایت نفاست پسند انسان'' (Beau Brummell) معلوم ہوتا ہے - اس نے اندلس کے مسلمانوں کے رسم و رواج میں کئی جدّتیں داخل کیں - المقّری نے ان سب کا مفصّل ذکر کیا ہے .

بایں ہمہ موسیقی میں اس کی اتنی شہرت ہوئی کہ اس نے اس کی تمام دوسری خصوصیات کو ماند کر دیا - ''موسیقی سے جتنے فنون کا تعلق ہے وہ ان میں سے ہر ایک کا ماہر تھا - اس کے علاوہ اسے خدا نے ایسا حیرت انگیز حافظہ دیا تھا کہ اسے دس ہزار سے زائد اغانی (گیت) مع اَلْحان کے زبانی یاد تھے - یہ تعداد بطلمیوس کی بیان کردہ تعداد سے بھی سبقت لے گئی'' - (راقم نے *History of Arabian Music*، ص ۱۳۰، میں P. de Gayangos کے انگریزی ترجمے کی سند پر غلطی سے اغانی کی تعداد دس ہزار دی ہے) - بطلمیوس کا ذکر یہاں برمحل اور مفید ہے اس لیے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ τὰ ἁρμονικά پر بطلمیوس کی کتاب کا ذکر نہ تو الفہرست میں کیا گیا ہے، نہ ابن القِفْطی اور ابن ابی اُصَیبعہ میں، پھر بھی ہمارے پاس یہ مان لینے کے کافی وجوہ ہیں کہ عربی میں یہ کتاب موجود تھی (نیز دیکھیے ابن عبدربّہ، ۳ : ۱۸۶؛ المسعودی : کتاب التنبیہ، در BGA، ۷ : ۱۲۸؛ اخوان الصّفاء، مطبوعۂ بمبئی، ۱ : ۱۰۲) - زریاب نے لکڑی کی مضراب کے بجاے عقاب کے ناخنوں سے بنی ہوئی مضراب رائج کی - اس نے عود میں ایک پانچویں تار [مثلّث اور بم کے درمیان، المقری، محلّ مذکور] کا اضافہ کیا ! اگرچہ یہ مستند اس سے پہلے مشرق میں زیر بحث آ چکا تھا (دیکھیے کتاب الاغانی، طبع بولاق، ۵ : ۵۳ و مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Or. ۲۳۶۱، ورق ۱۶۰) - المقّری نے اس کے طریق تعلیم موسیقی پر مفصل بحث کی ہے - موسیقی میں زریاب کا سب سے بڑا دعوی یہ ہے کہ اسلامی اندلس میں موسیقی کی روایات کا بانی وہی ہے - اس کی تعلیم اسحٰق المَوصلی کے دبستان فن پر مبنی ہے - اس کا مکتب موسیقی اور اس کے طالب علم اندلس کے لیے مایۂ ناز تھے - ابن خَلْدون کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملوک الطوائف کے زمانے میں بھی ان شاگردوں کا اثر محسوس کیا جاتا تھا - یہ تعلیم وہاں سے افریقہ میں پہنچی، جہاں آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں بھی اس کے آثار پائے جاتے تھے .

زریاب کے دس بچے (آٹھ لڑکے اور دو لڑکیاں) تھے (نہ کہ آٹھ، جیسا کہ راقم کی کتاب *History of Arabian Music*، ص ۱۶۰، پر درج ہے) اور یہ سب کے سب مغنّی تھے - اس کے بیٹوں میں سے عبیداللہ کا مرتبہ سب سے بلند تھا، تاہم گانے کے اعتبار سے قاسم بہترین گویّا تھا؛ عبدالرحمٰن نے مکتب موسیقی کو جاری رکھا اور احمد نے شاعری میں قدرے شہرت پائی - اس کے باقی بیٹے یحیی، محمد، جعفر اور حسن تھے - لڑکیوں کے نام حَمْدُونة اور عُلَیة ہیں - ان میں سے حَمْدونة کو بہتر مغنیہ سمجھا جاتا تھا - اس کی شادی وزیر ہشام بن عبدالعزیز (قب P. de Gayangos، ۲ : ۲۳۲) سے ہوئی، جس کے بھائی اسلم نے غالباً حَمْدونة کی مدد سے زریاب کے اغانی ایک کتاب میں جمع کیے، جس کا نام کتاب المعروف فی اغانی زریاب رکھا - ہمیں زریاب کی تاریخ وفات معلوم نہیں، لیکن وہ اپنے مربی

عبدالرّحمن ثانی کے بعد زیادہ عرصے تک زندہ نہیں رہا۔

مآخذ: (۱) المقّری: نفح الطّیب، ۱: ۳۳۰ و ۲: ۸۳ تا ۹۰، ۵۱۰، ۸۳۲ و انگریزی ترجمہ از P. de Gayangos: *Hist. of the Mohammedan Dynasties in Spain*، ۱: ۱۲۱، ۱۰۴ تا ۱۱۳ و ۲: ۱۱۶ تا ۱۲۰، ۳۳۲؛ (۲) ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء، ۳: ۱۸۹؛ (۳) ابن خلدون: مقدمہ، در *NE*، ۱۷: ۳۶۱؛ (۴) الضبّی: بغیۃ الملتمس، میڈرڈ ۱۸۸۵ء، ص ۱۳۸، ۱۹۲، ۲۲۳؛ (۵) ابن حزم: طوق الحمامۃ، لائیڈن ۱۹۱۴، ص ۱۰۸؛ (۶) ابن الابار: التّکملہ، میڈرڈ ۱۸۸۹ء، ص ۳۹۹؛ (۷) ابن القوطیّہ: تاریخ فتح الاندلس، میڈرڈ ۱۸۶۸ء، ص ۷۷؛ (۸) الخشنی: *Historia de los Jueces de Córdoba ...*، طبع Ribera، میڈرڈ ۱۹۱۴ء، ص ۱۳؛ (۹) Farmer: *History of Arabian Music*، لنڈن ۱۹۲۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) وہی مصنف: *Studies in Oriental Musical Instruments*، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۶۰، ۹۷؛ (۱۱) Ribera: *La música de las cantigas*، میڈرڈ ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ و انگریزی ترجمہ از Hague و Leffingwell: *Music in Ancient Arabia and Spain*، لنڈن ۱۹۲۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) وہی مصنف: *La enseñanza entre los Musulmanes*، سرقسطہ ۱۸۹۳ء؛ (۱۳) وہی مصنف: *La música árabe y su influencia en la Española*، میڈرڈ ۱۹۲۷ء؛ (۱۴) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne ...*، لائیڈن ۱۸۶۱ء، ۲: ۸۹ و انگریزی ترجمہ از Stokes: *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*، لنڈن ۱۹۱۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) Scott: *History of the Moorish Empire in Europe*، فلاڈلفیا ۱۹۰۴ء، ۱: ۶۹۳؛ (۱۶) Burke: *History of Spain*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ۱: ۱۳۶؛ (۱۷) Grove: *Dictionary of Music and Musicians*، بار سوم، ۵: ۸۷۰، جس میں لکھا ہے کہ ابوالفرج الاصفہانی نے زریاب کے حالات زندگی لکھے ہیں، لیکن یہ غلط ہے۔ کتاب الاغانی میں جس زریاب (قب نیز زرناب اور زریات) کا ذکر آیا ہے وہ ایک مغنیّہ تھی)۔

(H. G. FARMER)

زُطّ: (دمشق میں اس کا تلفظ زِطّ کیا جاتا ہے)، ایک قوم کا نام (قب نیز نَوَر)۔ اس کا اشتقاق یقینی اور قطعی ہے، یعنی زُطّ فارسی لفظ جات [ازہندی جاٹ یا جٹ] سے ماخوذ ہے؛ اسی طرح کے تغیّر کے لیے قب فارسی: خانہ (= گھر) سے عربی: خَنّ (= خطّ راست rhumb-line).

فردوسی (م ۱۰۲۰ء) اپنے شاہنامہ میں بیان کرتا ہے کہ بہرام گور شاہ ایران (۴۲۰ تا ۴۳۸ء) نے شاہ ہند سے دس ہزار ایسے لُوری [=لُری] مرد و زن طلب کیے جو بربط بجانے میں ماہر ہوں (مترجمۂ Mohl، ۶: ۹۰ بعد).

نولدیکہ Nöldeke نے الطّبری (۸۳۹ تا ۹۲۳ء) کے عربی متن کے ترجمے *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* میں اس روایت پر اپنے پورے یقین کا اظہار کیا ہے۔ ڈخویہ de Goeje اس کی رائے کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ فردوسی کے بیان پر شبہہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی (اس سے برعکس نظریے کا اظہار John Sampson: *The Dialect of Gypsies of Wales*، آوکسفرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۹، حاشیہ، میں ملتا ہے، جہاں ان بیانات کو محض افسانہ قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ غلط ہے)۔

فارسی شاعر [فردوسی] سے پہلے البلاذری (م ۸۹۲ء) لکھتا ہے: "سیابجۃ [رکّ بآں] ظہور اسلام سے پیشتر ھی (خلیج فارس کی) بندرگاھوں [

میں سکونت رکھتے تھے؛ زُطّ کا بھی یہی حال تھا'' (فتوح البلدان، طبع De Goeje، ص ۳۷۳ س ۲، بعد) ۔ دسویں صدی کے شروع میں مؤرخ حمزۃ الاصفہانی لکھتا ہے کہ وہ ساسانیوں کی تاریخ سے بخوبی واقف تھا ۔ اس نے بھی وہی بات بیان کی ہے (طبع و ترجمہ از M.E. Gottwald، متن : ص ۵۵ و ترجمہ : ص ۴۰) جو فردوسی نے نصف صدی بعد لکھی:

بہت سے زُطّ اس دلدلی سرزمین میں آباد ہوگئے تھے جو واسط اور بصرے کے درمیان واقع ہے ۔ المأمون کے عہد حکومت (۸۱۳ تا ۸۳۳ء) میں وہ اس قدر طاقت پکڑ گئے کہ انھوں نے خلیفہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور بصرے اور بغداد کے درمیان رسل و رسائل کے تمام ذرائع منقطع کر دیے ۔ انھوں نے کہیں ۸۳۴ھ میں جا کر اس شرط پر اطاعت قبول کی کہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں گے (de Goeje، ص ۲۳ بعد) .

ڈخویہ نے اپنی تالیف *Memoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*، لائیڈن ۱۹۰۳ء، میں ان متون سے فائدہ اٹھایا ہے اور لسان العرب، تاج العروس اور چند عربی جغرافیہ نویسوں کی تالیفات کی مدد سے ان پر اضافہ کیا ہے ۔ جیسا کہ اس کے عنوان *Memoire* سے ظاہر ہے اس نے سارے ایشیا میں خانہ بدوشوں (gypsies) کی نقل مکانی کی داستان قلمبند کی ہے، جسے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ۔ ہمیں تو صرف اس قدر یاد رکھنا چاہیے کہ عربی اور فارسی کتابوں کی رو سے زطّ کسی نہ کسی وجہ سے مجبور ہو کر ہندوستان سے نقل مکانی کر کے ایران میں اور ایران سے مغربی ایشیا اور یورپ میں جا بسے .

مڈغاسکر کے مشرقی ساحل پر ایک قبیلہ آباد ہے، جو اونذاتسی (Ondzatsi) کے نام سے مشہور ہے اور جیسے عرب ۔ ملاغسی زبان میں عام طور پر اَذَت، اَجَت یا اَجَۃ لکھا جاتا ہے ۔ ان تینوں صورتوں کا قدیم تلفظ اُوْن ۔ ذاتی (on-dzati) ہے ۔ اون (تلفظ ōn) ملاغسی زبان کا ایک بے صوت حرف ہے؛ ذاتی جدید ملاغسی میں ذاتسی ہے اور قدیم زبان میں جات تھا (ت کا تسی میں بدل جانا، جس کا آخری حرف بے آواز ہو، معمول کے مطابق ہے) ۔ یہ ایک ایسی قوم ہے جس کے اسلاف خود ان کے اپنے بیان کے مطابق سمندر پار سے آئے تھے ۔ اگرچہ راقم کو ایک مدت تک ان سے ذاتی طور پر ملنے جلنے کا اتفاق ہوا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے رسم و رواج سے راقم کو پوری طرح مطلع نہیں کیا بلکہ ہمیشہ کم گوئی اور اخفا سے کام لیا ۔ جنوب مشرق میں ان کے ملاغسی (Malagasy) ہمسائے کہتے ہیں کہ اونذاتسی خفیہ طور پر ازدواج محرّمات (incest) پر عامل ہیں ۔ اونذاتسی، جاٹ اور زُطّ کی صورتوں میں جو مماثلت پائی جاتی ہے وہ اتنی مکمل ہے کہ اسے اتفاقی نہیں کہا جا سکتا؛ للٰہذا یہ بات لائق توجہ ہے ۔ موجودہ زمانے میں جات (جاٹ) ایشیا کے جن خطوں میں پائے جاتے ہیں وہ قریب قریب یہ ہیں: شمال میں ہمالیہ کی ترائی کے علاقے؛ مغرب میں دریاے سندھ کے آس پاس؛ جنوب میں اس خط کے قرب و جوار میں جو حیدرآباد (سندھ) کو اجمیر اور بھوپال سے ملاتا ہے؛ دریاے سندھ کے پار ان کی کچھ تعداد پشاور، بلوچستان، حتّٰی کہ کوہ سلیمان کے مغرب میں بھی پائی جاتی ہے؛ کرمان اور عراق میں جاٹوں اور جپسیوں کی مخلوط آبادی ملتی ہے؛ ان کے علاوہ مکران اور افغانستان میں یہ لوگ تقریباً پچاس ہزار کی تعداد میں آباد ہیں (Kalika-Ranjan Qanungo: *History of the Djats*، کلکتہ ۱۹۲۰ء، ۱ : ۱) .

مآخذ: متنِ مقاله میں درج ہیں.

(GABRIEL FERRAND)

زَعامَت: (ع)؛ زَعامة کی مقبول عام صورت؛ ترکی تلفظ: زِعامت؛ (۱) زعیم کی صفت؛ (۲) زعیم کی (فوجی) جاگیر؛ (زعامت کے دوسرے معانی عربی لغات میں ملیں گے) - لفظ زعیم (جمع: زُعماء) کے کئی معانی ہیں اور ان سب میں کسی ایسے شخص کا مفہوم پایا جاتا ہے "جو کوئی دعوی کرتا ہو، جو ایک یا زیادہ کمزور اشخاص کی شفاعت یا ان کے لیے جواب دہی کرتا ہو" - عملاً یہ حسب ذیل معنوں میں آتا ہے: (۱) احتیاط، ضمانت (قرآن مجید؛ دیوان امرء القیس؛ رسائل فقد)؛ (۲) اشخاص کے، یا استعارةً حیوانات کے، کسی گروہ کا ترجمان، جو اس گروہ کے نام سے کام کر رہا ہو، جیسے کہ رسائل اخوان الصّفا، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۲: ۱۱۷ ببعد، میں آیا ہے؛ (۳) کسی غیر مسلم فرقے کا (جسے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے پورے شہری حقوق میسر نہ ہوں) سر گروہ - القلقشندی (صبح الأعشی، ۳: ۴۹۱) مسیحی فرقوں کے مختلف بطریقوں کے لیے "زعماء اھلِ الذمّة" کے الفاظ استعمال کرتا ہے؛ (۴) قاہرہ اور بولاق میں محکمۂ پولیس یا پہرے داروں کے دو کوتوال (Provosts-marshals) جو عربی میں والی (الشُرطة) اور ترکی میں صُوباشی کے مترادف ہیں (دیکھیے J. Deny: *Sommaire des archives turques du Caire*، قاہرہ ۱۹۳۰ء، ص ۳۹، حاشیہ ۱ و ۲) - یہ افسر خاص طور پر عیسائیوں پر نگرانی رکھتے تھے؛ (۵) اعزازی لقب، جو مصر میں بڑے بڑے فوجی افسروں اور بعض بیرونی ممالک کے مسلمان بادشاہوں کو دیا جاتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے القلقشندی، ۳: ۱۵)، مثلاً زعیم الجُیوش کا خطاب، جو گرمیان [رک بآں] کے ترکی شاہزادے کو دیا جاتا تھا، یا الزّعیم الاعظم کی ترکیب، جو سب سے بڑے امام بلکہ خلیفہ تک کے لیے استعمال ہوتی تھی (کتاب مذکور، ۳: ۴۴۴، ۴۴۸)؛ (۶) جدید مصری محاورے کی رُو سے کسی سیاسی جماعت کا سردار، مثلاً مرحوم زَغلُول [پاشا]؛ (۷) ترکی محاورے کی رو سے (غالباً ۱۳۷۰ء سے) فوجی جاگیر دار، جس کی جاگیر کی سالانہ آمدنی کم از کم بیس ہزار آقچہ ہو - معنوں کی یہ توسیع ممکن ہے اس سے مماثل ہو، جو اوپر عدد ۵ کے تحت بیان کی گئی ہے، (اس لیے یہ ایسے جاگیردار کے لیے آتا ہے جو معمولی "تیمار" [رک بآں] رکھنے والے سے زیادہ معزز سردار ہو)، لیکن اغلب یہ ہے کہ مفہوم کا یہ تغیّر اس وجہ سے ہوا کہ زعیم کا دائرہ اختیار زیادہ تر مالی امور سے متعلق ہوتا تھا اور اس میں رعایا یا کسانوں کے وہ گروہ داخل ہوتے تھے جن کی اکثریت عیسائی تھی - ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ بعض جاگیردار صُوباشی کے مرتبے پر سرفراز تھے اور صوباشی محض تیماری نہیں بلکہ زعیم ہوا کرتے تھے - علاوہ بریں صوباشی [رک بآں] کو پولیس افسر کی حیثیت میں زیادہ تر عیسائیوں سے واسطہ پڑتا تھا - زعیم اور صوباشی کے مفہوم میں جو یکسانی ہے اس کی ایک اور مثال ہم اوپر عدد ۴ کے تحت دے چکے ہیں.

اس جگہ ہمیں ساتویں اور آخری مفہوم سے بحث کرنا ہے.

عام ترکی فوجی جاگیروں اور خاص کر زعامت کی تفاصیل مادّۂ تیمار کے تحت ملیں گی - یہاں ہم صرف اتنا اور اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ مشہور و معروف فاضل کوپرولوزادہ محمد فؤاد نے اس مادّے پر جرح و قدح کی ہے اور مادّہ نگار پر بیجا طور پر اعتراض کیا ہے کہ اس نے اس دائرة المعارف کے مقالۂ اقطاع اور C. H. Becker کے مقالوں "بیزانس مؤسّسلر ینک عثمانلی مؤسّسلر ینه تاثیری حقنده بعضی

ملاحظہ کرو (= بوزنطی اداروں کے عثمانلی اداروں پر اثرات کے متعلق چند ملاحظات) اور ترک حقوق و اقتصاد تاریخی مجموعہ سی (= ترکوں کے قانون اور معاشیات کی تاریخ پر تبصرہ) اوقاف مطبع سی، استانبول ۱۹۳۱ء، ج ۱ (جتنا حصہ شائع ہو چکا ہے) : ص ۱۰۶ تا ۳۱۳، کا حوالہ نہیں دیا؛ اس اہم تصنیف کا دسواں باب، (ص ۲۱۹ تا ۲۴۴) نظام تیمار کے لیے مخصوص ہے.

کوپرولوزادہ محمد فؤاد کی راے میں عثمانی دور کی فوجی جاگیروں کا نظام بوزنطیوں سے نہیں بلکہ سلجوقیوں سے لیا گیا تھا - واقعی مجھے سلجوقیوں (دیکھیے اقطاع، ص ۲۶۳ ب) کا ذکر کرنا چاہیے تھا اور یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ یہ نظام انھیں سے عثمانی ترکوں میں منتقل ہوا.

بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ ایک ایسا نظام جس کا ملک سے اتنا گہرا تعلق ہو، بوزنطی سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی آناطولی سے ناپید ہو گیا اور ایک اسی نوعیت کے دوسرے نظام نے اس کی جگہ لے لی - بوزنطی نظام نہ صرف سلجوقی نظام میں مدغم ہو گیا، بلکہ اس نظام پر بھی اثر انداز ہوتا رہا جو ایشیاے کوچک میں سلجوقیوں کے جانشینوں نے اختیار کیا - تیمار کے مالی نظام میں اس کے واضح آثار پائے جاتے ہیں - شاید یہ بوزنطی اثر اتنا قوی نہ ہو جتنا بعض یورپی عالموں نے (جن کی براہِ راست مشرقی ماخذ تک رسائی نہیں تھی) سمجھ لیا، تاہم اس اثر کا وجود ناقابلِ اختلاف معلوم ہوتا ہے.

دوسری طرف یہ یقینی نہیں کہ سلجوقیوں کی فوجی جاگیروں کا نظام اپنے پیش رو بوزنطیوں سے متاثر نہیں ہوا (خصوصاً مکمّل زرہ (یا جِبلی) پوش سواروں سے کام لیے جانے کا سراغ تو خاص روم کے زمانے تک جاتا ہے) - آج کل بھی ہم دیکھ سکتے ہیں کہ کس آسانی سے ایک ملک دوسرے ملک کے عسکری طریقے اختیار کر لیتا ہے - ترکوں کا فوجی نظام بہت پہلے ایسے درجۂ کمال تک پہنچ چکا تھا کہ وہ ان کی قومی عزت کو ٹھیس لگائے بغیر بیرونی ممالک کی اصلاحات قبول کر سکتا تھا.

سلجوقیوں کے نظام کی اہمیت کا اعتراف کرنے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ترکی تیمار [رکّ بآں] کا مطالعہ کرتے وقت بوزنطی عناصر کو نظرانداز نہ کیا جائے.

ذیل کے چند اشارات مادّۂ تیمار پر تکملے کے طور پر لکھے گئے ہیں :

زعیم : باسے Rene Basset نے Kazimiriski کی ''عربی - فرانسیسی'' لغات کے اپنے مملوکہ نسخے میں ایک قلمی حاشیہ دیا ہے، جس کے مطابق کلمۂ زعیم کے معنی ''نگران''، محافظ مجرمان'' (غزوات، ص ۴) بھی ہیں - یہ امر تحقیق طلب ہے کہ اس کلمے کا زعامت یا بحری جاگیروں سے کہاں تک تعلق ہے - یہی بات بحیرۂ قلزم کے ایک قسم کے جہاز زعیم کے لیے بھی کہی جا سکتی ہے۔

ایک ترکی کہاوت ہے : ''اوستی باشی زعیم چادرینہ دوندی'' یعنی اس کا لباس ایک زعیم کے خیمے کی مانند ہے [لفظی ترجمہ : اس کا سراپا ایک زعیم کے خیمے میں تبدیل ہو گیا]'' دیکھیے فرانسیسی comme une châsse (تقی زادہ محمد سعید : آثار سوزو، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵) - اس کہاوت سے معلوم ہوتا ہے کہ زعیم کے خیمے بہت پُرتکلف ہوتے تھے.

ایک قسم کی پوشش سر کو ''زعیمی'' کہتے تھے (دیکھیے احمد راسم : عثمانلی تاریخی، ص ۲۳۶ و ۴۷۳).

''زعیم متفرّقہ لری'' کا لقب محل سلطانی کے ان ''متفرقہ'' کو دیا جاتا تھا جنھیں (کسی صوبے کے) زعیم سے چنا جاتا تھا - دیکھیے احمد رفیق :

فاتحین سرای اقدام، (اخبار) مورخۂ جون ۸ و ۲۲؛ ۱۹۲۳ء - برات سلطانی [رک بہ برات] کا ایک نمونہ جس کے ذریعے زعامت عطا کی گئی تھی، Belin نے *Du régime des fiefs....*، ص ۱۰۹ میں دیا گیا ہے.

تیمار : کوپرولوزادہ محمد فؤاد (کتاب مذکور، ص ۲۳۸ تا ۲۳۹، حاشیہ)، کا یہ کہنا صحیح ہے کہ بخلاف اس کے جو میں نے کہا ہے، سلجوقی متون میں لفظ تیمار کے معنی ''جاگیروں کا عطیہ'' ہیں، لیکن وہ خود یہ بھی اضافہ کرتا ہے کہ مذکورہ عبارتوں میں اس اصطلاح کا مفہوم کسی قدر مبہم ہے - یہی مبہم مفہوم ان متون میں بھی پایا جاتا ہے جو سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی زمانے سے متعلق ہیں. (دیکھیے عاشق پاشازادہ) .

عبارت ''تاپوقیلمق'' (= تعظیم و تکریم بجا لانا) کے بارے میں دیکھیے عاشق پاشا زادہ، طبع Giese ص ۶۸ س ۱۵ .

مآخذ : دیکھیے مادہ‌ہاے اقطاع، تیمار و تیول کے ماخذ - ان پر ماخذ ذیل کا اضافہ کیا جا سکتا ہے : (۱) R. V. Scala در Helmholtz : *Weltgeschicthte*، ج ۵ (جس کا کوپرولوزادہ محمد فؤاد نے حوالہ دیا ہے)؛ (۲) Sokolov : *Zemelnĭya otnoshenya v Turtsii do Tanzimata* ،Novĭy Vostok، ماسکو ۱۹۲۳ء، عدد ۷ (دیکھیے وهی رسالہ، ۱۹۲۵ء، عدد ۸ تا ۹)؛ (۳) Jouannin اور van Gaver : *Turquie* (*L' Univers*)، پیرس ۱۸۴۰ء ص ۳۰ : دربارہ *zuhari bedel djebeli* دیکھیے *bedeli timar*، در نعیمہ، ۵ : ۸ (واقعات سال ۱۰۶۰ء)؛ (۴) Hammer : *Histoire* ۲ : ۲۰۶ (طبع فرانس) در بارۂ جاگیرھاے نصفی جن کو محمد اول نے جاری کیا تھا)؛ (۵) *Histoire des Turcs de Chalcondyle*، پیرس ۱۶۶۲ء، ۲ : تصاویر، عمود ۱۰۰ ؛ (۶) J. H. Seyfried : *Imperii Turcici imago, das ist Beschreibung etc.*، Sultzbach ۱۶۸۰ء، ص ۷۵ ؛ (۷) W. Björkman : *Ofen zur Turkenzeit*، ص ۸۰ ؛ (۸) C. Jireček : *La civilisation serbe au Moyen-âge*، فرانسیسی ترجمہ از Eisenmann، پیرس ۱۹۲۰ء، مادۂ قرسی، ۳۵ - ۳۶ ؛ میں قرسی کی فتح کے بعد جاگیریں اہل تیمار کے پاس رہنے دی گئی تھیں؛ (۹) de la Guilletière : *Athènes ancienne et nouvelle*، پیرس ۱۶۷۵ء (اس سال کا طبع اوّل)، ص ۳۰۴ ببعد، ۳۳۸ ؛ (۱۰) Rich Pococke (Pockocke) : *Voyages*، فرانسیسی ترجمہ، ۳ : ۲۰۲ ؛ (۱۱) Allio Grassi : *Charte Turque*، بار دوم، پیرس ۱۸۲۶ء، ۱ : ۱۰۳ تا ۱۳۴ ؛ (۱۲) K. J. Jireček، در فہرست موزۂ بریطانیہ.

(J. DENY)

اَلزَّفَیان : رجز گو شاعر [ابوالمرقال] (ایک دوسری قراءت کی رو سے ابو المِقدام) عطاء بن اُسَید کا لقب - وہ بنو عوافۃ میں سے تھا جو قبیلۂ سعد بن زید منات بن تمیم کی ایک شاخ تھے - یہی وجہ ہے کہ اسے السَّعدی یا التَّمیمی بھی کہا جاتا ہے - اس کی ایک نظم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ابو فُدَیک کا خروج (۷۳ھ/ ۶۹۲ء) دیکھا تھا، نیز یہ کہ وہ العجّاج کا تقریبًا معاصر تھا [لسان العرب میں اس کے اشعار بطور استشہاد منقول ہیں (دیکھیے عبدالقیوم : فہارس لسان العرب، جلد اوّل (فہرست الشعراء)].

مآخذ : اقتباسات ارا جیز الزفیان جو دیوان کے ایک ناقص نسخے سے منقول ہیں اور Ahlwardt کی تصحیح کے ساتھ *Sammlungen alter arab. Dichter*، برلن ۱۹۰۳ء، ج ۲، میں موجود ہیں؛ (۱) [المرزبانی : معجم الشعراء، ص ۱۰۹ ؛ (۲) براکلمان : تاریخ الادب العربی، ۱ : ۲۲۸].

(H. H. BRÄU)

زَقازِیق : مصری ڈیلٹے کا ایک معمولی مگر سرگرم تجارتی شہر جو شرقیہ نامی ضلع (مُدیریہ) میں واقع ہے، اور دمنہور کے علاوہ یہ بھی ایک ایسا شہر

ہے جس سے زمین کا کوئی مالیہ وصول نہیں کیا جاتا ۔ یہ ریلوں کا اہم مرکز ہے اور یہاں اناج اور کپاس کی تجارت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے ۔ تیل صاف کرنے کے کارخانے بھی ہیں ۔ یہ کھجور، سنگتروں اور پیاز کی بہت بڑی منڈی ہے ۔ قاہرہ سے زقازیق ۳۶ میل کے فاصلے پر واقع ہے اور ریل کے ذریعے اس سے ملا ہوا ہے ۔ ۱۹۲۷ء میں اس کی آبادی ۵۲۳۵۱ تھی؛ [لیکن ۱۹۶۰ء کی مردم شماری میں اس کی آبادی ۱۲۳۰۰۰ ہو گئی] ۔ سہ شنبہ یہاں منڈی کا دن ہوتا ہے ۔ شہر میں کئی مسجدیں ہیں اور جدید طرز کا ایک دینی مدرسہ (جس کا افتتاح ۱۹۲۵ء میں ہوا) بھی ہے ۔ مختلف عیسائی فرقوں قبطی، یونانی، کاتولیکی، مارونی، پروٹسٹنٹ (امریکن) وغیرہ کے اپنے اپنے گرجے بھی موجود ہیں ۔ بعض شہروں میں سرکاری اور ملی مدارس، شفاخانے اور تبلیغی ادارے بھی ہیں ۔ دریاے نیل سے جو نہریں لائی گئی ہیں ان کی وجہ سے شہر میں پانی کی افراط ہے اور آب پاشی خوب ہوتی ہے معزی نہر (بحر معز) وہی نہر ہے جسے قدیم زمانے میں تانیس کی شاخ کہا جاتا تھا ۔ زقازیق کے قریب جو چھوٹی مچھلی شکار کی جاتی ہے اسے بھی زقازیق کہتے ہیں ۔ گرد و نواح کی زرخیزی کے باعث اس شہر کا محل و قوع بڑا موزوں اور عمدہ ہے اور پچھلی صدی سے بہ لحاظ اهمیت اور بہ لحاظ دولت اسے بہت فروغ حاصل ہوا ۔ زقازیق کے مضافات میں تلّ بسطا (قدیم بوباسطس) کے کھنڈرات موجود ہیں، جہاں پتھروں کے ڈھیر اور عمارتوں کے ملبے کے اندر بسط کے معبد کے باقی ماندہ آثار موجود ہیں ۔

مآخذ: (۱) Baedeker: *Egypt* (۱۹۲۹ء)، ص ۱۸۱، ۱۸۳؛ (۲) Boinet Bey: *Géogr. Economique*، ۱۹۲ ص ۲۲۶ ببعد؛ (۳) Wallis Budge: *By Nile and Tigris*، ۱: ۷۹ ببعد؛ (۴) D. Tambacopoulo: *De la peste de Zagazig en 1901*؛ (۵) Amélineau: *Géogr.*، ص ۸۹؛ (۶) Rene Francis: *Egyptian Aesthetics* (لنڈن ۱۹۱۱ء)، ص ۳۳ ببعد؛ (۷) Barron اور Hume: *Topography and Geology of the Eastern Desert of Egypt* (۱۹۰۲ء)، ص ۱۲۸ تا ۱۲۹ ۔

(J. Walker)

زَقُّوم: رك بہ جہنم ۔

زَکوٰۃ: (ع) مادہ ز ک و؛ زَکَا، یزکو، زکاءً و زکوًّا، بمعنی بڑھنا، پھلنا پھولنا ۔ زکوٰۃ کے اصل معنی نمو (بڑھنے اور افزونی) ہیں ۔ علاوہ ازیں لغت میں زکوٰۃ کے معنی طہارت اور برکت بھی ہیں ۔ شریعت میں اس سے مراد شرائط مخصوصہ کے ساتھ کسی مستحق آدمی کو اپنے مال کے ایک معین حصے کا مالک بنا دینا ہے: تَمْلِيكُ مَالٍ مَخْصُوصٍ لِمُسْتَحِقِّهِ بِشَرَائِطَ مَخْصُوصَةٍ (الجزیری)؛ الراغب کے الفاظ میں وہ حصہ جو مال سے حق الٰہی کے طور پر (لازماً) نکال کر فقرا کو دیا جاتا ہے ۔ صدقة التطوع کے برعکس زکوٰۃ صدقۂ مفروضہ (لازمی) ہے اور ارکان خمسہ اسلام میں سے ایک اہم رکن ہے ۔ اسے زکوٰۃ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں برکت کی امید ہوتی ہے اور اس سے نفس پاکیزہ ہوتا ہے ۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کسی نہ کسی صورت میں سابقہ امتوں میں بھی رائج تھی ۔ بائیبل میں بھی اس کا ذکر آتا ہے ۔

زکوٰۃ کا لفظ عام صدقات (انفاق) کے معنوں میں ابتداے اسلام ہی سے مروج ہو گیا تھا، لیکن اس کا پورا نظام آہستہ آہستہ فتح مکہ کے بعد قائم ہوا ۔ ۸ ہجری میں زکوٰۃ کی فرضیت کی تصریح مل جاتی ہے ۔ بہر حال محرم ۹ھ میں زکوٰۃ کے تمام قوانین و احکام مکمل ہو کر نافذ ہو گئے تھے (سلیمان: سیرة النبی ۳) ۔ زکوٰۃ کے احکام تورات اور انجیل دونوں میں موجود ہیں، لیکن ان کتب

مساوی میں مدت کی تعیین میں قطعیت نہ تھی۔ اسلام نے اس سلسلے میں مدت کا تعین کیا اور ایک سال کی مدت مقرر ہوئی (دیکھیے کتب حدیث و فقہ؛ نیز عبد الشکور: علم الفقہ، جلد ۴؛ مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ)۔

(نصاب: مال کی وہ خاص مقدار ہے جس پر شریعت نے زکوٰۃ فرض کی، مثلاً اونٹ کے لیے پانچ اور پچیس وغیرہ کا عدد؛ بکری کے لیے چالیس اور ایک سو اکیس وغیرہ کا عدد؛ چاندی کے لیے دو سو درہم یعنی ساڑھے باون تولے اور سونے کے لیے بیس مثقال یعنی ساڑھے سات تولے)۔

زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لیے مسلمان ہونے کی شرط ہے۔ کافر پر زکوٰۃ نہیں۔ اسی طرح آزاد، بالغ اور عاقل ہونا، دارالسلام میں رہنا اور زکوٰۃ کی فرضیت سے باخبر ہونا، نیز ایسی چیز کے نصاب کا مالک ہونا جو ایک سال تک قائم رہتی ہو (خربوزے، تربوز وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں کیونکہ یہ ایک سال تک نہیں رہ سکتے)؛ مذکورہ مال پر ایک سال کامل گذر جانا (سال گذرنے کے بغیر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی)، اس مال کا قرض (حق اللہ و حق العباد) سے بری ہونا، اس مال کا اپنی ضرورتوں سے زائد ہونا؛ مال کا خود اپنے یا اپنے وکیل کے قبضے میں ہونا، مال میں ان تین وصفوں میں سے ایک وصف کا پایا جانا: (۱) نقدیت؛ (۲) سَوم؛ (سوم = سائمہ جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ سائمہ کے معنی وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کے گزر کرتے ہیں، گھر میں نہیں کھاتے انہیں گھر میں کچھ نہیں دیا جاتا، وہ غیر ممنوع چراگاہ سے گھاس چرتے ہوں؛ دودھ کے لیے یا افزائش نسل کی غرض سے رکھے گئے ہوں)؛ (۳) نیت تجارت؛ بالآخر یہ شرط بھی ہے کہ اس مال پر کوئی دوسرا حق مثل عُشر یا خراج کے نہ ہو۔ کیونکہ ایک مال پر دو حق فرض نہیں ہوتے، لہٰذا جس مال پر عُشر یا خراج ہوگا اس پر زکوٰۃ فرض نہ ہو گی۔

زکوٰۃ کا مال مستحقین کو دیتے وقت نیت بھی ضروری ہے کہ یہ مال خدا کی خوشنودی کے لیے دے رہا ہوں۔ زکوٰۃ کے مال پر مستحق کو قابض کر دینا بھی ضروری ہے اور یہ بھی لازم ہے کہ زکوٰۃ مستحقین ہی کو ملے۔

زکوٰۃ چار قسم کے اموال پر فرض ہے: (۱) سائمہ جانوروں پر؛ (۲) سونے چاندی پر؛ (۳) ہر قسم کے تجارتی مال پر؛ (۴) کھیتی اور درختوں کی پیداوار پر، (اگرچہ اصطلاحاً اس قسم کو عُشر کہتے ہیں)۔ ان اقسام کے نصاب اپنے اپنے ہیں۔ چاندی سونے اور تمام تجارتی مال میں چالیسواں حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے جس کے ساڑھے باون تولے (اور بقول بعض ۳۶ تولے ۵ ۱/۲ ماشے بنتے ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ، کراچی ۱۹۶۳ء؛ عبد الشکور: علم الفقہ، جلد چہارم، کراچی ۱۹۶۰)۔ اس سے کم چاندی پر زکوٰۃ نہیں۔ زکوٰۃ تول کر دینا چاہیے، درہم یا روپے کی گنتی خلاف احتیاط ہے۔ سونے کا نصاب بیس مثقال ہے، جس کے ساڑھے سات تولے (اور بقول بعض پانچ تولے ڈھائی ماشے) بنتے ہیں۔ اس پر چالیسواں (۱/۴۰) حصہ زکوٰۃ فرض ہے۔ سونے چاندی کی قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت سونے چاندی کی جو قیمت ہو، اس کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت نقد رقم کے بجائے سونے یا چاندی کی زکوٰۃ اسی جنس میں بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ تجارتی مال کا نصاب بھی یہی ہوگا۔ تجارتی مال وہ مال ہے جو فروخت کرنے کی نیت سے لیا ہو۔ اس کا نصاب مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگا۔ یعنی اگر کل مال کی قیمت ساڑھے باون تولے چاندی یا ساڑھے سات، تولے سونے کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو سال گذر جانے

اس کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ دینا فرض ہے۔

چاندی سونے میں اگر کسی اور چیز کی ملاوٹ ہے، مگر وہ غالب نہیں تو وہ کالعدم ہو گی۔ اگر غالب ہے تو اس میں زیر نصاب جنس کی مالیت کی زکوٰۃ ہوگی۔ (دیکھیے مفتی محمد شفیع و عبد الشکور: کتب مذ کورہ)۔

سائمہ جانوروں کے بارے میں شرط ہے کہ وہ جنگلی نہ ہوں اور یہ کہ تجارت کی نیت سے پالے جائیں۔ پانچ اونٹوں پر زکوٰۃ فرض ہے۔ اس کے لیے ایک بکری (نر یا مادہ) زکوٰۃ ہوگی۔ پچیس اونٹوں میں ایک اونٹنی جس کا دوسرا برس شروع ہو چکا ہو۔ چھتیس اونٹوں میں ایک اونٹنی جس کا تیسرا برس شروع ہو چکا ہو۔ اسی طرح ایک خاص تعداد کے مطابق زکوٰۃ بڑھتی جائے گی۔ جس کی تفصیل کتب فقہ میں آتی ہے (نیز دیکھیے کتب مذ کورہ)۔

گائے بھینس کے سلسلے میں تیس گایوں بھینسوں میں ایک گائے یا بھینس کا بچہ جو ایک برس کا ہو۔ اسی طرح آگے تعداد بڑھنے پر، ایک خاص شرح کے مطابق زکوٰۃ بھی بڑھتی جائے گی۔ بھیڑ، بکری میں چالیس کے لیے ایک بھیڑ یا بکری، ایک سو اکیس میں دو بھیڑیں یا دو بکریاں۔ چھے سو سے زائد ہوں تو ہر سو میں ایک بکری۔

اگر حاکم وقت عادل مسلمان ہے تو اسے ہر قسم کے مال کی زکوٰۃ لینے کا حق حاصل ہے۔ وہ لوگوں سے زکوٰۃ لے کر مستحقین میں صرف کرے گا، لیکن اگر وہ ظالم یا غیر مسلم ہے یا زکوٰۃ کو مستحقین میں صرف نہیں کرتا تو لوگوں کو چاہیے کہ دوبارہ زکوٰۃ نکالیں اور خود مستحقین میں تقسیم کریں۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ نہ دیتا ہو تو حاکم وقت کا فرض ہے کہ اسے قید کر دے اور اسے مجبور کرے۔ (مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کی بحث آگے آتی ہے)۔ اسی طرح اگر حلال مال میں حرام ملا دے تو سب کی زکوٰۃ دینی پڑے گی۔ عُشر کے واجب ہونے میں کسی نصاب کی شرط نہیں۔ غلّہ (یا پیداوار، درختوں کا پھل کم ہو یا زیادہ، سب پر عشر (۱/۱۰) واجب ہے، بشرطیکہ ایک صاع [رک بآں] سے کم نہ ہو۔ اس میں ایک سال تک باقی رہنے کی قید بھی نہیں۔ یہ ہر پیداوار پر واجب ہے، خواہ پیداوار سال میں دو مرتبہ ہو یا ایک مرتبہ۔ عشر کے ادا کرنے والے کے لیے بالغ عاقل ہونے کی شرط بھی نہیں۔ پہاڑ اور جنگل کی پیداوار میں بھی عشر ہے۔ مسلمان پر عشر ہی لگانا چاہیے، خراج نہیں، کیونکہ عُشر عبادت ہے اور خراج محصول، لیکن اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہو جائے گا۔ زمین کی تین قسمیں ہیں: عشری، خراجی اور تضعیفی۔ ان کے لیے الگ الگ احکام ہیں [رک بہ عُشر، خَراج]۔ زکوٰۃ اور عُشر کا بیت المال الگ اور خراج اور جزیے کا الگ ہوتا تھا۔ جس شخص کو زکوٰۃ کی تحصیل کے لیے مقرر کیا جاتا تھا اسے ساعی کہتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے گھروں میں جا کر زکوٰۃ وصول کرتا تھا۔ اسے زکوٰۃ کے مال سے تنخواہ دی جاتی تھی۔ عام شاہراہوں پر بیٹھ کر تاجروں سے رقم وصول کرنے والے کو عاشر کہتے ہیں۔ یہ امام وقت یا حاکم وقت کی طرف سے مقرر ہوتا تھا۔

زکوٰۃ اور عُشر (صدقات) کے مستحقین کے بارے میں خاص احکام ہیں۔ قرآن مجید میں اس کی تفصیل آتی ہے: اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغٰرِمِيْنَ وَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ ابْنِ السَّبِيْلِ۔ . . (۹ [التوبة]: ۶۰) یعنی یہ صدقات در اصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مأمور ہوں، نیز ان لوگوں کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب

ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرضداروں کی مدد کرنے میں اور راہ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں ۔ (اس آیت میں صدقات سے مراد صدقات واجبہ ہیں)۔

مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، یعنی دوسرے وقت کا کھانا تک بھی نہ ہو۔ عام طور پر فقیر اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنی معیشت کے لیے دوسروں کی مدد کا محتاج ہو اور یہ لفظ تمام حاجتمندوں کے لیے عام ہے ۔ اس کے مقابلے پر مساکین وہ لوگ ہیں جو عام حاجت مندوں کی بہ نسبت زیادہ خستہ حال ہوں اور بموجب ارشاد نبوی مساکین وہ ہیں جنھیں اپنی ضرورتوں کے مطابق ذرائع میسر نہ آتے ہوں اور سخت تنگ حال ہوں، نہ ہاتھ پھیلا کر مانگ سکیں، نہ ظاہری حالت سے افلاس و تنگدستی ظاہر ہو کہ کوئی ان کی مدد کر سکے ۔ احناف کی رائے میں فقیر وہ ہے جو کسی ایسے مال کے نصاب کا مالک نہ ہو، جس پر زکوۃ فرض ہوتی ہے اور مسکین سے کچھ بہتر استطاعت کا مالک ہو۔ بعض ائمہ کے نزدیک مسکین اور فقیر میں کچھ فرق نہیں ۔ زکوۃ اپنے قریبی رشتے داروں سے باہر کے لوگوں کو دینی چاہیے ۔ (پوشیدہ مال کے سلسلے میں دیکھیے کتب فقہ بذیل رکاز؛ نیز عبدالشکور: علم الفقہ، ۴: ۳۹۴؛ دیگر صدقات کے لیے رک بہ صدقہ)۔

زکوۃ کی اہمیت کا (بطور فرض) اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ اس کا ذکر قرآن مجید میں نماز (صلوۃ) کے ساتھ بیس مقامات پر آیا ہے، اور بہت جگہ اس کا ذکر علحدہ بھی آیا ہے ۔ زکوۃ ادا کرنے والوں کے لیے اجر عظیم کی بشارت ہے اور زکوۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے سزا اور عذاب کی وعید ہے ۔ قرآن مجید میں ارشاد الٰہی ہے:

(۱) وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ط اُولٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ اَجْرًا عَظِيمًا (۴ [النساء]: ۱۶۲) ۔ اور نماز قائم کرنے والے اور زکوۃ دینے والے اور اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھنے والے یہی لوگ ہیں جنھیں ہم اجر عظیم دیں گے؛ (۲) وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ط فَسَاَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِاٰيٰتِنَا يُؤْمِنُونَ (۷ [الاعراف]: ۱۵۶) یعنی میری رحمت ہر چیز کو شامل ہے ۔ میں عنقریب اسے ان لوگوں کے لیے مقرر کر دوں گا جو پرہیزگار ہیں اور زکوۃ دیتے ہیں اور وہ لوگ جو ہماری آیتوں پر ایمان لاتے ہیں: (۳) قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ لا الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خٰشِعُونَ لا وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ لا وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكٰوةِ فٰعِلُونَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱ تا ۴) یعنی وہ ایماندار کامیاب ہو گئے جو اپنی نماز میں خشوع کرنے والے اور بیہودہ باتوں سے منہ موڑنے والے اور وہ جو زکوۃ ادا کرنے والے ہیں۔

قرآن مجید نے جہاں زکوۃ ادا کرنے پر ثواب اور اجر عظیم کی خوشخبری دی ہے وہاں زکوۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے سخت وعید بھی مذکور ہے۔ سورۂ آل عمران میں فرمایا: وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ ط بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ط سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهٖ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ط (۳ : ۱۸۰) یعنی جو لوگ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے میں بخل کرتے ہیں، وہ یہ نہ سمجھیں کہ بخل ان کے لیے اچھا ہے، بخل تو ان کے حق میں برا ہے ۔ عنقریب قیامت کے دن ان کا مال ان کے لیے وبال جان بن جائے گا۔ اسی طرح سورۃ التوبۃ میں فرمایا: وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ لا فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيمٍ لا يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا

فِی نَارِ جَھَنَّمَ فَتُکْوٰی بِھَا جِبَاھُھُمْ وَ جُنُوبُھُمْ وَ ظُھُورُھُمْ ط ھٰذَا مَا کَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِکُمْ فَذُوْقُوا مَا کُنْتُمْ تَکْنِزُوْنَ (۹ : ۳۴ و ۳۵) - اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ھیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے تو اے نبی! آپ انہیں دردناک عذاب کی بشارت دیجیے، جس دن کہ سونا اور چاندی دوزخ کی آگ میں گرم کیا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیاں اور ان کے پہلو اور ان کی پیٹھیں داغی جائیں گی اور ان سے کہا جائے گا کہ یہ وھی سونا چاندی ھے جس کو تم نے جمع کر رکھا تھا، سو اب تم اس چیز کا مزا چکھو جو تم جمع کرتے رھے ھو.

احادیث میں بھی زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے اعلٰی درجات کا ذکر بکثرت آتا ھے اور زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کے لیے دردناک عذاب کی وعید آئی ھے۔ مثلاً نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا : جس کو اللہ مال دے اور وہ اس کی زکوٰۃ نہ ادا کرے تو اس کا مال قیامت کے دن اس کے لیے سانپ کی شکل میں ظاھر کیا جائے گا، وہ سانپ اس کے دونوں جبڑوں کو اپنے منہ میں لے لے گا، یعنی اسے کاٹے گا اور کہے گا کہ میں تیرا مال ھوں - پھر آپؐ نے یہ آیت پڑھی : وَلَا یَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَبْخَلُوْنَ الآیۃ (البخاری : الصحیح) - ایک اور حدیث میں آیا ھے کہ ایک مرتبہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے دو عورتوں کے ھاتھ میں سونے کے کنگن دیکھے تو ان سے پوچھا کہ ان کی زکوٰۃ دیتی ھو یا نہیں ؟ انھوں نے عرض کیا کہ نہیں - اس پر آپؐ نے فرمایا : کیا تمھیں یہ منظور ھے کہ اس کے بدلے میں تمھیں آگ کے کنگن پہنائے جائیں ؟ انھوں نے عرض کیا : نہیں - آپؐ نے فرمایا : اس کی زکوٰۃ دیا کرو (الترمذی) - صحیح بخاری کی ایک حدیث میں آتا ھے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم زکوٰۃ نہ دینے والوں کی شفاعت سے انکار کر دیں گے .

قرآن و حدیث میں زکوٰۃ ادا کرنے کے فضائل بیان کر کے اس بات کی ترغیب و تحریص دلائی گئی ھے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا خوشدلی اور طیب خاطر کے ساتھ خدا کی راہ میں مال خرچ کرے تا کہ اس میں سخاوت کا ملکہ پیدا ھو اور ساتھ ھی اسے تزکیۂ نفس حاصل ھو - اسی طرح زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کی مذمت کے ساتھ ان کو اخروی عذاب کی وعید بھی سنائی گئی ھے کہ اللہ اور رسول کی نافرمانی کے احساس کے ساتھ اسے اس حقیقت سے آگاہ کرنا مقصود ھے کہ وہ چیز جسے وہ بچا بچا کر رکھتا ھے اور حکم کے باوجود خرچ نہیں کرتا، وھی چیز آخرت میں اس کی اذیت اور عذاب کا موجب بن جائے گی - وھی مال و دولت اور جانور اسے کاٹیں گے اور کچلیں گے جن کی زکوٰۃ اس نے ادا نہیں کی تھی (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہؒ : حجۃ اللہ البالغۃ) .

زکوٰۃ کی تاکید کا ایک بہت بڑا ثبوت یہ ھے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے دور خلافت میں منکرین زکوٰۃ سے جہاد کیا اور صحابۂ کرامؓ نے ایسے لوگوں کو مرتد خیال کیا - انھوں نے فرمایا خدا کی قسم جو صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا اس سے میں ضرور لڑوں گا (بحوالۂ صحیح بخاری) .

پہلے ذکر آ چکا ھے کہ زکوٰۃ کے احکام بتدریج نازل ھوے - تفصیلی احکام نازل ھونے سے پہلے حکم یہ معلوم ھوتا ھے کہ ضروریات سے جو بچ جائے، خرچ کر دیا جائے؛ (اَلْعَفْو کے یہی معنی ھیں) - تفسیر مظھری میں بھی لکھا ھے کہ تفصیلی احکام سے پہلے صحابہ کی یہ عادت تھی کہ ضروریات سے جو کچھ بھی بچ جاتا تھا وہ صدقہ کر دیتے تھے - بعد میں سورۃ التوبۃ کی آیات متعلقہ نازل ھونے پر اس کی وصولی اسلامی

حکومت کا فریضہ قرار پائی (یہ جزئیات تفسیر قرطبی اور الجصاص : احکام القرآن میں بھی مذکور ہیں) ۔ خالص اسلامی نقطۂ نظر سے زکوٰۃ کو ٹیکس کا درجہ حاصل نہیں، یہ خالص عبادت ہے ۔ زکوٰۃ کے تفصیلی احکام کی تکمیل میں جو تدریج روا رکھی گئی تھی وہ دراصل فطرت انسانی کے ایک گہرے راز پر مبنی ہے، چونکہ مال و دولت (یا ملکیت) سے وابستگی شدید ہوتی ہے اور انسان اپنے کمائے ہوے مال کو آسانی سے نہیں چھوڑ سکتا، اس لیے یہ محبت بڑی تدریج سے کم کی گئی اور اس کے ترک کے لیے قلب کو بڑی حکمت سے تیار کیا گیا ۔ تفصیلی احکام سے پہلے صدقے کی آزادی تھی پھر اس کو قطعی کر دیا گیا اس لیے کہ یہ آزادی انسان کو اس فرض سے غافل نہ کر دے ۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں پیداوار پر سال گزر جانے کی حکمت بیان کرتے ہوے لکھا ہے کہ بصورت دیگر چلتی پھرتی پیداوار پر زکوٰۃ سے افراط و تفریط کا ڈر تھا ۔

نصاب زکوٰۃ بھی بڑی عقلی اور تمدنی بنیادوں پر قائم کیا گیا ہے اور اس میں انسانی ضرورتوں اور مجبوریوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے ۔

دور حاضر میں زکوٰۃ کے تمدنی مصالح پر نہایت پرمغز بحثیں ہوئی ہیں ۔ ابوالاعلی مودودی نے اسلام اور جدید معاشی نظریات میں اسے "اجتماعی سوشل سیکورٹی" کا ایک نظام قرار دیا ہے جس کے ذریعے معاشرے کے نادار لوگوں کے لیے کفالت عمومی کا بندوبست کیا گیا ہے ۔ یہی خیال سید قطب شہید نے اپنی کتاب اسلام کا عدل اجتماعی میں ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جدید اسلامی ریاست میں، کفالت عمومی کے اس خدائی قانون سے، افلاس اور ناداری کا تشفی بخش حل ہو سکتا ہے (نیز دیکھیے مفتی محمد شفیع : قرآن میں نظام زکوٰۃ اور اسلام میں تقسیم دولت کا اصول) ۔

تفصیلی جزئیات کے لیے دیگر تفاسیر قرآن اور کتب احادیث کے علاوہ دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن؛ کتب فقہ و حدیث : عبدالشکور فاروقی : علم الفقہ، جلد ۴، زکوٰۃ؛ الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعة، مبحث زکوٰۃ ۔

مآخذ : (۱) کتب تفاسیر (عربی و اردو)؛ (۲) البخاری : الصحیح، کتاب الزکاۃ؛ (۳) مسلم : الصحیح، کتاب الزکاۃ؛ (۴) ابو داؤد السجستانی : السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۵) الترمذی : السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۶) النسائی : السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۷) امام مالک : الموطأ، کتاب الزکاۃ؛ (۸) ابن ماجه : السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۹) الدارمی : السنن، کتاب الزکاۃ؛ (۱۰) شاہ ولی اللہ دہلوی : حجۃ اللہ البالغة، ابواب الزکاۃ؛ نیز شروح حدیث بالخصوص (۱۱) ابن حجر : فتح الباری؛ (۱۲) النووی : شرح صحیح مسلم؛ (۱۳) الشوکانی : نیل الاوطار؛ (۱۴) عبدالرحمن مبارکپوری: تحفة الاحوذی (۱۵)؛ الجزیری : الفقه علی المذاهب الاربعة (مبحث الزکاۃ) کے علاوہ دیکھیے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی مصنفین کی کتب فقہ؛ اردو میں بھی زکوٰۃ کے فضائل و مسائل پر بہت سی کتابیں ہیں ۔

[ادارہ]

زِکْرَوَیہ بن مِہْرَوَیہ : ایک قرمطی ۔ جب فرقۂ قرامطہ کے بانی حَمْدان قَرْمَط [رک بآں] کے کاتب اور برادر نسبتی عبدان کا ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں کام تمام کر دیا گیا تو زِکْرَوَیہ داعی قرامطہ کی حیثیت سے اس کا جانشین ہوا ۔ خلیفہ المُعْتَضِد [رک بآں] کے خوف سے، جو نہایت مستعد فرمانروا تھا، زکرویہ کو پوشیدہ رہنا پڑا ۔ کہتے ہیں کہ وہ چار سال تک کسی مخفی جگہ چھپا رہا اور صرف اس وقت باہر نکلا جب ربیع الآخر ۲۸۹ھ/ اپریل ۹۰۲ء میں المُعْتَضِد فوت ہو گیا ۔ اس اثنا میں قرامطہ کے داعی بنو العُلَیص میں سے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنانے میں کامیاب ہو گئے تھے جو صحرائے شام کے بڑے قبیلے کَلْب بن وَبَرہ کی ایک شاخ تھی ۔

۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء کے اواخر میں ان کی ایک بڑی فوج نے دمشق پر چڑھائی کر دی ۔ اس زمانے میں شام پر بنو طولون کی حکومت تھی، لیکن دمشق کا سپه سالار طُغج مصر کی مرکزی حکومت سے قریب قریب آزاد تھا ۔ جب قرامطه کی فوج قریب آ گئی تو وہ اس کے مقابلے کے لیے نکلا، لیکن اس نے غلطی سے اس خطرے کو معمولی سمجھ لیا تھا ۔ جب لڑائی شروع ہوئی تو اسے مجبوراً بھاگ کر صدر مقام کو واپس آنا پڑا، مگر زیادہ مدت نه گزری تھی که قرامطه کا داعی الدّعاۃ (''صاحب الناقة'') دمشق کے محاصرے کے دوران میں مارا گیا ۔ اس کا بھائی ''صاحب الخال'' اس کا جانشین ہوا جس نے اہل دمشق کو اتنا دبایا که انھیں صلح کے لیے بہت روپیه دینا پڑا ۔ وہ خود قتل و غارت گری کرتا ہوا شمال کی جانب بڑھتا گیا ۔ حماۃ، مَعَرّۃ النّعمان، بَعلبک اور سَلَمِیّه جیسے کئی شہر قرامطه نے تاراج کر ڈالے ۔ مردوں کو قتل کیا، عورتوں اور بچوں کو غلام بنا کر لے گئے، لیکن بالآخر نئے خلیفه کا سپہسالار محمّد بن سلیمان قرامطه کو کامل شکست دینے میں کامیاب ہو گیا ۔ صاحب الخال کو قید کر کے بغداد لایا گیا جہاں خلیفه نے اسے بڑی اذیت سے قتل کیا ۔ پھر بھی شام و عراق کے قرامطه کا زور نہیں ٹوٹا ۔ زِکرویه کے ایک پیرو ابو غانم عبداللہ بن سعید نے نَصر کا لقب اختیار کر کے کَلبی بدویوں کو بھڑکایا ۔ وہ حقیقی قرامطه کے ساتھ مل گئے اور دریاے اردن کے مشرقی علاقے کو دمشق تک تاخت و تاراج کر دیا ۔ جب خلیفه کی فوجیں پہنچیں تو قرامطه صحرا میں پیچھے ہٹ گئے اور کنوؤں کو پاٹتے گئے؛ تاکہ پانی نه ملنے کے باعث تعاقب کرنے والے ان تک نه پہنچ سکیں، لیکن ایک فوج محمّد بن اسحٰق بن کُنداجیق کی سرکردگی میں بڑھتی چلی گئی اور آخر کار صحرا میں ان کی خیمه گاہوں کو جا لیا ۔ تب انھیں دبنا پڑا ۔ انھوں نے نصر کو قتل کر دیا اور قبول اطاعت کی علامت کے طور پر فاتح کے پاس اس کا سر بھیج دیا ۔ آخر زِکرویه اپنی کمین گاہ سے باہر نکلا ۔ قاسم بن احمد کو قرامطۂ عراق کا سردار مقرر کیا اور خود ولی بن کر اپنی پرستش کروانے لگا، مگر کبھی بغیر نقاب کے سامنے نه آتا تھا ۔ ذوالحجّه ۲۹۳ھ/ اکتوبر ۹۰۶ء میں قرامطه نے کوفے پر چڑھائی کی اور شہر میں داخل ہو کر گلی کوچوں میں قتل عام کیا ۔ وہاں کے والی اسحٰق بن عِمران کی فوجوں سے بڑی بےجگری سے لڑے، مگر آخر پسپا ہو کر انھیں قادسیه کے علاقے میں آنا پڑا ۔ اسی مہینے میں ایک فوج کو جسے خلیفه نے اسحٰق کی درخواست پر قرامطه کے خلاف روانه کیا تھا، قادسیه کے قریب شکست ہوئی ۔ لیکن جب المُکتفی نے محمد بن اسحٰق بن کُنداجیق کی سرکردگی میں ایک تازہ دم فوج تیار کی تو قرامطه قافلوں کو لوٹنے کے لیے صحرا میں جا چھپے ۔ اگلے سال (اکتوبر۔نومبر ۹۰۶ء) میں زِکرویه نے مکے سے لوٹنے والے حاجیوں کے بڑے قافلے پر چھاپا مارا ۔ اس کے آدمیوں نے نه صرف مردوں بلکه بہت سی عورتوں کو بھی قتل کر دیا اور باقی حاجیوں کو گرفتار کر کے لے گئے ۔ اغلب خیال یه ہے که ۲۲ ربیع الاوّل / ۱۰ جنوری ۹۰۷ء کو خلیفه کی فوجیں وَصیف بن صُوارتکین کی سرکردگی میں قادسیّه کے علاقے میں خَفّان کے قریب قرامطه پر حمله آور ہوئیں اور غروب آفتاب تک ان سے لڑتی رہیں، لیکن کوئی فیصله نه ہوا ۔ اگلے روز زِکرویه کے سر پر زخم لگا جس پر اس کے پیرو چاروں طرف بھاگ کھڑے ہوے ۔ بغداد کے راستے میں وہ اپنے زخموں سے مر گیا اور اس کی لاش کی دارالخلافه میں تشہیر کی گئی ۔ نیز رك به قرامطه.

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۲) عریب، طبع ڈخویہ، ص ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۴ تا ۱۸، ۳۶؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، طبع Torenberg، ۷: ۳۱۱، ۳۵۳، ۳۶۸، ۳۷۳ تا ۳۸۱؛ (۴) المسعودی: کتاب التنبیہ و الاشراف، در B.G.A.، ۸: ۳۷۳ تا ۳۷۶؛ (۵) ڈخویہ: Mémoire sur les Carmathes du Bahrain، بار دوم، بمواضع کثیرہ؛ [(۶) النجوم الزاہرہ، ۳: ۱۰۹؛ (۷) شذرات الذہب، ۲: ۲۱۰؛ (۸) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۲۲۱].

(K. V. Zettersteen)

⊗ **زَکَرِیَّا**: (غیر عربی اسما میں سے ہے۔ ابن سیدہ اور اللَّیث سے اس نام کے سلسلے میں چار لغات منقول ہیں: زَکَرِیَّا یعنی الف مقصورہ کے ساتھ؛ زَکَرِیَّاء یعنی الف ممدودہ کے ساتھ؛ زَکَرِیُّ جیسے عربیؓ؛ زَکَرِی یعنی یا کی تشدید اور تنوین کے بغیر۔ الزجاج اور الجوہری کے نزدیک پہلی تین لغات درست ہیں اور چوتھی لغت مسترد ہے۔ ابن منظور نے بھی سیبویہ سے یہی بصراحت نقل کیا ہے دیکھیے لسان العرب بذیل مادّہ؛ الجوہری: الصحاح، بذیل مادّہ؛ مفردات القرآن، بذیل مادّۂ زَکَرَ: الکشاف، ۱: ۳۵۸؛ تفسیر البیضاوی، ۱: ۱۵۳؛ روح المعانی، ۳: ۱۳۹)؛ ابو یحیی، (نصاری یو حنا المعمدان (John the Baptist)، یعنی بپتسما دینے والا یحیی کہتے ہیں۔ حضرت زَکَرِیاؑ و یحیٰیؑ انبیاے بنی اسرائیل میں سے ہیں اور ان کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے (۳ [آل عمران]: ۳۷ تا ۳۸)؛ (۶ [الانعام]: ۸۵)؛ (۱۹ [مریم]: ۲ - ۷) اور (۲۱ [الانبیاء]: ۸۹) میں حضرت زکریا علیہ السلام کا ذکر آتا ہے۔ وہ اور ان کے فرزند حضرت یحیٰیؑ اور حضرت عیسٰیؑ معاصر تھے۔ انبیاے بنی اسرائیل میں زکریا نام کے دو نبی ہوے ہیں؛ ان میں سے ایک زکریا بن برخیا ہیں جو انبیاے تورات میں سے تھے۔ ان کا ظہور فارس [ایران] کے بادشاہ دارا بن گشتاسپ کے عہد میں ہوا؛ دوسرے زکریا ابو یحیٰیؑ ہیں، جو حضرت مریمؑ کے خالو اور حضرت عیسٰیؑ کے معاصر تھے۔ اول الذکر زکریا کا تذکرہ قرآن مجید میں نہیں، لیکن مجموعۂ تورات کے صحیفۂ زکریا میں ان کا ذکر موجود ہے۔ دونوں میں تقریباً چار سو سال کا عرصہ حائل ہے (قصص الانبیاء، ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۶ ببعد)۔

حضرت زکریاؑ اولاد سلیمانؑ بن داودؑ میں سے تھے (تفسیر المراغی، ۳: ۱۳۸؛ روح المعانی، ۳: ۱۳۹؛ ابن الاثیر: الکامل، ۱: ۱۶۹ ببعد)۔ "لاوی" ہونے کی حیثیت سے وہ ہیکل کے کاہنوں یا خادموں میں شامل تھے۔ ہیکل کا کاہن (یہ کاہن عربوں کے کاہنوں سے بالکل الگ اور ارفع ہوتے تھے) یا خادم ہونا بنی اسرائیل میں ایک بہت معزز عہدہ تصور ہوتا تھا (قصص الانبیاء، ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، ۲: ۳۶۶ ببعد)۔ حضرت زکریاؑ کے والد کے بارے میں مختلف روایات ہیں: زکریا بن آذن؛ زکریا ابن شبری؛ زکریا بن لدن، اور بعض نے زکریا بن برخیا بھی لکھا ہے اور انجیل برنباس سے بھی اس آخری قول کی تائید ہوتی ہے (فتح الباری، ۶: ۳۶۶؛ الثعلبی، ص ۲۸۳ ببعد؛ الطبری، ۱: ۵۸۵؛ ابن اثیر: الکامل، ۱: ۱۶۹ ببعد؛ قصص الانبیاء ۲: ۳۶۹ ببعد) - ص ۳۶۸؛ قصص القرآن، الثعلبی نے زکریا بن یوحیا بھی لکھا ہے۔ حضرت زکریاؑ اور حضرت مریمؑ کے والد عمران بن ماثان ہم‌زلف تھے الطبری، ۱: ۵۸۵)۔ زکریا کی بیوی کا نام ایشاع بنت فاقوذہ اور عمران کی بیوی کا نام حنہ بنت فاقوذہ تھا۔

انجیلوں میں بھی ان کا تذکرہ آتا ہے۔ انجیل لوقا (باب ۱، آیت ۵ تا ۶) میں مذکور ہے کہ یہودیہ کے بادشاہ ہیرودس کے عہد میں زکریا نام

کا ایک کاھن تھا جس کی بیوی الیسع تھی جو ھارون کی نسل سے تھی ۔ وہ دونوں خدا کے حضور راستباز اور اس کے سارے حکموں اور قانونوں پر بے عیب چلنے والے تھے ۔ انجیل برنباس میں بصراحت مذ کور ھے کہ حضرت زکریا[ؑ] اللہ کے سچے نبی تھے، چنانچہ حضرت مسیح یہود سے مخاطب ہو کر کہتے ھیں کہ وہ وقت قریب ھے جب تم پر ان انبیا کا وبال پڑنے والا ھے جنھیں تم نے زکریا بن برخیا کے زمانے تک قتل کیا جب کہ زکریا[ؑ] کو تم نے ھیکل اور قربانگاہ کے درمیان قتل کیا (قصص القرآن، ۲ : ۳۶۷، قصص الانبیاء، ص ۳۶۸).

گزشتہ تفاصیل سے یہ واضح ہو جاتا ھے کہ صحیفۂ زکریا میں مذکور شخصیت اور قرآن مجید میں جس ھستی کا ذکر ھے، دونوں الگ الگ ھیں اور دونوں میں کئی صدیوں کا فاصلہ حائل ھے ۔ حضرت زکریا[ؑ] اور ان کے ھم زلف عمران بن ماثان (والد مریم[ؑ]) کا اولاد سلیمان بن داؤد میں سے ھونا بھی اھل کتاب اور اھل اسلام دونوں کی روایات کی بنیاد پر ثابت اور مسلّم ھے ۔ جلیل القدر قاری اور امام النحو الکسائی (قصص الانبیاء، ص ۳۰۱ ببعد) نے بھی اس کی تائید کی ھے ۔ اسی طرح حضرت زکریا[ؑ]، ان کے بیٹے حضرت یحیٰی[ؑ] اور حضرت عیسیٰ بن مریم[ؑ] کا معاصر ھونا بھی مسلّم ھے ۔ الطبری (۱ : ۵۸۵) کے بیان کے مطابق حضرت زکریا[ؑ] کے فرزند حضرت یحیٰی[ؑ] کی پیدائش بابل پر سکندر کے حملے کے تین سو تیس سال بعد اور حضرت مسیح[ؑ] کی ولادت سے صرف چھے ماہ قبل ھوئی ۔ ابن الاثیر نے بہ وضاحت لکھا ھے کہ سب سے پہلے حضرت یحیٰی[ؑ] نے نبوت مسیح کی تصدیق کی اور انھیں بپتسما بھی حضرت یحیٰی[ؑ] ھی نے دیا تھا ۔ حضرت یحیٰی[ؑ] اور زکریا[ؑ] کا قتل رفع مسیح سے ایک سال قبل ھوا (الکامل، ۱ : ۱۶۹ تا ۱۷۰؛ قصص الانبیاء، ص ۳۶۸ تا ۳۷۰) ۔ ابن الاثیر نے یہ بھی لکھا ھے کہ بابل سے واپسی کے بعد بنی اسرائیل نے بیت المقدس کی تعمیر کی اور اللہ تعالی نے ان کے پاس اپنے رسول بھیجے، مگر انھوں نے سب کو یا تو قتل کیا یا تکذیب کی ۔ آخری انبیاے مرسلین زکریا[ؑ]، یحیٰی[ؑ] اور مسیح[ؑ] تھے جن میں سے دو اوّل الذکر قتل کیے گئے (الکامل، ۱ : ۱۶۹ تا ۱۷۴).

قرآن مجید میں حضرت زکریا[ؑ] کا قصہ دو جگہ زیادہ تفصیل سے آیا ھے؛ ایک جگہ کفالت مریم[ؑ] کے ضمن میں، جہاں ارشاد ربانی کے مطابق حضرت مریم[ؑ] کی والدہ اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے خانۂ خدا میں حاضر ھوتی ھیں اور اپنی بچی کو خدمت کے لیے وقف کرنا چاھتی ھیں ۔ ھیکل کے کاھنوں میں سے ھر ایک کی خواھش تھی کہ وہ حضرت مریم کی کفالت اپنے ذمے لے ۔ حضرت زکریا[ؑ] چونکہ ان کے خالو تھے اس لیے انھوں نے اس استحقاق کا دعوی کیا، مگر فیصلہ قرعہ اندازی سے ھوا (۳ [آل عمران] : ۳۳ تا ۴۳) اور حضرت زکریا[ؑ] کی کفالت و نگرانی میں ان کی تربیت شروع ھوئی ۔ حضرت زکریا[ؑ] جب بھی ان کے عبادت والے کمرے میں داخل ھوتے، بے موسمی پھل پاتے اور تعجب سے پوچھتے تو وہ فرماتیں کہ یہ سب کچھ اللہ کے ھاں سے آتے ھیں ۔ تب حضرت زکریا[ؑ] کو اپنے بے اولاد ھونے کا احساس ھوا اور پیری (وہ اس وقت بقول ابن کثیر ستر برس کے اور الثعلبی کے بیان کے مطابق ۹۰، ۹۲ یا ۱۲۰ سال کے تھے (دیکھیے قصص القرآن، ۲ : ۳۶۹ تا ۳۷۵؛ الثعلبی، ۲۸۳ ببعد؛ قصص الانبیاء، ص ۳۶۸) کے باوجود اولاد کی خواھش پیدا ھوئی اور وھیں انھوں نے اللہ سے دعا کی جس کی قبولیت کی بشارت اور علامات سے انھیں آگاہ کر دیا گیا (۳ [آل عمران] : ۳۸ تا ۴۱)؛ دوسری جگہ سورۂ مریم[ؑ] کے شروع میں ذکر آیا ھے، جہاں اللہ تعالی نے اپنے بندے زکریا[ؑ] کی اولاد کے لیے دعا کا خاص ذکر فرمایا کیونکہ ان کے متوقع

جانشین رشتے دار اچھے عمل کے نہ تھے اور حضرت زکریاؑ کو اس کا ڈر تھا کہ وہ ان کی جانشینی کے منصب کے اہل ثابت نہ ہوں گے۔ یہاں اللہ تعالی نے انھیں یحییٰؑ کی ولادت کی بشارت دی اور ان کے سعادت مند ہونے کی بعض علامات بھی بیان فرمادیں۔ بیوی (جو ضعیف العمر اور بانجھ تھیں) حاملہ ہونے کی علامت اللہ تعالی نے یہ بیان فرمائی کہ وہ تین دن تک لوگوں سے بات چیت بند رکھیں گے (۱۹ [مریم]: ۱ تا ۱۵؛ نیز دیکھیے فتح الباری، ۶: ۳۶۶ ببعد؛ روح المعانی، ۳: ۱۳۹ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۳: ۱۳۸؛ الثعلبی، ص ۲۸۳ ببعد).

حضرت زکریاؑ کی شہادت کے سلسلے میں ابن الاثیر (الکامل، ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۳) نے بیان کیا ہے کہ بعثت مسیحؑ سے جو احکام تورات منسوخ ہوے ان میں سے ایک بھتیجی سے نکاح بھی تھا۔ بنی اسرائیل کا ایک بادشاہ ہیرودس اپنی ایک بھتیجی سے نکاح کرنا چاہتا تھا۔ حضرت یحییٰؑ چونکہ شریعت عیسوی پر ایمان رکھتے تھے، اس لیے مانع آئے؛ تب بادشاہ کے حکم سے انھیں عبادت خانے میں ذبح کر دیا گیا۔ اس واقعے سے حضرت زکریاؑ بھاگ کر ایک باغ میں پہنچے اور ایک درخت کے تنے میں پناہ لی؛ بادشاہ کے آدمیوں نے درخت کو حضرت زکریاؑ سمیت آرے سے چیر دیا۔ الثعلبی (ص ۲۹۰) نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہودیوں نے ان پر حضرت مریمؑ کے ساتھ تعلقات رکھنے کی تہمت لگائی اور کہا کہ یہی ان کے حجرے میں داخل ہوے تھے؛ اس پر یہودی ان کی تلاش میں نکلے تو وہ بھاگ کر ایک جنگل میں پہنچے، جہاں آرے سے چیرے جانے والا واقعہ پیش آیا۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی زکریاؑ اپنی روزی کمانے کے لیے بڑھئی کا کام کرتے تھے (فتح الباری ۶: ۳۶۶ ببعد؛ قصص القرآن ۲: ۳۶۸).

مآخذ: (۱) قرآن مجید، مختلف سورتوں میں متعلقہ آیات، جن کی تفصیل شروع میں آگئی ہے؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۳) الجوہری: الصحاح، بذیل مادّہ؛ (۴) امام راغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۶) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۷) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) الطبری: تاریخ الرسل و الملوک، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۱) حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، دہلی ۱۹۴۳ء؛ (۱۲) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۳) الکسائی: قصص الانبیاء، لائیڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۰۱ھ.

(ظہور احمد اظہر)

* **زکریا رازی**: رک بہ الرازی، ابوبکر محمد بن زکریا.

* **زُلالی**: شاہ عباس صفوی اول کے دربار کا فارسی شاعر، جو اصفہان کے شمال میں خوانسار کے مقام پر پیدا ہوا اور ۱۰۲۴ھ / ۱۶۱۵ء میں انتقال کر گیا۔ [وہ میرداماد کا قصیدہ گو تھا۔] اس نے سات مثنویاں لکھیں۔ [دیباچے میں اس نے اپنی مثنویوں کو سات سیاروں سے تشبیہ دی ہے اور ان کے نام حسب ذیل بتائے ہیں: (۱) میخانہ؛ (۲) شعلۂ دیدار؛ (۳) حسن گلو سوز؛ (۴) سلیمان نامہ؛ (۵) آذر و سمندر؛ (۶) ذرہ و خورشید؛ (۷) محمود و ایاز (دیکھیے Rieu: *Cat. Pers. Mss. British Museum*، ص ۶۷۷)۔ مؤخرالذکر مثنوی کو خاص شہرت حاصل ہوئی] - یہ مثنوی اس نے ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۲ - ۱۵۹۳ء میں شروع کی اور اپنی وفات (۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء) سے کچھ عرصہ پہلے ختم کی۔ اس کی سنگی طباعت ۱۲۹۰ھ میں لکھنؤ میں ہوئی۔ لطف علی بیگ (آتشکدہ، ص ۱۳۹)

نے اسی نام کے ایک اور شاعر کا ذکر کیا ہے، جو ہرات میں پیدا ہوا تھا.

مآخذ: (۱) لطف علی بیگ: آتشکدہ (صفحے نہیں دیے گئے؛ صوبۂ فارس)؛ (۲) E. G. Browne: *Hist. of Pers. Liter. in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۲۰۲؛ (۳) Rieu: *Cat. Pers. Mss., British Museum*، ص ۶۷۷ تا ۶۷۸؛ (۴) Ethé: *GIP*، ۲: ۲۱۹؛ (۵) *Cat. Pers. Mss. India Office*، عدد ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۸؛ (۶) *Bodleian Cat.*، عدد ۱۰۸۱ تا ۱۰۸۴؛ (۷) Ivanow: *Descriptive Cat.*، ص ۳۱۸.

(CL. HUART)

⊗ **اَلزَّلْزال**: (عربی زبان میں یہ لفظ مصدر کے طور پر استعمال ہو تو پہلی زاء کے زیر کے ساتھ آتا ہے، یعنی زِلْزال اور اگر اسم کے طور پر آئے تو اس زاء پر زبر پڑھتے ہیں، یعنی زَلْزال؛ اس کے معنی التَّحَرُّك الشَّدِیْد [= شدید حرکت] اور الهَزَّةُ العَنِیْفَة [= شدید جھٹکے] کے آتے ہیں)؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے ۔ ترتیب مُصْحَف مقدس کے لحاظ سے اس کا عدد ننانوے ہے اور یہ سورة البَیِّنَة [رک باں] کے بعد اور سورة العٰدِیٰت [رک باں] سے قبل درج ہے؛ ترتیب نزول کے اعتبار سے اس سورت کا عدد ترانوے ہے، جو سورة النساء (رک باں) کے بعد اور سورة الحدید (رک باں) سے قبل نازل ہوئی (لسان العرب، بذیل مادۂ زلزل؛ مفردات، بذیل مادۂ؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۳؛ الاتقان، ص ۱۱، ۱۴) ۔ اس سورت کے دو اور نام بھی مذکور ہوے ہیں: سورۂ اِذَا زُلْزِلَت اور سورة الزَّلْزَلَة (روح المعانی ۳۰ : ۲۰۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۱۸۳؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۳؛ اسباب النزول، ص ۲۸۸) ۔ علماے تفسیر کا اس کے مکی یا مدنی ہونے میں اختلاف راے ہے ۔ ابن عباسؓ، مجاهد اور عطاء کا قول ہے کہ یہ مکی ہے (البحر المحیط، ۸ : ۵۰۰؛ روح المعانی ۳۰ : ۲۰۸) ۔ موضوع و مضامین

اور اسلوب بیان کی مناسبت کے اعتبار سے سید قطب (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۲۳) نے اسی قول کو ترجیح دی ہے ۔ عبداللہ بن مسعودؓ، جابر، قتادہ اور مقاتل کے قول کے مطابق یہ مدنی ہے (البحر المحیط، ۸ : ۵۰۰؛ فتح البیان ۱۰ : ۱۸۴؛ روح المعانی ۳۰ : ۲۰۸) ۔ السیوطی نے اس سورت کو بھی ان سورتوں میں شمار کیا ہے جن کے نزول کے بارے میں اہل علم کو اختلاف ہے، لیکن دلائل سے اس آخری قول کی تائید کی ہے (الاتقان، ص ۱۱، ۱۴).

اس سورت میں اللہ تعالٰی نے قیامت کے ہنگامہ و اضطراب کے باعث زمین کی کیفیت اور انسانوں کی حیرت و دہشت کا نقشہ پیش کرکے اپنے بندوں کو اعمال کے یوم الحساب کا احساس دلایا ہے اور بتایا ہے کہ ایک ہولناک دن ایسا بھی یقیناً آنے کا جب انسانوں اور حیوانوں کے لیے راحت و سکون اور رزق کا باعث بننے والی زمین ایک خوفناک زلزلے سے دو چار ہو جائے گی، سب دہشت کے مارے دنگ رہ جائیں گے اور زمین اپنے اندر کی عام چیزیں (جن میں اصحاب القبور بھی شامل ہیں) اُگل دے گی؛ یہ وہ دن ہوگا جب تمام انسان اپنے چھوٹے بڑے، اچھے برے اعمال کا بدلہ پائیں گے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۱۷ ببعد؛ البحر المحیط، ۸ : ۵۰۰) ۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب یہ سورت نازل ہوئی تو حضرت ابوبکرؓ بہت روئے ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و اٰلہ و سلّم نے سبب دریافت کیا تو کہنے لگے: "مجھے اس سورت نے رلا دیا ہے ۔" آپ نے فرمایا: "تسلی رکھو؛ اللہ غفورٌ رحیم ہے ۔ اگر تم غلطی یا گناہ نہ بھی کرو تو اللہ تعالٰی تمھارے بعد ایسے لوگ پیدا کرے گا جو غلطی اور گناہ کریں گے، مگر اللہ کی بخشش و رحمت انھیں بھی ڈھانپ لے گی" (اسباب النزول، ص ۲۰۸) ۔ ایک اور موقع پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و اٰلہ و سلّم نے اس

سورت کو نصف القرآن کہا۔ ایک جگہ ربع القرآن (قرآن کا چوتھا حصہ) فرمایا کیونکہ قرآن دنیا و آخرت کی فلاح چاہتا ہے اور یہ سورت آخرت کے اجمالی احکام پر مشتمل ہے، لہٰذا یہ نصف قرآن بھی ہے؛ ربع القرآن اس لیے ہے کہ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا کہ کوئی بندہ اس وقت تک مؤمن نہیں ہو سکتا جب تک وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے: ایک تو اس بات کی شہادت کہ اللہ وحدہٗ لا شریک ہے اور میں اللہ کا رسول برحق ہوں؛ دوسرے موت پر ایمان؛ تیسرے بعث بعد الموت پر ایمان اور چوتھے تقدیر پر ایمان ۔ اس سورت میں ان چار باتوں میں سے ایک بات، یعنی بعث بعد الموت کا ذکر ہے، اس لیے ربع القرآن بھی ہے (فتح البیان ۱۰ : ۴۱۸ ببعد؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۰۸) ۔ ایک مرتبہ آپؐ نے فرمایا کہ جس نے رات کو یہ سورت تلاوت کی اسے نصف قرآن پڑھنے کے برابر ثواب ملے گا ۔ ایک اور حدیث کے مطابق اس سورت کا چار مرتبہ پڑھنا پورا قرآن مجید پڑھنے کے برابر ہے (فتح البیان، ۱۰ : ۴۱۹؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۵؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۶۱۳).

ما قبل کی سورت کے ساتھ اس کے ربط و تعلق کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰ : ۲۰۸) اور البحر المحیط ۸ : ۵۰۰)؛ مختلف فقہی مسائل اور شرعی احکام کے استنباط کے لیے دیکھیے ابن العربی الاندلسی: احکام القرآن، ص ۱۹۵۹.

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) امام راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۸) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۰۲ء؛ (۱۰) ابوالحسن النیسابوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۱) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۱۲) سید قطب: فی ظلال القرآن، مطبوعۂ بیروت.

(ظہور احمد اظہر)

زُلْزَل: منصور بن جعفر الضّارب، ابتدائی عباسی دور کا ایک مشہور درباری عود نواز (Guidi: *Tables alphabétiques du Kitāb al-Āghānī*، میں زُلْزَل دیا ہے اور Caussin de Perceval: محلّ مذ کور؛ Carra de Vaux: محل مذ کور؛ R. d'Erlanger: *Al-Fārābī*، ص ۴۷ اور De Slane: *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary*، نے زُلْزُلْ لکھا ہے ۔ زُلْزِلٌ، جیسا کہ الفیروز آبادی نے بتایا ہے، ایک اسم صفت ہے جو کسی پھرتیلے نوجوان کے لیے، بالخصوص اس شخص کے لیے جو بڑی پھرتی سے کسی آلۂ موسیقی کو بجا سکتا ہو، استعمال کیا جاتا ہے [قبّ تاج العروس، ۷ : ۳۵۹ : الزلزل کہُدْہُد الطبّالُ الحاذق (= ماہر طبلہ نواز)] ۔ دوسری جانب مفاتیح العلوم، ص ۲۳۹، اور تقریباً ہر وہ مخطوطہ جس میں عربی موسیقی کے اصول پر بحث کی گئی ہے اور میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے، اس نام کو زُلْزُل ہی لکھتا ہے) [تاج العروس: ۷ : ۳۵۹، بذیل مادّہ ''ز ل ل'' میں یوں دیا ہے: و کقُنفُذ و زُلْزُل المغنّی یضربُ بضربہ العُودَ المثلُ و الیہ تضاف بِرْکۃ زلزل ببغداد بین الکرخ و الصّراۃ] ۔ ہمیں اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں اور اگرچہ کتاب الاغانی میں الھارون کے عہد حکومت (۷۸۶ تا ۸۰۸ء) سے پہلے اس کا کہیں ذکر نہیں آیا، پھر بھی گمان غالب یہ ہے کہ وہ المہدی (۷۷۵ تا ۷۸۵ء) کے دربار میں تھا ۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ کوفے کا رہنے والا تھا اور ایک ادنٰی گھرانے سے تھا، لیکن اس نے ابراہیم الموصلی [رکّ بآں] (م ۸۰۴ء)

جیسے ماہر فن کی بہن سے شادی کی اور اسی کے زیر تعلیم رہ کر ایسا کمال حاصل کیا کہ ابن عبدربہ (م ۳۰۹ھ) اس کے بارے میں لکھتا ہے: "تار والے باجوں کا بہترین دل خوش کن نوازندہ [اضرب النّاس للوتر]، جس کے برابر کا نہ کوئی اس سے پہلے ہوا اور نہ بعد میں" تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اوّل]۔

مآخذ: (۱) کتاب الاغانی، طبع بولاق، ۵: ۲۲ تا ۲۳، ۳۳ تا ۳۵، ۳۰، ۳۵ تا ۵۵، ۵۸۷ تا ۶: ۲، ۴۷، ۴۹ و ۹۱: ۱۰۰ و ۱۸: ۱۲۶ و ۲۱: ۱۵۷ تا ۱۵۹؛ (۲) ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۸۸۷ء - ۱۸۸۸ء، ۳: ۱۹۰؛ Baghdad during the: G. Le Strang. (۳) Abbasid Caliphate، آوکسفرڈ ۱۹۰۰ء، ص ۶۲؛ (۴) History of Arabian Music: Farmer، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۱۱۸ تا ۱۱۹، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنّف: Studies in Oriental Musical Instruments، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۹۵ تا ۹۶؛ (۶) وہی مصنّف: Historical Facts for the Arabian Musical Influence، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۲۳۸؛ (۷) Coussin de Perceval، در J.A، نومبر - دسمبر ۱۸۷۳ء، ص ۵۳۸ تا ۵۵۰، ۵۸۷؛ (۸) Carra de Vaux: Le traité des rapports musicaux، ص ۶۳؛ (۹) Ribera: La musica de las Cantigas، میڈرڈ ۱۹۲۲ء، ص ۳۱، ۳۲، ۳۵ و انگریزی ترجمہ: Music in Ancient Arabia and Spain، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۵۰، ۵۲، ۶۰؛ (۱۰) ابن خلکان: وفیات الاعیان، Dictionary، مترجمۂ de Slane، پیرس و لنڈن ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء، ۱: ۲۱ و طبع بولاق ۱۸۸۲ء، ۱: ۱۲؛ (۱۱) الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع Van Vloten، لائیڈن ۱۸۹۵ء، ص ۲۳۹؛ (۱۲) Lachmann: Musik des Orients، ص ۴۳؛ (۱۳) Helmholtz: Sensations of Tone، لنڈن ۱۸۹۵، ص ۲۸۱، ۵۲۵؛ (۱۴) Land: Recherches sur l'histoire de la gamme arabe (Actes du 6ème Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 a Leide، ۱: ۶۱)؛ (۱۵) وہی مصنّف: Earliest Development of Arabic Music Transactions of the 9th International Congress of Orientalists held in London, 1892، ۲: ۱۶۱؛ (۱۶) Parisot: Musique Orientale، پیرس ۱۸۹۸ء، ص ۱۳؛ (۱۷) Collangettes: Etude sur la musique arabe، در J.A، نومبر - دسمبر ۱۹۰۴ء، ص ۴۰۳ ببعد؛ (۱۸) R. d' Erlanger: Al-Fārābī، ص ۴۷ ببعد، La musique arabe، پیرس ۱۹۳۰ء)؛ [(۱۹) تاریخ العروس، ۱۰۸، ۳۵۹]۔

(H. G. Farmer [تلخیص از ادارہ])

اَلزَّلّاقہ: بطَلْیَوس [رک باں] کے قریب وہ مقام جسے مؤرخین اسلام نے زلاقہ کے نام سے موسوم کیا ہے اور جہاں ۱۲ رجب ۴۷۹ھ/۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو جمعے کے دن سلطان یوسف بن تاشفین [رک باں] المرابطی نے شاہ قشتالیہ (Castille) الفانسوششم کو اندلسی فوجوں کی امداد سے ایک یادگار اور عبرتناک شکست دی۔ اس مشہور میدان جنگ کو آج کل سگراجاس Sagrajas کہتے ہیں اور یہ بطَلْیَوس کے شمال مشرق میں آٹھ میل کے فاصلے پر دریاے گوی ریرو (Ric Guerrere) کے کنارے پر واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اوّل]۔

مآخذ: (۱) ابن خلّکان: وفیات: ۲: ۴۸۳؛ (۲) عبدالوحید المراکشی: المعجب، طبع Dozy، ص ۹۳ تا ۹۴ و مترجمۂ Fagnan، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵؛ (۳) ابن ابی زرع: روض القرطاس، ص ۹۳ تا ۹۸؛ (۴) الحلل الموشیۃ (تونس)، ص ۳۰ تا ۴۱؛ (۵) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، بذیل مادّہ؛ (۶) ابن الأثیر: الکامل، ۱۰: ۹۹؛ (۷) Dozy: Script. ar. loci de Abbadidis، ۲: ۸، ۲۱ تا ۲۳، ۳۶ تا ۳۹، ۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۹۶ تا ۲۰۱؛ (۸) المقّری: نفح الطّیب (منتخبات): ۲: ۶۷۳ ببعد؛

(۹) الناصری السلاوی : کتاب الاستقصاء، ۱ : ۱۶۶ ببعد و مترجمۂ G. S. Colin، در AM، ج ۳۱، پیرس ۱۹۲۵ء، ص ۱۶۵ ببعد؛ (۱۰) Dozy : *Histoire des Musulmans d'Espagne*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۱۲۶ تا ۱۳۰؛ (۱۱) A. González Palencia : *Historia de la España Musulmana*، برشلونه ۱۹۲۵ء، ص ۷۱؛ (۱۲) C. F. Seybold : *Die geographische Lage von Zallâka und Alarcos*، در *Revue Hispanique*، ۱۵ (۱۹۰۶ء)؛ (۱۳) R. Menendez Pidal : *La España del Cid*، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ۱ : ۳۰۷ تا ۳۶۵.

(E. LÉVI-PROVENÇAL [تلخیص از ادارہ])

* **زَمَالَه** : دیکھیے سَمَالَه.

* **زَمان** : (ع)؛ یہ لفظ عام طور پر فلسفے کی اصطلاح میں وقت کے تصور کو ظاہر کرنے کے لیے مستعمل ہے؛ دہر، وقت اور حین اس کے مترادفات ہیں ۔ وقت کے اس تصور سے، جس کا ادراک حواس کے ذریعے ہوتا ہے، مجرد وقت کو ممیز کرنے کے لیے دہر (فارسی : زُروان) کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، یا اسے زمانِ معنوی، زمانِ مطلق، زمانِ علوی وغیرہ کہتے ہیں.

زمان (یا مکان) کے اعلٰی ترین اصول عالم ہونے کے بارے میں نظریات مسلمانوں تک یونانی اور ایرانی روایات کے واسطے سے پہنچے ۔ ظاہر ہے کہ اس نظری بحث میں پڑنے سے مسلمان قطعی احتراز کرتے تھے ۔ یہ نظریہ کہ مکان کی طرح زمان بھی "کل" کے اصول خمسہ میں شامل ہے، قبولیت کی سند حاصل نہ کر سکا، لیکن لوگوں کو اس کا علم تھا ۔ اسی قسم کے لیکن مختلف مشمولات اور اسما کے حامل خماس (*Pentad*) ہمیں حکمائے کیمیا سازی کے مقلدین (J. Kroll : *Die Lehren des Harmes Trismegistos*، در *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.A.*، ۱۲ : ۲ تا ۴، Münster ۱۹۱۴ء، ص ۶۷ ببعد)، نیز حرّان کے صابیوں، اسمٰعیلیوں اور دروزیوں وغیرہ کے ہاں بھی ملتے ہیں (S. Guyard : *Fragments relatifs a la doctrine des Ismaélis*، در NE، پیرس ۱۸۷۴ء، ۱۲ : ۳۳۱ و *Die Druzenschrift Kitāb Alnoqat Waldawāir*، طبع Chr. Seybold، لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۶۸) ۔ حکیم رازی (م ۳۱۳ھ یا ۹۳۲ء) نے ان کی ترتیب یوں بیان کی ہے : (۱) خدا، خالق؛ (۲) روح عالم؛ (۳) مادۂ اصلی؛ (۴) مکانِ مطلق؛ (۵) زمانِ مطلق؛ دیکھیے *Alberuni's India*، طبع E. Sachau، لنڈن ۱۸۸۷ء، ص ۱۶۳؛ ابن حزم : کتاب الملل والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ء، ۱ : ۳۴ ببعد (جہاں زمان مطلق کے معنوں میں مُدّۃ کے بجائے ملا پڑھنا چاہیے)۔ چونکہ اسلامی عقیدے کے مطابق ذات باری تعالٰی ہی مطلق لا محدود اور دائمی ہے، اس لیے اس نظریّے کو الحاد قرار دیتے ہوئے رد کر دیا گیا.

مابعد الطبیعیات کے خماس (خدا وغیرہ) کا مماثل طبیعیات میں بھی ملتا ہے ۔ الیعقوبی (تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کا نصف آخر) نے ارسطاطالیسی نظام طبیعیات کے حوالے سے بتایا ہے کہ تمام مظاہر فطرت میں پانچ اشیا ہوتی ہیں : (۱) مادّہ؛ (۲) ہیئت؛ (۳) مکان؛ (۴) حرکت اور (۵) زمان؛ ان میں سے آخری تین حادثات ہیں (الیعقوبی، طبع Houtsma، ۱ : ۱۳۸) ۔ الکندی (م بعد از ۸۷۰ء) نے ایک چھوٹی سی کتاب لکھی ہے، جو اب صرف اپنے لاطینی ترجمے *De quinque essentiis* (در *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi*، طبع Alb. Nagy، میونخ ۱۸۹۷ء، ص ۲۸ تا ۴۰) کی صورت میں دستیاب ہوتی ہے ۔ اس میں اس نے ایک عمومی تعارف کے بعد ان ہی پانچ اشیا کے بارے میں بحث کی ہے جو زیادہ تر ارسطو کی طبیعیات، ج ۴، پر مبنی ہے ۔ ان پانچ اشیا سے اخوان الصفا (طبع بمبئی، ج ۲، رسالہ ۱؛ Dietrici کے انتخاب، لائپزگ

۱۸۸۳ء، ۱ : ۲۳ ببعد، میں یہ چودھواں رسالہ ہے) نے زیادہ تفصیل، لیکن اسی ترتیب کے ساتھ، بحث کی ہے ۔ انھوں نے ان کے بارے میں متعدد نظریات درج کیے ہیں ۔ بہرحال یہ بات بالکل واضح ہے کہ انھوں نے نہ صرف ہیئت کو مادے پر فوقیت دی ہے، بلکہ مکان کو جسم کا عرض قرار دیتے ہوے اسے حرکت اور زمان کے تحت جگہ دی گئی، جو روح میں موجود ہیں اور اسی سے صادر ہوتے ہیں ۔ غالبًا اسی نقطۂ نظر سے ہمیں وہ مسئلہ سمجھنا ہوگا جو التوحیدی : المقابسات، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۲ ببعد، میں درج ہے : "کون بہتر ہے؟ مکان یا زمان؟" اور جواب ہے : "زمان بہتر ہے کیونکہ مکان کا تعلق حواس سے ہے اور زمان کا روح سے؛ مکان عالم میں موجود ہے اور زمان اس پر محیط"، وغیرہ.

قدیم ادب میں تو زمان کے بارے میں محض مختلف نظریات کو بیان کر دیا گیا ہے، لیکن ارسطو کی تصریحات سے فلسفیوں کے درمیان اتفاق راے پیدا ہو گیا تھا: تاہم یہ مسئلہ آگے چل کر یوں پیچیدہ ہو گیا کہ نوفیثاغورثی اور نوفلاطونی فلاسفہ نے زمان مدرکہ اور زمان تجریدی کے مابین جو خط امتیاز کھینچا تھا اسے برقرار رکھا گیا ۔ زمان کو مکان اور حرکت فی المکان کی نسبت سے جو طبیعیات کے نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی گئی وہ ارسطو کی طبیعیات، ج ۴، پر مبنی ہے گو رواقی اثرات بھی موجود ہیں جس میں مابعد الطبیعیات "زمانی" اور "ازلی" کے تعلق پر بحث کی جاتی ہے ۔ اس پر نوفلاطونیت کے اثرات ہیں ۔ یہ اثرات زیادہ تر نام نہاد ارسطو کی کتاب الربوبیۃ، *Liber de Causis* اور تصنیفات ارسطو کی نوفلاطونی شرحوں کے واسطے سے پہنچے ہیں .

زمان طبعی کو زمان ماضی زمان حاضر اور زمان مستقبل یا مستأنف میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ چونکہ ارسطو کے مطابق حرکت کی مانند زمان ایک مسلسل کمیت ہے اور وہ منفرد لمحات پر مشتمل نہیں ہوتا (یعنی الٰہیاتی نظریۂ جوہر کے برعکس)، لہٰذا حال کو در حقیقت وقت نہیں کہا جا سکتا؛ لیکن اس کے باوجود زمان میں صرف حال ہی کو حقیقی کہا جا سکتا ہے ۔ اس کا نتیجہ یا تو تشکک کی صورت میں ظاہر ہوا یا ایسے قیاسات کی صورت میں جن کی رو سے ماضی کا سلسلہ حال سے ملایا جا سکے .

ارسطو کے ہاں زمان کی قریب قریب یہ تعریف ملتی ہے کہ وہ حرکت کے پیش و پس کے اعتبار سے حرکت کا عدد، مقدار اور کمیت ہے ۔ اسی طرح جوابًا حرکت کی تعریف یوں کی جاتی تھی کہ یہ زمان کا عدد یا مقدار ہے ۔ ارسطو کا مقصد یہ تھا کہ حرکت اور زمان کے مابین اپنے عمل کے اعتبار سے تعلق واضح کیا جائے؛ چنانچہ اس نے مؤخرالذکر کی تعریف صرف ایک مقام پر (طبیعیات، ۴ : ۱۲، ۲۲۰ ب، ۱۴ تا ۱۶) پیش کی تھی جسے نوفلاطونی فلاسفہ نے ایک باقاعدہ تعریف کے طور پر اختیار کر لیا ۔ آخر میں اس کا ذکر بھی ضروری ہے کہ ارسطو کی تعریف میں حرکت کی طرح زمان کا بھی نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام ۔ فضاے عالم محدود ہے اور اس کا نقطہ ایک خط کا نقطۂ منتہا ہو سکتا ہے کیونکہ یہ خط ساکن ہوتا ہے لیکن زمان بحیثیت مقدار حرکت ہر دم رواں دواں رہتا ہے .

زمان کی یہ تعریف کہ وہ مُدّۃ، امتداد یا مضاہ ہے مذکورۂ بالا ارسطاطالیسی تصور سے مختلف ہے ۔ غالبًا یہ اصطلاحات διάστασις اور διάστημα کے تراجم ہیں، جس کا مطلب رواقیّین کے ہاں وقفہ ہے اور اسے فلاطینوس نے اعلٰی معنوں میں روح کی مدّت حیات لکھا ہے (قب H. A. Wolfson : *Crescas' Critique of Aristotle. Problem of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*، کیمبرج ۔ ہارورڈ ۱۹۲۹ء، ص ۶۳۸ ببعد) ۔ جب ابوالہُذیل العلّاف وقت

کی تعریف یوں کرتا ہے کہ یہ منفرد اعمال کے مابین فرق یا مضاء کا نام ہے تو اسے وقفہ کہا جاتا ہے (*Die Dogmatischen Lehren der Anhanger des Islams*) از الاشعری، طبع H. Ritter (*Bibl. Isl.*) قسطنطنیہ ۱۹۳۰ء : ۳۴۳) - علی ہذا مُطَہَّر بن طاہر المَقدسی کا قول ہے کہ مسلمانوں کی رائے میں زمان کرۂ سماوی کی حرکت اور افعال کے مابین مَضَاء کا نام ہے *Le livre de le création et de l' histoire d' Abou Zeid Ahmed ben Sahl el-Balkhi*، پیرس ۱۸۹۹ء، ۱ : ۳۱) - دوسری طرف کتاب مفاتیح العُلُوم (طبع G. van Vloten، لائیڈن ۱۸۹۰ء، ص ۱۳۷ ببعد) میں مُدّة کا مطلب عرصہ درج ہے۔ اس کتاب میں لکھا ہے : ''زمان ایک مُدّة ہے، جسے گنا جا سکتا ہے، یعنی حرکت کے اعتبار سے جس کی پیمائش ہو سکتی ہے اور حرکت کے اعتبار سے ناپا جا سکتا ہے، مثلاً کرہھائے سماوی یا دیگر متحرک اشیا کی حرکت سے'' - یہاں صحیح معنی میں ہم وہ فرق دیکھتے ہیں جیسے اوپر بیان کیا گیا، یعنی زمان مدرکہ وہ ہے جسے ہم متحرک اشیا کے ذریعے ناپ سکتے ہیں اور تجریدی مدت وہ ہے جسے ناپا تو نہیں جا سکتا لیکن جس کا ادراک نفس کو ہوتا ہے اور اس کا تجربہ ہمیں براہ راست ہوتا ہے (دیکھیے Temps اور durée کے درمیان H. Bergson کی قائم کردہ تمیز) مُدّة کا ذکر اصطلاحات رازی (قب البیرونی : کتاب مذکور) اور اخوان الصفاء میں بھی ملتا ہے۔ رسائل، ج ۰، ۱، میں جس کا ذکر قبل ازیں آ چکا ہے، زمان (بھی) کو اس مدت سے تعبیر کیا گیا ہے جو کرۂ سماوی کی حرکت سے ناپی جاتی ہے۔

مُدّة سے اگر روح کی زندگی کی محض مدت مراد ہو تو غالباً اسے زمان حرکت اجسام کا عرض اور دہر (مدتِ روح) کا وسطی نقطہ قرار دیا جائے گا۔ نتیجةً ہمیں وقت اور ابدیت کے مابین رشتے کے مابعد الطبیعی پہلوؤں پر بھی غور کرنا پڑے گا۔ یہاں مستعملہ اصطلاحات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ارسطو اور افلاطون کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور دوسرے یہ کہ ہر مصنّف بالخصوص صوفیہ کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی اپنی اصطلاحات استعمال کریں۔

افلاطون نے *Timaies* میں مجازاً وقت کو ابدیت کے تمثال اور علامت کے طور پر تصوّر کیا ہے (قب *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*، طبع Fr. Dieteric، لائپزگ ۱۸۸۲ء، ص ۱۰۷ مع *Timaios*، ص ۳۷ ببعد و H. Leisegang : *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im Spateren Platonismus*، در *Beitr. Z. Gesch. d. Philos. im M. A.*، ۱۳ : ۴، میونخ ۱۹۱۳ء، ص ۱ ببعد) - روح عالم کی تخلیق اور دنیا کے ابتر ہیولی کی نظم و ترتیب کے بعد ہی کرۂ سماوی کی باقاعدہ حرکت کے ساتھ وقت کا آغاز ہوا۔ اس قدر خوبصورتی کے ساتھ ترتیب دی ہوئی دنیا اور وقت کا شاید کبھی خاتمہ نہیں۔ افلاطونی روایت سے بالخصوص جو ہم تک جعلی پلوٹارک اور جالینوس کے واسطے سے پہنچی ہے آغاز بے انجام کا نظریہ پیدا ہوا اور یہ بھی کہ وقت اور کرۂ سماوی کی حرکت یا خود کرہ سماوی بلکہ روح عالم بعینہ ایک ہیں۔ زمان کو کرۂ سماوی اور روح عالم کے برابر ٹھیرانے کی صورت میں اسے جوہر کہا جاتا تھا (حالانکہ اس کے برعکس ارسطو نے اسے عرض قرار دیا تھا).

ارسطو کے نظریات معلوم ہونے کے بعد وہ مشتبہ فلسفی اپنے نظریۂ زمان بے آغاز کے باعث شناخت کر لیا گیا۔ نوفلاطونیوں کی پیروی میں اس نظریے کو ماننے والوں کی یہ پختہ رائے تھی کہ یہ (زمان) زینے کی صورت میں ایک حقیقت ہے؛ لہذا

ظاهر ہے کہ وجود کا اپنا زمان یا ابدیت ہو گی ۔ یہ صرف ذات باری ہی ہے جسے صحیح معنوں میں اگر مافوق الابدیت نہیں تو ابدی کہا جا سکتا ہے ۔ علّت العلل (خدا) میں وجود اور عمل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت تھی جو ارسطو کے مقلد فلاسفہ کے ہاں مسلّم ہو گئی تھی ۔ خدائے تعالٰی کو دوام حاصل ہے، لہٰذا وہ دنیا کا خالق ہے ۔ تخلیق اوّل یعنی عقل دو (*Le livre de la creation*) [رک بہ سطور بالا]، ۱ : ۴۰۵ ببعد، میں اسے اسلامی نظریہ بتایا گیا ہے کہ زمان اعلٰی یعنی عمل تخلیق کا لمحہ تخلیق اوّل ہے اور زمان اولٰی کرۂ سماوی کی حرکات سے ظہور پذیر ہوتا ہے) نسبۂ کم دوام حاصل ہے، لیکن اس کی مدّت ابدی (= دہر) ہے اور وہ سا کن ہے ۔ عقل اوّل سے جو روح پیدا ہوئی وہ زمان سے بالا ہے کیونکہ وہ زمان کی علّت ہے ۔ فلاطونوس کے نزدیک ارسطو کی نام نہاد کتاب الربوبیة (*Theology of Aristotle*، طبع Dieterici، ص ۱۳ ببعد) میں یہی تعلیم ملتی ہے ۔ کتاب العدل (*Liber de causis*، طبع Proklos) میں اسے باقاعدہ طور پر یوں پیش کیا گیا ہے: خدا بحیثیت علّت اولٰی مدّت سے ماورا ہے؛ عقل مدّت کے مساوی ہے؛ روح کا مقام مدّت کے نیچے آتا ہے، لیکن زمان سے اوپر ہے اور فطرت زمان کا میدان ہے (طبع O. Bardenhewer، فرایبرگ ۱۸۸۲ء، ص ۶۱ ببعد) ۔ زمان سے بالا ہستی کے افعال بلاشبہہ بلا لحاظ زمان ظہور میں آتے ہیں ۔ ان کی مثال فکر انسانی کی فعلیت، ہیئت اور مادّے کے ایتلاف اور دنیا بھر میں سرایت نور سے دی جاتی ہے کہ یہ سب چیزیں زمان کی قید سے بری ہیں (فوری تغیر کے مسئلے پر، جو چشم زدن میں ظاہر ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں زمان سے ماورا ہوتا ہے، دیکھیے H. A. Wolfson : کتاب مذکور، ص ۴۹۸ ببعد، ۵۰۳ ببعد) ۔

متکلمین کے نزدیک شروع شروع میں یہ سوال بہت سادہ تھا، یعنی ایک خدا ہے، جس کی ذات دائمی ہے؛ ایک عالم ہے، جو حادث ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی نقطۂ وسطی نہیں ۔ اسلامی نظریہ جوہریت کے موافقین اور مخالفین دونوں ہی اس امر پر متفق نظر آتے ہیں ۔ نظریۂ جوہریت کے ماننے والوں کا یہ بنیادی اصول تھا کہ اس امر پر بڑا زور دیا جائے کہ فضا محدود جوہروں کے ایک انبار پر مشتمل ہے اور دنیا کی مدّت محدود لمحات زمانی تک معیّن ہے ۔

الغزالی نے تہافت میں فارابی اور ابن سینا کے برعکس ملّت اسلامی کی طرف سے اس نظریّے کی حمایت کی کہ زمان کے اعتبار سے کائنات کا آغاز اور انجام ہے ۔ انھوں نے ارسطو کے نظریۂ عالم بے آغاز پر زبردست حملے کیے البتہ افلاطونیت کے بارے میں قدرے رعایت سے کام لیا ۔ وہ ابوالہذیل کے اس نظریّے سے اتفاق نہیں کر سکتے کہ کرۂ سماوی کی ان گنت گردشوں کا ماضی کی طرح مستقبل میں بھی تصوّر کرنا مشکل ہے؛ تاہم الغزالی کے نزدیک عالم کا بے انجام ہونا تو سمجھ میں آ سکتا ہے، لیکن اس سلسلے میں وہ مذہبی عقیدے کی طرف رجوع کرتے ہیں، جس میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ دنیا ایک روز ختم ہو جائے گی (الغزالی، تہافت الفلاسفہ، طبع Bouyges، بیروت ۱۹۲۷ء، ص ۸۰ ببعد) ۔

ابن رشد نے اپنی کتاب تہافة التہافت (طبع Bouyges، بیروت ۱۹۳۰ء، ص ۶۴ ببعد، نیز کتاب الفلسفة، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ص ۱۰ ببعد اور L. Gauthier : *La theorie d' Ibn Rochd Sur les rapports de la religion et de et de la Philosphie*، پیرس ۱۹۰۹ء ص ۱۰۳ ببعد) میں اس بات پر صحیح زور دیا ہے کہ یہ ساری ردّ و قدح زیادہ تر نزاع لفظی ہے ۔ الملیّین اور فلاسفہ دونوں ایک

دائمی غیر فانی ہستی (خدا) اور متغیر عالم میں امتیاز کرتے ہیں اور اصل بات یہی ہے ۔ یہ مسئلہ ضمنی نوعیت کا ہے کہ اس عالم کو بحیثیت مجموعی حادث کہا جائے یا دائمی یا یہ کہ اس میں ہمیشہ ہست و نیست ہوتی رہتی ہے ۔

صرف ان صوفیہ کے لیے زمان اپنی تمام صورتوں میں معدوم ہو جاتا ہے جو مقام ابدیت پر پہنچ جاتے ہیں ۔ وہ مقام حال میں ہوتے ہیں تو خدا کے دائمی حضور سے وقت ان کی زندگی میں مستقیم ہو جاتا ہے ۔ (کشف المحجوب، ترجمہ نکلسن، لائیڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۶۷ تا ۳۷۰) ۔

مآخذ: اس موضوع پر کوئی تخصیصی مقالہ نہیں ملتا ۔ مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ حسب ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے ۔ (۱) P. Duhem : *Le Systèm du Monde*، ۱ : ۲۷۱ ببعد، ۲ : ۴۶۵ ببعد؛ (۲) H. Junker : *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (*Vortr. d. Bible. Warburg*، ج ۱)، ہیمبرگ ۱۹۲۳ء؛ نیز رک بہ دہر؛ خلق؛ قدم؛ میقات؛ وقت ۔

(TJ. DE BOER)

• **زمان** : (جمع : أزمان، أزمن، أزمنۃ)، وقت کے معنی میں آتا ہے ۔ لفظ زمان (جو تمام سامی زبانوں میں مشترک ہے) اور لفظ وقت (جو صرف عربی میں بمعنی زمان مستعمل ہے) کے بلحاظ استعمال فرق کو سمجھنے کے لیے ذیل کے قواعد علمی نوعیت کی عربی کتابوں سے اخذ کیے جا سکتے ہیں، اگرچہ بظاہر ایسی کتابوں میں بھی، جو نہایت احتیاط سے تالیف ہوئی ہیں، ان قواعد کی خلاف ورزی کی گئی ہے ۔ لفظ زمان زیادہ تر وقت کے فلسفیانہ یا ریاضیاتی تصور کو ظاہر کرنے کے لیے مکان کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے (اس ضمن میں ممکن ہے کہ ان دو لفظوں کی صوتی مشابہت بھی وقت پر زمان کو ترجیح دینے میں کار فرما رہی ہو) ۔ لفظ زمان سے طویل تر مدتیں، صدیاں، خاندانوں کے عہد حکومت اور تاریخی ادوار تعبیر کیے جاتے ہیں ۔ علم ہیئت میں اس سے مراد ہے کسی عرصۂ وقت کی عددی قیمت (جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے تغیر پذیر ہے؛ مثلاً طول بلد، جو عرض بلد یا سال کے موسم کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا ہے) ۔ الساعات الزمانیہ (انگریزی : temporal hours؛ یونانی : ὧραι καιρικαί؛ لاطینی : *horae temporales seu inaequales*)، بمقابلۂ ساعات الاعتدال (انگریزی : equinoctical hours؛ یونانی : ὧραι ἰσημεριναί؛ لاطینی *horae aequinoctiales*، جن کی طوالت ہمیشہ یکساں رہتی ہے)، جو دن کی روشنی کے عرصے کو بارہ سے تقسیم کرنے پر حاصل ہوتی ہے ۔ اس صورت میں الفاظ از مان ساعات النہار و اللیل الزمانیہ بھی استعمال کیے جاتے ہیں "ازمان" کی جگہ "اوقات" کا استعمال شاذ ہی ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس وقت (جمع اوقات) سے ہیئت میں وقت کے معیّن نقاط مراد ہیں، نیز (عام طور پر مستقلاً) وقفہ ہائے وقت (وقت انتصاف النہار، یعنی فلکیاتی دوپہر اور وقت انتصاف اللیل، یعنی آدھی رات؛ یہ دونوں معنی البتّانی اور *Opus Astronomicum*، طبع نلینو، ۳ : ۱۹۲ میں اکھٹے آتے ہیں؛ الوقت (وقفۂ وقت) اَلَّذِی تَعُودُ فِیهِ الشَّمسُ اِلَی الجُزءِ الَّذِی کَانَت فِیهِ فِی وَقت (نقطۂ وقت) اَلاِبتِداء) اور عام طور پر تھوڑی مدت کے وقتی وقفوں، مثلاً انسانی زندگی یا ایک پشت کی مدّت کے لیے مستعمل ہے ۔ وقت καιρός کے معنوں میں "ٹھیک وقت" کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے ۔ اس سے مشاهدے کا فلکیاتی وقت بھی مراد لیا جا سکتا ہے، لیکن اس مفہوم میں اصطلاح میقات (جمع مواقیت)، جو اسی مادّے سے ہے، زیادہ رائج ہے ۔ اس کے علاوہ اس سے تقویم کی تالیف کا فن اور وقت نماز بھی

مراد ہو سکتی ہے [رک بہ بیانات] ۔ زمان اور وقت دونوں سال کے موسموں کے مفہوم میں فصل کے مترادف کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں۔

البیضاوی اپنی تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل (طبع Fleischer)، لائپزگ ۱۸۴۶ء، ۱ : ۱۰۵ میں لفظ مواقیت سے بحث کرتے ہوے، جو قرآن مجید، ۲ [البقرة] : ۱۸۹ میں آیا ہے، مدة، زمان اور وقت کی یوں تعریف کرتا ہے : المدة کے ٹھیک معنی شروع سے آخر تک فلک کے دور گردش کے ہیں (یعنی اس سے ''ازل سے لے کر ابد تک'' کا کل وقت مراد ہے) ۔ الزمان مدة کا ذیلی حصہ ہے (یعنی وقت کا ایک بڑا سا وقفہ) اور الوقت سے وہ زمان مراد ہے جو کسی مقصد کے لیے منتخب کیا گیا ہو (یعنی وقت، زمان کی تقسیم در تقسیم سے حاصل ہوتا ہے اور خاص طور پر چھوٹے وقفوں یا نقاط وقت کے معنوں میں آتا ہے) ۔ یہ منظم تعریف اہم امور میں متذ کرۂ بالا تعریف کے مطابق ہی ہے۔

وقت کا حساب : (الف) قبل اسلامی تقویم : وقت کے شمار کے قدیم عربی طریقے کے متعلق ہماری معلومات نظم قدیم کے ایسے بچے کھچے اور منتشر حوالوں پر مبنی ہیں جو ابھی تک بہت کچھ غیر مکمل ہیں اور کسی طرح سے بھی قابل تشفی قرار نہیں دیے جا سکتے ۔ بہت سی باتوں سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے ۔ خاص طور پر مہینوں کے پرانے ناموں (صفر الاول و الثانی، ربیع الاول و الثانی. جمادی اولی و الآخرۃ، رمضان) کے معنی سے کہ قدیم عربی سال اپنی نوعیت کے لحاظ سے قمری شمسی تھا اور ایک حد تک یہودی سال (''سال تشری'') سے ملتا جلتا تھا؛ تاہم اس سلسلے میں یہ تحدید ضروری ہے کہ زمانۂ قدیم میں سارے عرب کے اندر وقت کی یکساں تقسیم رائج ہونے کا مفروضہ قرین صحت نہیں ہے ۔ عرب کے بدوی قبیلوں نیز دوسرے خانہ بدوش لوگوں میں پہلے پہل ایک ایسی تقویم رائج تھی جو صرف چاند پر مبنی تھی، یعنی ان کا سال وہ تھا جسے عرف عام میں خالص قمری سال کہتے تھے اور شمسی سال انہوں نے بعد میں اختیار کیا ۔ اس مفروضے کی تائید کئی دوسرے مسلم فضلا کے بیانات سے بھی ہوتی ہے (جن سے محمود آفندی نے اپنے مقالے در *JA*، ۱۸۵۸ء، سلسلہ ۵، ج ۱۱، میں کام لیا ہے)، مثلاً البیرونی (الآثار الباقیہ، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء) ابومعشر جعفر بن محمد البلخی سے اتفاق کرتے ہوے، جس کی تصنیف (کتاب الالوف فی بیوت العبادات) سے وہ واقف تھا، کہتا ہے کہ خالص قمری سالوں کی قمری شمسی سالوں میں تبدیلی یہودی سال کے زیر اثر ہجرت سے دو صدی پہلے واقع ہوئی ۔ بعد کا نظریہ، جو F.K. Ginzel : *Chronologie*، ۱ : ۲۴۸، نے محمود آفندی سے اخذ کیا ہے (*Mém. des savants étrangersde l'Académie royale de Belgique*، ج ۳۰، ۱۸۶۱ء) اور جس کے بموجب ہجرت سے عین قبل زمانے میں خالص قمری سال کا وجود فرض کیا جاتا ہے، اول الذکر کے خلاف صحیح حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ کما حقہٗ ثابت نہیں ہوا کہ مارچ ۵۷۱ء میں مشتری اور زحل کا قران (قران الدین) درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ولادت سے عین قبل وقوع پذیر ہوا تھا اور اس موقع پر ہماری مراد کسی قران ما بعد سے نہیں ہے ۔ یہودی سال کی طرح عربی قمری شمشی سال بھی موسم خزاں میں شروع ہوتا تھا ۔ پورے سال کے بارہ مہینے تھے ۔ لوند کے سال میں یہ تعداد تیرہ ہو جاتی تھی ۔ مہینے ہلال سے ہلال تک شمار کیے جاتے تھے ۔ تیرھویں مہینے کا اضافہ، جو سال کے آغاز کو شمسی سال کے کسی خاص حصے سے وابستہ کرنے کے لیے ضروری تھا،

وقتاً فوقتاً اندازے سے اوسطاً ہر دو تین سال کے بعد کیا جاتا تھا ۔ [اصل عرب زمانۂ جاہلیت میں جس مہینے کو چاہتے مقدم کر دیتے اور جس کو چاہتے مؤخر کر دیتے اور کبھی سال کے مہینوں کی تعداد بڑھا دیتے ۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس زمانے میں یہ امتیاز دشوار ہو گیا کہ کونسا مہینا رمضان یا شوال کا ہے اور کونسا مہینا ذوالقعدہ، ذوالحجہ یا رجب کا ہے ۔ اس سے ان تمام احکام شرعیہ میں خلل آتا تھا جو کسی خاص مہینے یا اس کی کسی خاص تاریخ سے متعلق ہیں ۔ قرآن مجید میں نسی کو حرام اور ممنوع قرار دے کر (۹ [التوبۃ] : ۳۷) جہلاے عرب کی حیلہ بازی کا سد باب کر دیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا کہ اس سال حج کا وقت گردش کرتا ہوا اپنی اس تاریخ پر آ گیا ہے جو قدرتی حساب سے اس کی اصل تاریخ ہے (مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، کراچی ۱۹۷۱ء، ۴ : ۳۷۰، ۳۷۱) ۔ شمسی سال کے بجاے قمری سال اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اہل اسلام ہر موسم میں رمضان اور حج کے احکام بجا لانے کے خوگر ہو سکیں]۔

جاہلیت کے زمانۂ ما بعد میں مہینوں کے وہی نام مقرر ہو چکے تھے جن سے ہم اسلامی عہد میں واقف ہیں، البتہ آخر الذکر میں المحرم (رک بآں) نے صفر الاوّل کی جگہ لے لی ہے ۔ مہینوں کے نام یہ تھے : صفر الاول، صفر الآخر، ربیع الاول، ربیع الآخر، جمادی الاولی، جمادی الآخرہ، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذوالقعدہ، ذوالحجہ ۔ یہ امر قابل غور ہے کہ پہلی ششماہی تین دہرے مہینوں پر مشتمل تھی ۔ قدیم عرب مہینوں کے نام، جو البیرونی نے بیان کیے ہیں، بالکل مختلف ہیں ۔ یہ نام، جن کی جگہ مذکورۂ بالا ناموں نے لے لی ہے، حسب ذیل ہیں : المؤتمر (صفر الاول)، ناجر، خوّان، بصّان، حنتم یا حنم (تلفظ غیریقینی ہے) زبّا یا زبّی، الاصمّ، عادل، نافق، وغل، ھواع، برک ۔ ان میں سے بعض نام اب بھی کبھی کبھی زمانۂ ما بعد کے اسلامی مہینوں کے مترادف اسماء کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، مثلاً رجب کی بجائے الاصم یا شعبان کے بجاے عادل کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے ۔ ان کے علاوہ البیرونی اور المسعودی کے ہاں، نیز صابی کتبوں میں مہینوں کے بہت سے اور نام پائے جاتے ہیں ۔ یہ مختلف قبائل اور مختلف ذرائع کی صورت میں بہت کچھ مختلف فیہ ہیں؛ لہٰذا ان سے عرب تقویم کے قدیم ترین زمانے کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا ۔

ولہاوزن Wellhausen کا قول ہے (*Reste arabischen Heidentums*، برلن، ۱۸۹۷ء، ص ۹۶ ببعد) کہ ابتدا میں سال تین مہینوں میں تقسیم کیا گیا تھا، یعنی برسات، خشک سالی اور گرمی کے زمانے میں ۔ قدیم عربی نظم میں یہ تقسیم ہمیں چار موسموں میں ملتی ہے : خریف یا ربیع، شتاء، صیف اور قیظ ۔ یہ ایک حد تک ہماری خزاں، سرما، بہار اور گرما کے مطابق ہے ۔ اس کا بھی امکان ہے کہ یہ تقسیم شش گانہ تھی، یعنی ربیع (تاخیری فصل کاشت)، خریف (خزاں)، شتاء (سرما)، الربیع الآخر (ابتدائی فصل کاشت)، صیف (اوائل گرما) اور قیظ (گرما)۔

یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ سات دن کے ہفتے کا رواج جاہلیت کے عربوں کے ہاں زمانۂ قدیم سے چلا آتا ہے ۔ بقول البیرونی (آثار، ص ۶۳) ہفتے کے دنوں کے قدیم نام یہ تھے : اول (اتوار)، اھون، جبار، دبار، مؤنس، عروبہ اور شیار؛ تاہم یہ فرض نہیں کرنا چاہیے کہ سات دن کا ہفتہ دراصل عربوں کی ایجاد تھی بلکہ بہت سی باتوں سے پتا چلتا ہے کہ یہ بابلیوں یا یہودیوں سے لیا گیا تھا،

جن کے هاں اس کا رواج بہت قدیم زمانے سے ہو چکا تھا۔

مہینے کے دن تین تین دن کی دس ٹکڑیوں میں تقسیم کیے گئے تھے ۔ ان کے نام نئے چاند (ھلال) سے شروع ہو کر یہ تھے: غُرر، نُفَل، تسع، عُشر، بِیض، دُرَع، ظُلَم، حَنادس یا دُهَم، دَعادی اور مِحاق (قب البیرونی: کتاب مذکور، ص ۶۳ ببعد) ۔ یہودیوں کے دن کا آغاز غروب آفتاب سے ہوتا تھا جیسا کہ بعد میں اسلام میں بھی رواج پڑ گیا ۔ قبل اسلامی زمانے میں دن کی ۲۴ گھنٹوں میں تقسیم کے متعلق کوئی شہادت نہیں ملتی۔

تاریخی اعصار: وقت کے وہ معیّن نقطے یا تاریخی عصر، جن کا زمانۂ جاهلیت میں رواج تھا اور جن سے سال شمار لیے جاتے تھے، بظاهر بہت سے معلوم ہوتے ہیں ۔ البیرونی کا بیان ہے کہ لڑائیاں، یادگار واقعات، کعبے کا سال تجدید، وغیرہ مختلف قبائل میں تاریخی اعصار متصوّر ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۴) ۔ ایّام الفجار (یعنی ''فسق و فجور کا زمانہ، جو غالبًا ۵۸۰ اور ۵۹۰ء کے مابین تھا) اور عام الفیل (یعنی ''هاتھی کا سال''، جو غالبًا ۵۷۰ء کے قریب تھا) سے اس قسم کے شمار کا عام رواج تھا ۔ آخرالذکر بعض مصنّفین کے نزدیک آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی ولادت کا سال ۵۷۱ء ہے۔

(ب) اسلامی تقویم: ۱۰ھ میں آنحضرت صلّی اللہ علیه و سلّم کے نسیٔ کو ممنوع قرار دینے کے بعد، جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے، خالص قمری مہینوں سے شمار کا نظام، جو اسلام کے ساتھ مخصوص ہے، شروع ہوا (خالص قمری مہینا ۲۹ یوم ۱۲ ساعت ۴۴ دقیقے ۳ ثانیے کا ہوتا ہے اور سال کے ۳۵۴ یوم ۸ ساعت ۴۸ دقیقے ۳۶ ثانیے ہوتے ہیں؛ قمری سال کی اصطلاح فی الواقع لا یعنی ہے) ۔ قمری سال شمسی سال کے آغاز سے ۱۱ روز پہلے واقع ہوتا ہے اور کوئی ۳۳ سال کی مدّت میں اسی شمسی وقت کی طرف پھر عود کرتا ہے، اس لیے ۳۳ قمری سال تقریبًا ۳۲ شمسی سالوں کے برابر ہوتے ہیں ۔ اس نسبت کی بنا پر هجری سالوں کو عیسوی میں اور عیسوی سالوں کو هجری میں تبدیل کرنے کے ضابطے حاصل ہوتے ہیں: عیسوی سال = ۳۲ / ۳۳ هجری سال + ۶۲۲ یا هجری سال = ۳۳ / ۳۲ عیسوی سال - ۶۲۲ ۔ صحیح حساب کے لیے وسٹنفلٹ اور ماهلر (Mahler) کی تقویم *Vergleichungstabellen* کا مطالعه ناگزیر ہے (دیکھیے مآخذ).

قرآن مجید (۱۰ [یونس]: ۵ وغیرہ) کی رو سے، جس میں چاند واضح طور پر وقت کی بنائے پیمائش قرار دیا گیا ہے، مہینے اور سال کا آغاز زمانۂ قدیم کے مطابق ھلال کی چشم دید روایت سے ہونا چاھیے اور واقعه یہ ہے کہ آج کل کی رائج تقویم میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے ۔ ان وجوہ کی بنا پر، جو آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہیں، ابتدائی زمانے ہی سے ایک دوری طریق شمار رواج پا گیا، جس میں اس بات کے پیش نظر کہ دو روایتوں کی درمیانی مدّت تقریبًا ۵۹ روز ہوتی ہے، مہینے یکے بعد دیگرے ۳۰ اور ۲۹ دن کے قرار پائے؛ چنانچہ پہلا (محرّم) تیسرا، پانچواں، ساتواں، نواں اور گیارھواں مہینا ۳۰ روز کا اور دوسرا، چوتھا، چھٹا، آٹھواں، دسواں اور بارھواں مہینا ۲۹ روز کا شمار کیا گیا ۔ اس طرح معمولی سال کے ۳۵۴ روز ہوتے ہیں ۔ ۸ ساعت ۴۸ دقیقے ۳۶ ثانیے کا فرق (جو تقریبًا ۱۱/۳۰ یوم کے برابر ہے) اور جس کے بقدر فلکی قمری سال زائد ہوتا ہے، پورا کرنے کے لیے ہر ۳۰ قمری سالوں میں ۱۱ یوم

(یوم الکبس) کا اضافہ کیا گیا ۔ اسلامی ملکوں میں سب سے زیادہ رائج طریقہ یہ ہے کہ ہر تیس سالہ دور میں سال نمبر ۲، ۵، ۷، ۱۰، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۴، ۲۶ اور ۲۹ سال کبیسہ (سنہ کبیسہ) شمار کیا جاتا ہے ۔ زائد یوم کا اضافہ ہمیشہ ماہ ذوالحجہ میں کیا جاتا ہے ۔ یہ مہینہ معمولی سال میں ۲۹ دن کا اور سال کبیسہ میں ۳۰ دن کا ہوتا ہے (ایام کبس کے دوسرے طریقوں بالخصوص ترکوں کے ہشت سالہ دور کے متعلق دیکھیے Ginzel : *Chronologie*، ۱ : ۲۰۰).

یوم (یعنی νυχθήμερον : الیوم بلیلته) جاہلیت کے زمانے میں غروب آفتاب سے شمار کیا جاتا تھا ۔ الفرغانی کی وضاحت کے مطابق شمار کا یہ طریقہ اس بات پر مبنی ہے کہ مہینے کے پہلے دن کا تعیّن رؤیت ہلال (نئے چاند کے پہلی مرتبہ دکھائی دینے) سے کیا جاتا ہے اور یہ ہمیشہ غروب آفتاب پر نظر آتا ہے؛ تاہم یوم (νυχθήμερον) کی ۲۴ گھنٹوں میں تقسیم یونانی اثر کے تحت کی گئی تھی ۔ وقت کے معمولی شمار میں صرف ساعات زمانیہ (دیکھیے عبارت بالا) ہی مستعمل ہیں ۔ اس کے برعکس ہیئت دان بسا اوقات ساعت اعتدال کا استعمال کرتے ہیں اور ہمیشہ واضح طور پر ان کا اسی طرح سے ذکر کرتے ہیں.

ایام ہفتہ کے قدیم ناموں کی بجائے اسلام میں (اتوار سے جمعرات تک) اعداد اصلی (Cardinal numbers) کے نام اپنی تبدیل شدہ شکل میں پائے جاتے ہیں ۔ جمعہ مسلمانوں کا یوم اجتماع ہے ۔ ناموں کی ترتیب یہ ہے : یوم الاحد (اتوار یا یکشنبہ)، یوم الاثنین (پیر یا دو شنبہ)، یوم الثلاثاء (منگل یا سہ شنبہ)، یوم الاربعاء (بدھ یا چہار شنبہ)، یوم الخمیس (جمعرات یا پنجشنبہ)، یوم الجمعہ، یوم السبت (سنیچر یا شنبہ) ۔ (یاد رہے کہ ایام ہفتہ میں یوم الاحد شنبہ کی شام سے شروع ہوتا ہے، یوم الاثنین یکشنبہ کی شام سے و قس علی ہذا، اس لیے یورپی اور عربی نام بالکل ایک جیسے ۲۴ گھنٹوں پر حاوی نہیں ہیں.

اسلامی تاریخ میں سال کا آغاز اس سال کی یکم محرّم سے کیا جاتا ہے جس میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مکۂ معظمہ سے یثرب کو ہجرت کی تھی ۔ (ہجرت کے خاص دن سے یا مدینہ طیبہ پہنچنے کے دن سے نہیں کیا جاتا، جو عام طور پر ۸ ربیع الاول/ ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء سمجھا جاتا ہے) ۔ ہجرت کا دن پنجشنبہ (یوم الخمیس تھا، جو تاریخ الهجرة کے نام سے موسوم ہے ۔ (جولین شمار ایام کے مطابق یہ ۱۹۴۸۴۳۹ واں دن تھا) ۔ سنۂ ہجری کا اجرا خلیفہ عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ہوا.

ہجرت سے برسوں کا شمار کرنے کے علاوہ بالکل مختلف اقسام کے غیر ملکی سنوات بھی مستعمل تھے (دیکھیے تحت مادۂ تاریخ) ۔ ان میں سے اہم ترین سنہ سکندری تھا (جسے تاریخ القبط (قبطی مصری) یا تاریخ الشہداء بھی کہتے ہیں) ۔ اس میں شمار شہور القبط سے کیا جاتا تھا اور استعمال کے لحاظ سے یہ قدیم ترین تھا ۔ تقویم ہجری کے برعکس یہ ایک تقویم شمسی ہے ۔ اس کا سال قیصری (جولین) سال کی طرح $365\frac{1}{4}$ یوم کا ہوتا ہے ۔ مہینے بارہ ہیں جو تیس تیس یوم کے ہیں اور تشکلات قمر پر مبنی نہیں ہیں ۔ آخری مہینے میں ۵ یوم اور سال کبیسہ کی صورت میں ۶ یوم بڑھائے جاتے تھے ۔ ہر چوتھا سال سال کبیسہ ہوتا ہے ۔ مہینوں کے مصری نام استعمال کیے جاتے تھے جن میں سے بعض کی شکل بگڑ چکی تھی ۔ بقول البتّانی (*Op. Astr.*، ۳ : ۱۰۰) مہینوں کے نام یہ تھے : توت، بابه، آتور، کیهک، طوبه، امشیر، برمهات، برموده، بشنس، بوونه، ابیب،

بسری - قبطیوں کے رواج کے مطابق پانچ یا چھے زائد دن الشہر الصغیر کے نام سے موسوم کیے جاتے تھے - اس تقویم کے سال عام طور پر ۲۸۴ء سے شمار کیے جاتے ہیں، جو شہنشاہ دیوقلتیانوس (Diocletian) کی تخت نشینی کا سال تھا - اس کے برعکس البتّانی کے قول کے مطابق اس کا آغاز ۲۹ اگست، ۲۵ ق م سے ہوا تھا (نلّینو نے تعلیقات، ۱: ۲۴۳ میں اس کی توجیہ کی ہے) - ایک اور تاریخ جو اکثر استعمال کی جاتی ہے، تقویم سلوقی ہے - اسے تاریخ الرُّوم یا تاریخ اسکندر بلکہ عام طور پر تاریخ ذی القرنین کہتے ہیں، ''جو دو سینگوں والے اسکندر'' سے منسوب ہے - اس کا آغاز بالعموم دو شنبہ یکم اکتوبر (بقول البتانی شنبہ یکم ستمبر) ۳۱۲ ق م سے کیا جاتا ہے اور اس میں قیصری سال اور قیصری اضافۂ ایام پر عمل کیا جاتا ہے - مہینوں کے نام سریانی، عربی ہیں - انہیں شہور الرُّوم کہتے ہیں کیوں کہ ہر مہینا رومی تقویم کے مطابق ہے جیسا کہ جدول ذیل سے ظاہر ہے :

تشرین الاول	اکتوبر	۳۱ یوم
تشرین الثانی	نومبر	۳۰ یوم
کانون الاول	دسمبر	۳۱ یوم
کانُون الثانی	جنوری	۳۱ یوم
شُباط	فروری	۲۸ یا ۲۹ یوم
اذار	مارچ	۳۱ یوم
نَیسان	اپریل	۳۰ یوم
اَیّار	مئی	۳۱ یوم
حُزَیران	جون	۳۰ یوم
تموز	جولائی	۳۱ یوم
آب	اگست	۳۱ یوم
اَیلُول	ستمبر	۳۰ یوم

مہینوں کے یہی نام شامی عیسائیوں کی تقویم میں بھی مستعمل ہیں - دیگر سنوات کے لیے دیکھیے البتّانی، باب ۳۲ اور شروح، از نلّینو Nallino، ص ۲۴۲ ببعد.

عربی مصری سال مالیہ اراضی (السنۃ الخراجیہ) جو عربوں نے فتح مصر کے بعد رائج کیا اور زمانۂ دراز تک استعمال ہوتا رہا، شمسی سال تھا - اس کا آغاز مصری شمسی سال کے مطابق تھا - سال ہجرت کی تاریخ سے شمار کیے جاتے تھے - اس طرح ہجری اور خراجی سالوں کے اعداد میں تفاوت واقع ہو گیا، جس سے بسا اوقات تعین تاریخ میں خلل پیدا ہوتا تھا - مصر میں اس قسم کا سال عوام النّاس کے سال روزمرہ کے استعمال میں بھی تھا (مزید معلومات کے لیے دیکھیے Ginzel: کتاب مذ کور، ص ۲۶۴ تا ۲۶۵).

ترکی مالی سال (سال مالیہ) ہجری (قمری) سال کے ساتھ، جو زیادہ تر مذہبی اغراض کے لیے مستعمل ہے، سرکاری سال تھا - تاریخ آغاز سے قطع نظر کرتے ہوے یہ سال بہ لحاظ شکل قیصری سال کے مانند ہے - مہینوں کے نام خفیف تبدیلیوں کے ساتھ وہی ہیں جو مذ کور الصدر سریانی عربی سال کے مہینوں کے ہیں - سال یکم مارچ سے شروع ہوتا ہے - ۲۹ فروری یوم الکبس ہے اور سال کا آخری دن بھی ہے اس لیے سالہائے کبیسہ جیسا کہ بہ آسانی سمجھ میں آ سکتا ہے سنہ عیسوی کے سالہائے کبیسہ سے ہمیشہ ایک سال آگے ہوتے ہیں - ترکی مالی سال اس عربی سال پر مبنی ہے جسے چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) میں عباسیوں نے رواج دیا تھا - ترکوں میں یہ ۱۰۸۷ھ / ۱۶۷۷ء میں رائج ہوا - سالوں کا شمار ہجری سالوں سے کیا جاتا ہے - اس طریق شمار میں چھوٹے قمری سالوں کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے لیے ہر ۳۳ سال کے بعد ایک سال حذف کر دیا جاتا ہے - اس کو سوِش کہتے ہیں (جس کے معنی ترکی میں ساقط کرنا ہیں) - ۱۲۸۸ھ / ۱۸۷۱ء جو در اصل سوش ہونا چاہیے تھا جان بوجھ کر پورا سال شمار کر لیا گیا، جس سے سالہائے مالیہ میں کچھ عرصے تک

خلل واقع ہو گیا ۔ حال ہی میں تقویم گریگوری ترکیہ میں سرکاری طور پر رائج کر دی گئی ہے ۔

مآخذ : (۱) البتّانی : کتاب الزیج الصابئی *Opus Astronomicum*، طبع A. Nallino، ج ۱ تا ۳ (میلان ۱۸۹۹ء، ۱۹۰۳ء، ۱۹۰۷ء)؛ (۲) البیرونی : الآثار الباقیة (*Chronologie Orientalischer Völker*)، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء؛ (۳) F. K. Ginzel : *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*، لائپزگ ۱۹۰۶ء؛ (۴) A. Moberg : *An Nasî in der islāmischen Tradition*، لند ۱۸۳۱ء؛ (۵) R. Dozy : *Calendrier de Cordoue de l'année 961*، لائیڈن ۱۸۷۳ء؛ (۶) F. Wüstenfeld و E. Mahler : *Vergleichungstabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung*، (لائپزگ ۱۸۵۴ء، اور ۱۸۸۷ء، طبع دوم ۱۹۲۶ء)؛ (۷) J. Mayr : *Umrechnungstafeln für Wandeljahre* (*Astron. Nachrichten* ۲۴۷، ۲ تا ۳، کیل ۱۹۳۲ء).

(WILLY HARTNER)

• **اَلزَّمَخْشَرِی** : ابوالقاسم محمود بن عمر، مشہور ایرانی الاصل عالم فقه و کلام و لسانیات، ۲۷ رجب ۴۶۷ھ/۸ مارچ ۱۰۷۵ء میں خوارزم میں پیدا ہوا اور ایک طالب علم کی حیثیت سے مختلف مقامات کا سفر کرتا ہوا مکّے پہنچا، جہاں اس نے کچھ عرصہ ابن وَهّاس کے شاگرد کی حیثیت سے اقامت اختیار کی اور اسی وجہ سے اس کا لقب جارُ اللہ (اللہ کا همسایه) قرار پایا، لیکن معلوم ہوتا ہے وہ اس سے پہلے ہی ادبی شہرت حاصل کر چکا تھا، کیونکہ سفر حج کے دوران میں جب اس کا گزر بغداد سے ہوا تو مشہور علوی عالم هبة اللہ بن الشَّجَری نے اس کا خیر مقدم کیا تھا ۔ علم کلام میں اس نے معتزلہ کی پیروی کی ۔ ایرانی الاصل ہونے کے باوجود وہ عربی زبان کی فضیلت کا علمبردار تھا اور اپنی مادری زبان (فارسی) میں صرف مبتدیوں کو پڑھاتا تھا ۔ وہ عرفه (۹ ذوالحجه ۵۳۸ھ / ۱۴ جون ۱۱۴۴ء) کو خوارزم کے شہر جُرجانیه میں فوت ہو گیا ۔ جب ابن بطّوطه (مطبوعه پیرس، ۳ : ۶) جُرجانیه پہنچا تو اس کا مقبرہ ابھی وہاں موجود تھا ۔

الزَمخشری کی اہم ترین تصنیف قرآن مجید کی تفسیر الکشّاف عَنْ حقائقِ التنزیل ہے جو ۵۲۸ھ/ ۱۱۳۴ء میں مکمل ہوئی ۔ باوجودیکہ اس کا نقطۂ نظر معتزلی ہے اور ابتدا ہی میں وہ اپنے اس عقیدے کا اعلان کرتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے، [اس کی یہ تفسیر اپنی چند خصوصیات کی وجہ سے] پھر بھی راسخ العقیدہ مسلمانوں میں خاصی مقبول ہوئی ۔ [اس کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ] مصنف کی توجہ زیادہ تر عقائد کی فلسفیانہ تفسیر پر ہے؛ دوم : خالص نحوی تشریحات کے علاوہ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے قرآن کے ادبی محاسن کی طرف توجہ دلائی ہے اور یوں عقیدۂ اعجاز قرآن کی حمایت کی ہے؛ سوم : تفسیر کے لغوی پہلو کا اس نے خاص طور پر خیال رکھا ہے اور قراآت کی پوری پوری تحقیق کی اور اپنی تشریحات کی تائید میں قدیم شاعری کے حوالے کثرت سے دیے ہیں ۔ ان سب باتوں کے ساتھ یہ خامی ہے کہ وہ حدیث سے کم سے کم استفادہ کرتا ہے ۔ [بہر حال ان وجوہ سے کشّاف کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور] ادب میں اس کا درجہ اس زمانے میں بھی مسلم تھا جب البیضاوی نے عقائد صحیحہ کی روشنی میں گویا اس کا ردّ لکھا تھا اور کوشش کی کہ نحوی تشریحات کی صحت اور مختلف قراءتوں کے حوالوں میں الزمخشری سے بھی آگے بڑھ جائے ۔ المغرب میں بھی، جہاں الزمخشری کے عقائد سے مالکیوں کے جذبات کو خاص طور پر ٹھیس لگتی تھی، ابن خلدون نے اسے دوسرے مفسرین پر فضیلت دی ہے؛ تاهم یه محض اتفاق

نہیں ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخے مشرق کی نسبت المغرب میں بہت کم دستیاب ہوے ہیں ۔ الکشاف کو سب سے پہلے W. Nassau Lees، مولوی خادم حسین اور مولوی عبدالحی نے شائع کیا (کلکتہ ۱۸۵۶ء دو جلد) اور پھر یہ بولاق (۱۲۹۱ھ) اور قاہرہ (۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ، ۱۳۱۸ھ) میں طبع ہوئی ۔ ان پندرہ حواشی میں سے جن کا حوالہ Brockelmann : *G.A.L.*، ۱ : ۲۹۰ نے دیا ہے اور جن میں سے علی الجرجانی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء) کا حاشیہ قاہرہ کی ۱۳۰۸ھ اور ۱۳۱۸ھ کی طباعتوں کے حواشی پر شائع ہو چکا ہے، استانبول کے کتاب خانوں کی فہارس کے مشکوک بیانات کو نظر انداز کرتے ہوے حسب ذیل کا اضافہ ہو سکتا ہے : نغبة الکشاف من خطبة الکشاف، محمد الفیروز آبادی (م ۸۱۷ھ / ۱۴۱۴ء) کے مقدمے پر محمد الدوانی (م ۹۰۷ھ / ۱۵۰۱ء) کے حواشی اسکوریال (Levi-Provençal : *Les Mss. ar. de. l'Esc.*، جلد ۳، عدد ۱۲۸۳) میں اور کیمبرج (Brown : *Suppl. Handlist*، عدد ۱۰۳۷) میں الجاربردی کے حواشی پر (کتاب مذکور عدد ۴) الخیالی (م ۸۶۳ھ / ۱۴۵۸ء) کا حاشیہ؛ شواہد آیات کے متعلق محب الدین بن تقی الدین المفتی الحموی (م ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۸ء) کے حواشی کے علاوہ اب ہمارے پاس الدمشقی کی تنزیل الآیات جو ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء میں تالیف ہوئی، (بولاق ۱۲۸۱ھ، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ، بر حاشیۂ کشاف ۱۳۱۸ھ) اور ایک اور تصنیف ''الاسعاف فی شرح شواهد القاضی و الکشاف'' موجود ہے جو خضر بن عطاء اللہ کی لکھی ہوئی ہے اور جس میں البیضاوی کے شواہد کو بھی حل کیا گیا ہے۔ یہ ۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء میں تصنیف ہوئی (ایڈنبرا، مخطوطات، عدد ۲ تا ۳) ۔ *G.A.L.* میں جو ملخص دیا گیا ہے اس میں حسب ذیل کا اضافہ کر لینا چاہیے : تجرید الکشاف مع زیادۃ نکت لطاف از جمال الدین علی بن محمد بن ابی القاسم بن الهادی الی الحق بن رسول اللہ الزیدی، صنعاء میں ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء میں تالیف ہوئی موزہ بریطانیہ فہرست مخطوطات مشرقی، عدد ۵۰۲ (دیکھیے *Descriptive List*، عدد ۳) اور امبروزیانا (Griffini) Ambrosiana میں، عدد ۳۰۳، ۳۰۴؛ الجوهر الشفاف الملتقط من مغاصة الکشاف از عبداللہ بن الهادی بن یحیی بن حمزہ بن رسول اللہ (سال تصنیف تقریباً ۸۰۱ھ/۱۴۰۰ء) امبروزیانا Ambrosiana میں مخطوطہ موجود ہے (عدد ۳۷ تا ۳۸ و ۹۹ (*R.S.O.*، ۳ : ۱۰۵)؛ نیز خلاصة الکشاف از صدیق حسن خان القنوجی نائب امیر بھوپال (م ۱۳۰۷ھ / ۱۸۹۰ء)، لکھنؤ ۱۲۸۹ھ ۔ جوابی کتابوں میں سے کتاب الانتصاف من الکشاف مصنفۂ احمد بن محمد بن المنیر المالکی (م ۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء) ہے، جو کشاف طبع قاہرہ ۱۳۰۷ھ و ۱۳۱۸ھ کے حاشیے پر چھپی ہے ۔ ایک اور ملخص الانصاف از عبدالکریم بن علی العراقی الانصاری اسکوریال میں (Levi-Provençal، عدد ۱۲۷۸) استانبول میں، کتب خانۂ سلیم آغا (عدد ۳۴) میں ہے ۔

جہاں تک مجھے علم ہے کتاب الکشف فی القراءات کا اور کہیں ذکر نہیں ملتا، لیکن بقول مجلہ المجمع العربی، دمشق، ج ۸ : ۵۰۸ وہ مدینۂ منورہ میں کتاب خانۂ رباط سیدنا عثمان میں موجود ہے ۔

قواعد عربی میں الزمخشری کی تصنیفات میں سے المفصل کو جو ۵۱۳ھ/ ۱۱۱۹ء تا ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں لکھی گئی، خوب خوب شہرت حاصل ہوئی، کیونکہ یہ کتاب مختصر ہونے کے باوجود بڑی جامع ہے اور اس کا اسلوب بیان بے حد صاف اور واضح ہے ۔ اسے بروخ J. B. Broch نے Christiania سے ۱۸۵۹ء اور ۱۸۷۹ء میں شائع کیا، اور حواشی اور ذیل کے ساتھ مولوی محمد یعقوب رامپوری نے ۱۸۹۱ء میں دہلی سے، حمزہ فتح اللہ نے ۱۲۹۱ھ میں اسکندریہ سے محمد بدرالدین

ابو فراس النّعسانی الحلبی کی شرح الشواھد کے ساتھ ۱۲۹۱ھ میں اسکندریہ سے اور ۱۳۲۳ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی - .G.A.L، ۱: ۲۹۱) میں جن شرحوں کا ذکر ہے اور جن میں سب سے زیادہ مشہور ابن یعیش (م ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ع) کی شرح (طبع G. Jahn، لائپزگ ۱۸۸۲ع، دو جلدوں میں) ہے، ان میں حسب ذیل کا اضافہ کر لینا چاہیے: (۱) المُحصّل از ابو البقاء عبداللہ بن ابی عبداللہ حسین العُکبَری (م ۶۱۶/۱۲۱۹ع)، الفہرست، قاہرہ، بار دوم، ۲: ۱۵۷؛ (۲) المُفَضّل از عبدالواحد بن علی الانصاری، اسکوریال میں (Derenbourg، عدد ۶۱)؛ (۳) المحصّل از محمد بن سعد المروزی (حاجی خلیفہ، ۶: ۳۸، ۴۳) Brill-Houtsma، عدد ۱۳۴؛ (۴) ذکر معانی اَبنیة الاسماء الموجودة فی المفصل از ابن مالک (م ۶۷۳ھ/۱۲۷۳ع)، دمشق میں، (الزیات: خزائن الکتب، ص ۶۴، ۵۵)؛ (۵) ابیات کے سلسلے میں فخرالدین الخوارزمی کی تصنیف (کتاب مذکور، ص ۸۶ س ۳)؛ (۶) محمد بن محمد فخرالفرسخان کی شرح، در موزۂ بریطانیہ، عدد ۲۷۴۷ .Descr. List) O، شمارہ ۵۰)؛ (۷) المعوَّل فی شرح المفصل از محمد عبدالغنی، کلکتہ ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۴ع؛ (۸) عبداللہ العمادی کی شرح، لکھنؤ ۱۳۲۳ھ؛ (۹) ابوالقاسم احمد الصدیقی الاندلسی کی شرح استانبول میں (کتاب خانۂ سلیم آغا، شمارہ ۱۱۵۷) - ۶۷۰ھ / ۱۲۷۱ع میں احمد بن بہرام بن محمود نے المفصل کی تقلید میں اسی قسم کی اور اسی نام سے ایک کتاب تیار کی، اس کا قلمی نسخہ موزۂ بریطانیہ میں ہے (دیکھیے *Oriental Studies Presented to E.G. Browne*: ص ۱۳۸، شمارہ ۸۲۶).

علم النحو میں ایک رسالہ اَلمُفرَدُ و المُؤلَّف فی النّحو کے علاوہ، جس کی اشاعت محدود تھی اور جس کا پتا صرف مخطوطات استانبول، کوپرولو، شمارہ ۱۳۹۳ و لالہ لی [= لالِلی]، شمارہ ۳۷۴۰ (دیکھیے Rescher، در .M.S.O.S، ۱۴: ۳۱) سے چلا، اس نے ایک مختصر رسالہ الانموذج [فی النحو] کے نام سے بھی لکھا تھا، جو بےحد مقبول ہوا (دیکھیے De Sacy: *Anthologie grammatical*، ص ۹۹ ببعد؛ A. Fischer، در *Centenario d. nasc. di M. Amari*، ۱: ۳۵۷ تا ۳۶۳، جس پر Broch کے دستخط موجود ہیں، Christiania ۱۸۶۷ع، تہران ۱۲۶۹ھ، تبریز (؟) ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۲۸۹ھ، استانبول ۱۲۹۹ھ (نُزہة الطُّرَف مصنفۂ المیدانی کے بعد)، در جامع المقدمات، تہران ۱۸۸۴ع - شرحوں میں سب سے زیادہ مشہور محمد بن عبدالغنی الاردبیلی کی شرح ہے، جس کی تاریخ وفات معلوم نہیں ہو سکی (۶۴۷ھ تو یقیناً غلط ہے، جو الفہرست، قاہرہ، بار دوم، ۲: ۱۲۳، میں دی گئی ہے کیونکہ ۱۰۰۰ھ سے قبل کا کوئی مخطوطہ ملتا ھی نہیں، یہ شرح بولاق سے ۱۲۶۹ھ میں ایک فارسی مجموعہ میں ۱۲۷۹ھ میں اور اصل کتاب کے حاشیے پر قازان سے ۱۹۰۱ع میں شائع ہوئی - یہاں سعدالدین البَرْدَعی کی شرح حدائق الحقائق (مخطوطات کے لیے دیکھیے .G.A.L، ۱: ۲۹۱؛ [تکملہ، ۱: ۵۱۰]) کے علاوہ اس کے شاگرد ضیاء الدین المکّی کی شرح (موزۂ بریطانیہ شمارہ .Or ۶۲۶۰) اور دو جدید شرحوں یعنی الفیروزج فی شرح الانموذج مصنفۂ محمد عیسی عسکر، قاہرہ ۱۲۸۹ھ اور عمدة الساری مصنفۂ ابراہیم بن سعید الخصوصی (تاریخ تصنیف ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ع)، بولاق ۱۳۱۲ع، کا ذکر بھی کر دینا چاہیے - نحوی معموں میں ایک تصنیف اور علم عروض میں ایک اور تصنیف کے لیے دیکھیے .G.A.L، [۱: ۲۹۱ و تکملہ، ۱: ۵۱۱] - یہاں الشّنفری [رک باں] کے قصیدے لامیة العرب کی شرح اَعجَبُ العَجَب شرح لامیة العَرَب کا ذکر بے محل نہ ہوگا، جو المبرد کی شرح کے ساتھ ۱۳۰۰ھ میں

استانبول (جوانب) سے. الگ خالی متن ۱۳۲۴ھ میں قاہرہ سے اور بعض دوسری شرحوں کے ایک سلسلے کے ساتھ ۱۳۲۸ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی [دیکھیے معجم المطبوعات، عمود ۹۷۴؛ براکلمان : GAL، ۱ : ۱۰۷ ببعد].

الزمخشری نے مُقدمۃ الأدب اور فارسی میں اس کی شرح لکھ کر اہل علم کے لیے عربی زبان کا ایک وسیع ذخیرۂ الفاظ مہیا کر دیا ۔ یہ کتاب سپہسالار اَتْسِز [= آتْسِیز] بن خوارزم شاہ کے نام مُعنوَن کی گئی تھی (Samachscharii Lexicon arabico-persicum، طبع J. G. Wetzstein، ۲ جلدیں، لائپزگ ۱۸۴۴ء) ۔ الزمخشری کی اَساس البَلاغۃ، دو جلدیں، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۳۴۱ھ (دارالکتب المصریہ) و لکھنؤ ۱۳۱۱ھ، قدیم زبان کی لغت اور اپنی باقاعدہ تقسیم و ترتیب کے اعتبار سے بے حد ممتاز درجہ رکھتی ہے ۔ لغت حدیث کے سلسلے میں الزمخشری نے کتاب الفائق (حیدر آباد ۱۳۲۴ھ) لکھی؛ اس کی جغرافیائی لغت کتاب الأمکِنۃ و الجِبال و المِیاہ (طبع M. Salverda de Grave، باہتمام T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۶ء)، البتہ الدُّر الدائر المنتخب فی کنایات و استعارات و تشبیہات العرب کا صرف ایک جز ہی لائپزگ (Vollers، شمارہ ۸۷۳/۱) میں دستیاب ہوتا ہے [حال ہی میں الدر الدائر المنتخب . . . . کا ایک عمدہ ایڈیشن بہیجۃ الحسنی کی تحقیق و تصحیح سے بغداد میں طبع ہوا].

عربی زبان کے بارے میں الزمخشری کو جو حیرت انگیز معلومات حاصل تھیں ان کے لیے مشہور و مقبول امثال کے ان مجموعوں کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہو گا جو اس نے تالیف کیے ۔ اس کی کتاب المُستقصی فی الأمثال، [جو حیدرآباد سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے] قدیم ضرب الامثال کا ایک مجموعہ ہے ۔ یہ کتاب متعدد قلمی نسخوں میں استانبول کے علاوہ کئی اور مقامات میں بھی موجود ہے؛ علاوہ ان کے جن کا ذکر GAL، ۱ : ۲۹۲، میں آتا ہے (دیکھیے Rescher، در MSO، ۱۵ : ۲۳؛ RSO، ۳ : ۲۰۸؛ MO، ۷ : ۹۷، ۱۰۲) اور جو برسہ (دیکھیے ZDMG، ۶۸ : ۵۰) اور مقوطری (کتاب مذکور، ص ۵۸) میں دستیاب ہوتے ہیں اس کا ایک انتخاب زُبدۃ الامثال کے نام سے فارسی شرح اور ترکی حواشی کے ساتھ گیلی پولی کے مصطفی بن ابراہیم (م ۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء) نے ۹۹۹ھ / ۱۵۹۱ء میں کیا (دیکھیے GAL، ۲ : ۴۲۳) ۔ الزمخشری نے خود بھی امثال کے تین مجموعے مرتب کیے تھے اور اس سلسلے میں وہ خاص احتیاط اور صنعت کلام کے ہر اسلوب کو بروئے کار لایا تھا : (۱) نَوابِغُ الْکَلِم (Anthologia sententiarum arabicarum cum scholiis Zamachsjarii، طبع H.A. Schultens، لائیڈن ۱۷۷۲ء؛ Les Pensées de Z. عربی متن، طبع C. Barbier de Meynard، در JA، سلسلہ ۷، ۶ : ۳۱۳ ببعد؛ دیکھیے ڈخویہ، در ZDMG، ۳۰ : ۵۶۹ ببعد؛ چاپ سنگی، استانبول ۱۸۶۶ء؛ قاہرہ ۱۲۸۷ھ و ۱۳۰۵ھ؛ بیروت ۱۳۰۶ھ) ۔ شرحوں میں سے مشہور ترین یہ ہیں : سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۲ھ / ۱۳۸۹ء) : النِّعَم السَّوابِغ، چاپ سنگی، استانبول ۱۸۶۶ء و قاہرہ ۱۲۸۷ھ و مع شرح از محمد البیروتی ، بیروت ۱۳۰۶ھ اور شرح از ابوالحسن بن عبدالوہاب الْخُیُوقی (سال تصنیف تقریباً ۷۷۰ھ / ۱۳۶۸ء)، قازان ۱۳۱۴ھ؛ الکَبِنْدی (ساتویں صدی ہجری)، امیر یمن الناصر للحق المبین (سال تصنیف ۷۸۲ھ / ۱۳۸۰ء) اور القُونوی (تقریباً ۱۰۰۰ھ / ۱۵۹۱ء) کی شرحوں کے علاوہ، جن کا ذکر GAL، ۱ : ۲۹۲، میں آیا ہے، ہمارے پاس شرح محمّد بن دہقان علی النَّسَفی [سال

تصنیف تقریباً ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء]، مستعملۂ Schulthess، اور شرح محمد بن ابراھیم [الحنبلی] الربعی (م ۹۷۱ھ / ۱۵۶۳ء)، دیکھیے *GAL*، ۲ : ۳۶۸، تاریخ تصنیف ۹۶۷ھ / ۱۵۶۰ء) بھی موجود ہیں، دیکھیے Lévi Provençal : *Les Mss. arabes de Rabat*، شمارہ ۴۲۱ و ترکی ترجمہ از یوسف صدیق آفندی، استانبول ۱۲۸۳ھ؛ (۲) ربیع الأبرار فیما یسر الخواطر و الأفکار (دیکھیے v. Hammer : *Wiener Jahrb.*، ۶۳ (*Anz. Bl.*) : ۳۱)، قاہرہ ۱۲۹۲ھ؛ دیگر مصادر سے پھر اضافوں کے ساتھ ایک ملخص محمد بن الخطیب قاسم (م ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء، دیکھیے *GAL*، ۲ : ۴۲۹) نے بھی روض الأخیار کے نام سے تیار کیا (بولاق ۱۲۷۹ھ، ۱۲۸۸ھ؛ قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱۳۰۶ھ، ۱۳۰۷ھ)؛ (۳) أطواق الذھب (*Samachscharis Goldene Halsbänder als Neujahrs-geschenk arabisch und deutsch von J. v. Hammer*، وی انا ۱۸۳۵ء)؛ جدید ترجمہ از H. L. Fleischer، لائپزگ ۱۸۳۵ء؛ مکرر ترجمہ از G. Weil، Stuttgart ۱۸۶۳ء؛ *Les colliers d' or allocutions morales de Z.* طبع و ترجمہ از C. Barbier de Meynard، پیرس ۱۸۷۶ء، بعنوان النصائح الصغار، اس نام سے یہ الکشاف میں بھی مذکور ہے، مخطوطات لائیڈن، شمارہ ۲۱۰۳ اور Brit. Mus. Suppl.، شمارہ ۱۰۰۳ میں (دیکھیے ڈخویہ، در *ZDMG*، ۳۰ : ۵۶۹)، مطبوعۂ بیروت ۱۳۱۴ھ، مع ترکی ترجمہ استانبول ۱۲۸۶ھ، مع شرح قلائد الأدب از میرزا یوسف خان اسیر (م ۱۳۰۷ھ / ۱۸۸۹ء، دیکھیے الہلال، جلد ۲، ص ۹۶۸)، بیروت ۱۲۹۳ھ، ۱۳۲۲ھ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ - ایک گمنام شخص احمد بن محمد بن محمود النحوی (دیکھیے *Cat. Brill-Houtsma*، شمارہ ۹۶۴، سطر ۱۳) اور ایرانی شاعر عبدالمؤمن بن ھبۃ اللہ الاصفہانی (جس نے ۶۰۰ھ / ۱۲۰۳ء کے قریب خاص شہرت حاصل کی) نے اس کی تقلید میں اطباق الذھب کے نام سے کتابیں تصنیف کیں، جو ۱۲۸۹ھ میں "اطواق" کے ہمراہ استانبول سے، الگ تھلگ ۱۳۲۹ھ میں قاہرہ سے، تحفۃ اھل الفکاھۃ فی المنادمۃ و المزاحۃ [بقول سرکیس النزاھۃ] مصنفۂ محمد افندی سعد کے حاشیے پر ۱۳۰۷ھ اور ۱۳۲۶ھ میں قاہرہ سے اور یوسف بن اسمعیل النبہانی (صدر عدالت عالیہ بیروت) کے حواشی کے ساتھ (بولاق ۱۲۸۰ھ، قاہرہ ۱۸۸۰ء، بیروت ۱۳۰۹ھ) شائع ہوئیں.

الزمخشری نے مکالموں کے انداز میں متعدد اخلاقی رسائل بھی تصنیف کیے - ان کا آغاز "یاابالقاسم" یعنی خود اپنے آپ کو خطاب کرتے ہوے کیا گیا ہے - ان کی شہرت مقامات [رک بآں] (اس لفظ کے قدیم معانی کے مطابق) کے نام سے ہوئی اور وہ النصائح الکبار بھی کہلاتے ہیں - ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں ایک شدید علالت سے صحت یاب ہونے پر الزمخشری نے ان میں بالکل مختلف قسم کے پانچ اور رسائل کا اضافہ کر دیا، جو صرف و نحو، عروض اور ایام عرب سے متعلق تھے (مطبوعہ مع شرح مصنف، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۵ھ و ترجمہ از O. Rescher : *Beiträge zur Maqâmenliteratur*، کراسہ ۶، Griefswald ۱۹۱۳ء) - کتاب نزھۃ المتأنس و نھزۃ المقتبس بھی ادبی تصنیف ہے، جو فقہ اللغۃ کی قسم کی ایک کتاب ہے اور آیاصوفیا (شمارہ ۴۳۳۱) میں محفوظ ہے (دیکھیے Rescher، در *ZDMG*، ۶۴ : ۵۰۸).

الزمخشری کی نظموں میں سے، جن کا ایک دیوان مرتب ہو چکا ہے (فہرست قاہرہ، بار دوم، ۳ : ۱۳۱) - اس کے استاد ابو مضر کا مرثیہ العزی کی مضنون (طبع یہودا، ص ۱۶ ببعد) میں چھپ گیا ہے.

حدیث میں اس نے صرف دو کتابیں تصنیف کیں: (۱) مختصر الموافقۃ بین آل البیت و الصحابۃ، در کتاب خانۂ احمد تیمور، دیکھیے *RAD*، ۱۰ :

۳۱۳؛ (۲) خصائص العشرة الکرام البررة، دیکھیے Ahlwardt، مخطوطات برلن، شمارہ ۹٦٦٥؛ *Hespéris*، ۱۲ : ۱۱۷، ۱۹۹۱.

مآخذ : (۱) الانباری : نزهة الالباء، ص ۴٦۹ تا ۴۷۳؛ (۲) ابن خلکان : وفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲ : ۱۰۷؛ (۳) یاقوت : ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، ۷ : ۱۴۷ تا ۱۵۱؛ (۴) السیوطی : بغیة الوعاة، ص ۳۸۸؛ (۵) [طاشکبری زادہ : مفتاح السعادة، ۱ : ۴۳۱]؛ (٦) ابن قطلوبغا: *Krone der Lebensbeschreibungen*، طبع G. Flügel، شمارہ ۲۱۷؛ (۷) محمد عبدالحی لکھنوی : الفوائد البہیة، ص ۸۷؛ (۸) جمیل بک: عقود الجوہر، ۱ : ۲۹۳ ببعد؛ (۹) ابن تغری بردی، طبع Popper، ۳ : ۳۳، ص ۷ تا ۱۷؛ (۱۰) Barbier de Meynard، در *J.A.*، ۱۸۷۵ء، ۲ : ۳۱۴ ببعد؛ (۱۱) Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۲۸۹ ببعد، [تکملہ، ۱ : ۵۰۷ تا ۵۱۳]؛ (۱۲) سرکیس : معجم المطبوعات العربیة، عمود ۹۷۳ ببعد؛ (۱۳) Nöldeke-Schwally : *Gesch. des Qorāns*، ۲ : ۱۷۳؛ (۱۴) [مصطفی الصاوی الجوینی : منہج الزمخشری فی تفسیر القرآن، قاہرہ] .

(C. Brockelmann)

⊗ **اَلزُّمَر** : (عربی میں زُمْرہ ٹولے یا گروہ کو کہتے ہیں، جس کی جمع زُمَر آتی ہے، یعنی ٹولیاں اور گروہ (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ زمر)۔ الزمخشری [الکشاف، ۳ : ۱۳٦] نے کہا ہے کہ زمر آدمیوں کی ان ٹولیوں کو کہتے ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کے پیچھے چلیں) ۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو تیئیسویں پارے کی آخری سورت ہے اور ترتیب مصحف مقدس کے لحاظ سے انتالیسویں سورت ہے اور سورۂ ص [رک بآں] کے بعد اور سورة المؤمن [رک بآں] سے قبل درج ہے، لیکن ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ اٹھاونویں سورت ہے، جو سورۂ سبا [رک بآں] کے بعد اور سورة المؤمن سے قبل نازل ہوئی (الکشاف، ۳ : ۱۱۰، ۱۳۸)، لیکن السیوطی (الاتقان، ص ۱۱ ببعد) نے لکھا ہے کہ یہ سورۂ سبأ کے بعد اور حٰمٓ السجدہ سے قبل نازل ہوئی اور پھر المؤمن نازل ہوئی؛ اس کا دوسرا نام سورة الغرف ہے (الکشاف، ۳ : ۱۱۰؛ روح المعانی، ۲۳ : ۲۳۲) ۔ اس میں آٹھ رکوع اور مشہور قول کے مطابق ۷۵ آیات ہیں ۔ علماے کوفہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن شامی قرّاء کے نزدیک اس میں ۷۳ آیات ہیں اور بعض کے نزدیک ۷۲ آیات ہیں (روح المعانی، ۲۳ : ۲۳۲) ۔ یہ سورت مکّی ہے ۔ بعض اہل علم کے نزدیک چند آیات مدینے میں بھی نازل ہوئیں (البحر المحیط، ۷ : ۴۱۴؛ روح المعانی، ۲۳ : ۲۳۲) ۔ ماقبل اور مابعد کے ساتھ اس سورت کے تعلق اور ربط کے لیے دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۳ : ۱۴۱؛ روح المعانی، ۲۳ : ۲۳۲، اور البحر المحیط، ۷ : ۴۱۴؛ اسلوب بیان کے محاسن اور اہم موضوعات کے لیے دیکھیے فی ظلال القرآن، ۲۴ : ٦ ببعد؛ اسباب نزول اور مختلف آیات کے تاریخی پس منظر کے لیے دیکھیے ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، ص ۲۱۰ ببعد ۔ اس سورت سے جن اہم فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط ہوتا ہے ان کے لیے دیکھیے ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، ص ۱٦۴۴؛ ابوبکر الجصاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۸۴ .

اس سورت میں سب سے پہلے تو کتاب اللہ کا وصف بیان کیا گیا ہے کہ یہ اللہ کی نازل کردہ کتاب ہے، جو غالب و دانا ہے ۔ اس کے بعد توحید الٰہی کی دعوت دے کر صرف اللہ وَحْدَہٗ لَا شَرِیْکَ لَہٗ کی عبادت کا حکم دیا گیا ہے اور ساتھ ہی مشرکین کو بت پرستی کے قعر مذلت میں گرنے پر طعن و تشنیع کی گئی ہے ۔ پھر اللہ تعالٰی کی وحدانیت پر دلائل قائم کر کے مشرکین کو باز آنے کی ترغیب

دلائی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ایک مشرک کا ظاہر و باطن کس قسم کا ہوتا ہے ۔ اس کے بعد قرآن مجید میں جو واقعات بطور تمثیل یا ضرب الامثال آئے ہیں ان کی اہمیت و افادیت کا ذکر ہے ۔ پھر بتایا گیا ہے کہ عذاب کا مشاہدہ کرکے مشرکین اس سے چھٹکارے کی بے فائدہ تمنائیں کریں گے اور ساتھ ہی مؤمنین کو اللہ کی بے پایاں مغفرت و بخشش کی بشارت دی گئی ہے ۔ اس کے بعد قیامت کے احوال کا نقشہ پیش کیا گیا ہے کہ کس طرح اہل جہنم کے چہرے غم و اندوہ سے مرجھا نے ہوں گے اور کس طرح انہیں گروہ در گروہ جہنم کی طرف ہانک کر لے جایا جائے گا اور وہ نار جہنم کی ہولناکیاں دیکھ کر دہشت زدہ رہ جائیں گے ۔ سب سے آخر میں اہل ایمان کی اس مسرت و شادمانی کا بیان ہے جو انہیں نیک اعمال کے بدلے میں جنت میں میسر آئے گی ۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم رات کو سورة بنی اسرآئیل اور سورة الزمر پڑھا کرتے تھے (تفسیر المراغی، ۲۳ : ۳۰؛ الکشاف، ۳ : ۱۳۸؛ فتح البیان، ۸ : ۱۹۶)۔

مآخذ : (۱) امام راغب : مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۰۲ء؛ (۴) الجصاص : احکام القرآن، ۱۳۲۰ھ؛ (۵) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۶) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۷) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعۂ بیروت؛ (۸) ابو حیان الغرناطی : البحرالمحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۹) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التأویل؛ (۱۰) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۲) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۳) ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۴) المراغی : تفسیر المراغی ۔

(ظہور احمد اظہر)

زَمْزَم : [اس کے بارہ ناموں میں سے ایک رَکْضَۃُ جبریل بھی ہے]، مکۂ معظمہ کا متبرک کنواں جسے بئر اسمٰعیل بھی کہتے ہیں ۔ یہ حرم شریف میں کعبے کی جنوب مشرقی سمت میں اس مقدس مقام کے بالمقابل واقع ہے جہاں حَجَرِ اَسْوَد [رکَّ بآں] نصب ہے ۔ یہ کنواں ایک سو چالیس فٹ گہرا ہے اور اس پر ایک نفیس گنبد قائم ہے ۔ اس کا پانی صحت بخش ہے، حجاج اسے پیتے ہیں اور بطور تبرک گھروں میں لے جاتے ہیں ۔ عربی میں زمزم کے معنی ہیں ''وافر پانی'' اور زَمْزَم کے معنی ہیں ''چھوٹے چھوٹے جرعوں میں پینا'' نیز ''دانت بھینچ کر بولنا'' ۔ [زمزم کو زمزم کیوں کہتے ہیں اس کے لیے دیکھیے یاقوت : معجم البلدان] ۔

اسلامی روایات کی رو سے اس کنویں کی ابتدا کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے ملتا ہے ۔ اسے اللہ تعالٰی نے حضرت ہاجرہ اور آپ کے فرزند حضرت اسمٰعیل کی جان بچانے کے لیے جاری کیا تھا، جب وہ صحرا میں فرط تشنگی سے جان بلب ہو رہے تھے ۔ حضرت ہاجرہ نے سب سے پہلے اس کے ارد گرد پتھر کی دیوار تعمیر کی تاکہ اس کا پانی محفوظ ہو جائے اور ادھر ادھر بہہ نہ جائے ۔ یہ امر یقینی ہے کہ انتہائی قدیم زمانے میں بھی لوگ اس کنوئیں کو مقدس سمجھتے تھے ۔ زمانۂ جاہلیت میں ایرانی بھی یہاں آیا کرتے تھے، جیسا کہ زمانۂ قدیم کے ایک شاعر کے مصرع سے پتا چلتا ہے ۔ ''مدت ہائے مدید سے ایرانی چاہ زمزم کے ارد گرد دعائیں مانگتے تھے'' ۔ ایک دوسرے شاعر کا قول ہے کہ آل ساسان کا جد امجد ساسان بن بابک اس کی زیارت کے لیے گیا تھا ۔ [نیز دیکھیے یاقوت : معجم البلدان]۔

[بائیبل میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے:
''ہاجرہ روانہ ہوئی اور بیر شبع کے میدان میں بھٹکتی رہی - مشکیزے کا پانی ختم ہو گیا - بچے کو ایک جھاڑی میں ڈال دیا اور بچے سے تھوڑی دور ایک تیر کے برابر ہٹ کر غمزدہ بیٹھ گئی اور اس نے کہا کہ بچے کو اپنی آنکھ سے مرتے نہیں دیکھوں گی اور الگ ہٹ کر گریہ و زاری کرنے لگی - خدا نے بچے کی آواز سنی اور خدا کے فرشتے نے آسمان سے ہاجرہ کو پکار کر کہا: ہاجرہ ڈر نہیں، خدا نے بچے کی آواز جہاں وہ پڑا ہے سن لی - اٹھ اور بچے کو اٹھا اور اپنے ہاتھ سے اس کو سنبھال کہ میں اس کی ایک بڑی قوم بناؤں گا - خدا نے ہاجرہ کی آنکھ کھول دی - اس کو پانی کا ایک کنواں نظر آیا - وہ گئی اور مشکیزے کو پانی سے بھر لیا اور بچے کو پانی پلایا'' (تکوین، ۲۱).

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: ''حضرت ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ اور اسمٰعیلؑ کی والدہ کو لے کر نکلے - ساتھ پانی کا ایک مشکیزہ تھا - امّ اسمٰعیلؑ مشکیزے سے پانی پیتی تھیں اور اس سے بچے کے لیے دودھ بنتا تھا - یہاں تک کہ حضرت ابراہیمؑ اس جگہ پہنچے جہاں اب مکہ ہے اور ایک جھاڑی کے نیچے بچے کو رکھ دیا - پھر حضرت ابراہیمؑ اپنے گھر واپس آنے لگے - واپسی پر حضرت ہاجرہؑ نے حضرت ابراہیمؑ سے پوچھا کہ آپ ہمیں یہاں اللہ تعالٰی کے حکم سے چھوڑے جا رہے ہیں - حضرت ابراہیمؑ نے اثبات میں جواب دیا - امّ اسمٰعیلؑ نے کہا تو پھر اللہ تعالٰی ہمیں ضائع نہیں کرے گا - لوٹ کر آئیں اور مشکیزے سے پانی پیتی رہیں اور بچے کے لیے دودھ ہوتا رہا - یہاں تک کہ پانی ختم ہو گیا - دل میں کہا: جا کر دیکھوں، شاید کوئی نظر آجائے - کوہ صفا پر چڑھیں، کوئی نظر نہ آیا - وادی میں پہنچیں تو دوڑ کر کوہ مروہ پر آئیں - اسی طرح سات پھیرے کیے (اس کی یادگار میں صفا اور مروہ کے درمیان حاجی سات بار سعی کرتے ہیں) - اس کے بعد ایک آواز آئی - امّ اسمٰعیل نے کہا: اگر نیکی تمھارے پاس ہو تو میری فریاد رسی کرو - دیکھا تو وہ جبریل تھے - حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ تب جبریل نے اپنی ایڑی کو زمین پر مارا تو پانی بہنے لگا - امّ اسمٰعیل متحیر ہو کر پانی جمع کرنے لگیں - ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا کہ امّ اسمٰعیل اگر پانی کو اپنے حال پر چھوڑ دیتیں تو پانی جاری رہتا (البخاری: الصحیح، کتاب الانبیاء).

البخاری اور بائیبل کے ان بیانات میں صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے - البخاری میں جو تفصیل ہے وہ بالکل فطری ہے - نیز دیکھیے ابن ہشام، ۱: ۱۱۶؛ الازرقی: اخبار مکّۃ، ۱: ۲۷۹، ۳: ۳۳.

کسی زمانے میں نائلہ بت زمزم پر رکھا ہوا تھا (ابن ہشام، طبع مصطفٰی السقا ۱۹۳۶ء، ۱: ۸۳) - اسی زمزم اور بعض دوسرے کنووں کا پانی حاجیوں کو پلانے کے لیے قریش نے السقایا کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کر رکھا تھا (ابن ہشام، ۱: ۱۳۱؛ عبدالمطلب کے بعد زمزم کن لوگوں کے زیر تصرف رہا اس کے لیے دیکھیے الازرقی: اخبار مکّہ، ۱: ۷۰)] - زمانۂ جاہلیت میں بنو جرہم نے اسے پاٹ دیا تھا اور اپنا سارا خزانہ بھی اسی میں ڈال دیا تھا، لیکن المسعودی کی رائے میں بنو جرہم بڑے تنگدست تھے، اس لیے جو خزانہ اس میں دفن کیا گیا تھا وہ بنو جرہم نہیں بلکہ ایرانی لائے ہوں گے.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے دادا عبدالمطلب نے [چوتھی صدی کے وسط میں موجود تھے] اس کنویں کو پھر سے دریافت کر کے کھدوایا اور اس کے گرد اینٹوں کی دیواریں تعمیر کرا دیں -

انھیں اس میں سے دو طلائی ھرن، کچھ تلواریں اور زرہ بکتر بھی دستیاب ھوئیں ۔ تلواروں سے تو انھوں نے خانۂ کعبہ کا دروازہ بنوایا اور اس پر سونے کی پتریاں لگوا دیں، جس میں ایک طلائی ھرن کام آیا ۔ دوسرا طلائی ھرن انھوں نے حرم پاک میں رکھوا دیا ۔ کنویں کا پانی مکے کے باشندوں میں تقسیم ھوتا تھا ۔ [عبدالمطلب کو کس طرح رؤیا میں زمزم کو دوبارہ جاری کرنے کی طرف متوجہ کیا گیا اس کے لیے دیکھیے ابن ھشام، ۱ : ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۶۰؛ اَلْاَزْرَقی : اخبار مکۃ، ۱ : ۲۸۲؛ عہد اسلامی میں زمزم کے حالات کے لیے دیکھیے اخبار مکۃ، ۱ : ۳۳۳].

۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جو اس سے پہلے کبھی رونما نہیں ھوا تھا اور وہ یہ کہ چاہ زمزم چھلک کر بہہ نکلا اور متعدد حاجی اس میں ڈوب گئے ۔ [مکے میں زمزم کے علاوہ بھی بعض اور کنویں ھیں تفصیل کے لیے دیکھیے ابن ھشام، ۱ : ۱۵۶؛ اَلْاَزْرَقی : اخبار مکۃ، ۱ : ۶۹، ۳۳۶].

مآخذ : (۱) وو، لائیڈن، بار اول، بذیل کعبہ؛ (۲) المسعودی، طبع و ترجمہ Barbier de Meynard، بمدد اشاریہ؛ (۳) کاظم زادہ : *Relation d' un Pèlerinage à La Mecque en 1910-11*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۴) متعدد سیاحوں کے بیانات : Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.*؛ (۵) *Naam-en Zaakregister*، بذیل مادۂ زمزم؛ (۶) تصویریں در Snouck Hurgronje : *Bilder aus Mekka*، لائیڈن ۱۸۸۹ء، عدد ۱ و ۳؛ (۷) *The Travels of Ali Bey*، ج ۲، لوحہ ۵۷ : [(۸) ابن ھشام : سیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۹) الازرقی : اخبار مکۃ، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) یاقوت : معجم البلدان؛ (۱۱) ابن خلدون، ۲ : ۳۶].

(B. CARRA DE VAUX و [ادارہ])

* ⊗ **زمیندار** : (فارسی)، عام معنوں میں زمین رکھنے والا، جائداد اراضی کا مالک ۔ [یہ لفظ خصوصی اصطلاح میں، ھندوستان میں مسلمانوں کے دور سے متعلق ھے اور سلطنت اسلامی کے مختلف ادوار میں اور مختلف صوبوں میں اس کی حدود اور نوعیت بدلتی رھی ھے ۔ پنجاب میں زمیندار بمعنی مالک زمین یا جاگیردار ھے، لیکن بمعنی مزارع بھی استعمال ھو جاتا ھے] ۔ بنگال میں ایسی جائداد کا رقبہ خاصا وسیع ھوتا ھے اور زمیندار کو حکومت کی طرف سے اس امر کا ذمّے دار ٹھیرایا جاتا ھے کہ اس کا مالیہ ادا کرے، بلکہ کسی حد تک اس میں امن بھی قائم رکھے ۔ پاکستان و ھندوستان کے دوسرے صوبوں میں ان جائدادوں کا رقبہ زیادہ بڑا نہیں ھوتا اور بعض اوقات ان کی ملکیت بھی مشترک ھوتی ھے ۔ یہ جائدادیں ایک بندوبست کے ماتحت ھوتی ھیں جس کی وقتاً فوقتاً تجدید بھی ھو سکتی ھے ۔ [مذکورۂ بالا تصریحات بالعموم مغلوں اور انگریزوں کے زمانے سے متعلق ھیں پاکستان و ھندوستان میں انگریزوں کے زمانے میں زمینداری کی کئی دیگر انواع پیدا ھوئیں ۔ اور یہ سلسلہ اب مختلف اصلاحات اور تبدیلیوں کی منزل سے گزر رھا ھے].

مآخذ : (۱) غلام حسین خان : سیر المتأخرین، لکھنؤ ۱۸۹۷ء؛ (۲) R. Orme : *History of the military Transactions of the British Nation in Indostan*، لنڈن ۱۸۰۰ء؛ (۳) *Imperial Gazetteer of India*، آوکسفرڈ ۱۹۰۷ء - ۱۹۰۹ء؛ (۴) Yule and Burnell : *Hobson-Jobson*، طبع William Crooke، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ سرکاری ریکارڈ .

(T. W. HAIG و [ادارہ])

* **زمین داور** : زمین داور کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار دوم .

* **زنا** : (ع)؛ زَنا کے معنی ھیں وہ تکلیف یا تنگی جو پیشاب کی شدت کے باعث محسوس ھوتی

ہے ۔ بکسرزا یہ ممدود (الزِّناء) بھی آیا ہے اور مقصور [زِنا اور زِنٰی] بھی آتا ہے، اَلشِّرْبِینی [مُغْنِی المحتاج، ۴ : ۱۴۳] کے قول کے مطابق مؤخر الذکر لغت حجاز ہے اور اسی لیے قرآن مجید میں بھی ایسے ہی آیا ہے جبکہ اول الذکر لغت بنی تمیم ہے اور زیادہ مستعمل نہیں) دیکھیے لسان العرب بذیل مادّہ؛ مفردات القرآن، ۳ : ۱۱۵؛ النہایۃ ۲ : ۳۱۴؛ الجامع لاحکام القرآن، ۲ : ۲۵۳؛ النووی : شرح مسلم، ۳ : ۳۴۶) ۔ شریعت اسلامی میں زنا سے مراد ایسی عورت کے ساتھ صحیح اور مکمل قسم کے جنسی تعلقات ہیں جو (۱) شرعاً صحیح نکاح کے ذریعے مرد کی زوجیت میں نہ ہو؛ (۲) اپنی مطلقۂ بائنہ ہو؛ (۳) عقد فاسد سے نکاح میں لایا ہو مثلاً بغیر گواہوں کے عقد ہوا ہو؛ (۴) محرمات میں سے ہو، حتّٰی کہ نکاح کے بعد بھی محرمات سے مجامعت یا جنسی تعلقات زنا میں شامل ہیں ۔ تمام شرائع سماویۃ اور ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں کے نزدیک زنا حرام ہے ۔ اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ۔ علماے اسلام نے زنا کو اَفْحَشُ الْکَبَائِر (سب سے گھناؤنا گناہ کبیرہ) اور کَبَائِرُ العِظَام (کبیرہ گناھوں میں سے) قرار دیا ہے ۔ زنا چونکہ دیگر معاشرتی خرابیوں کے علاوہ عصمت اور انسانی حسب و نسب پر دست درازی ہے، اس لیے اس کی حدّ (یعنی سزا) بھی اشد الحدود (سب سے سخت) ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے تین گناھوں کو اَکْبَرُ الْکَبَائِر (سب سے بڑے کبیرہ گناہ) قرار دیا جن میں شرک اور قتل اولاد کے علاوہ زنا بھی ہے (مغنی المحتاج، ۴ : ۱۴۳ تا ۱۵۰؛ مفردات القرآن، ۳ : ۱۱۵؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۲۴؛ الجامع لاحکام القرآن، ۲ : ۲۵۳ ببعد؛ حُجّۃ اللہ البالغۃ، ۲ : ۱۱۸ ببعد).

قرآن مجید میں اس فعل قبیح سے شدید نفرت کا اظہار ہوا ہے اور اس کے لیے تین مختلف الفاظ استعمال ہوے ہیں، ان میں سے ایک زنا (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۳۲؛ ۲۴ [النور]: ۲ تا ۳؛ ۲۵ [الفرقان]: ۶۸؛ ۶۰ [الممتحنۃ]: ۱۲) ہے؛ دوسرا لفظ فاحشۃ (بدکاری، جمع فَوَاحِش، جو زنا اور لواطت کے مفہوم میں مستعمل ہوا ہے (۴ [النسآء] : ۱۵، ۱۹، ۲۵؛ ۷ [الاعراف]: ۲۸، ۸۰؛ ۱۷ [بنی اسرائیل] ۳۲؛ ۲۴ [النور] : ۱۹؛ ۲۷ [النمل]: ۵۴؛ ۲۹ : [العنکبوت] : ۲۸؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۳۰؛ ۶۵ [الطلاق] : ۱؛ اَلْفَوَاحِش (فاحشہ کی جمع) کی صورت میں ظاہر و باطن کے تمام کبائر کے لیے آیا ہے جن میں زنا بھی شامل ہے (۷ [الاعراف]: ۳۳؛ ۴۲ [الشوریٰ] : ۳۷؛ ۵۳ [النجم] : ۳۲)؛ تیسرا لفظ اَلْبِغَاء (۲۴ [النور] : ۳۳) ہے جس کے معنی ہیں عصمت فروشی یا بدکاری کا پیشہ ۔ ان آیات قرآنی میں اس مسئلے کے مختلف پہلو واضح کر دیے گئے ہیں ۔ سورۃ الفرقان (۲۵ : ۶۸) میں اہل ایمان کی جو ستودہ صفات بیان ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ زنا کے فعل بد سے بھی بچتے ہیں؛ سورۃ بنی اسرائیل (۱۷ : ۳۲) میں اللہ تعالٰی نے اپنے بندوں کو جو حکم دیے ہیں ان میں سے ایک زنا سے دور رہنے کا بھی حکم ہے : ”زنا کے قریب بھی مت جاؤ کیونکہ یہ بے حیائی کی بات اور برا راستہ ہے“؛ سورۃ الممتحنہ (۶۰ : ۱۲) میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو حکم دیا گیا ہے کہ جب مومنات آپؐ سے بیعت کرنے کے لیے آئیں تو انھیں زنا سے بچنے کی بھی تلقین کیجیے؛ سورۃ النور (۲۴ : ۱۹) میں ان لوگوں کے لیے دنیا و آخرت میں عذاب الیم کی وعید آئی ہے جو اسلامی معاشرے میں بدکاری کو پھیلانے کے مرتکب ہوتے ہیں ۔ سورۃ الطلاق (۶۵ : ۱) میں ارشاد ہوا ہے کہ اگر کوئی مطلقہ عدت کے دوران بدکاری کا ارتکاب کرے تو اس کے حقوق ساقط ہو جاتے ہیں ۔ سورۃ النسآء (۴ : ۲۵)

میں پاکباز اور زنا سے اجتناب کرنے والی لونڈیوں کو عقد زوجیت میں لانے کا حکم دیا ہے، سورۃ النور (۲۴ : ۳۳) میں بھی اللہ تعالٰی نے عصمت فروشی اور بدکاری کی لعنت سے منع فرما دیا ہے۔ سورۃ النور (۲۴: ۳) ھی میں زانی کو مشرک اور زانیہ کو مشرکہ کے برابر ٹھیرا کر زنا کو بھی شرک کی طرح اکبرالکبائر قرار دیا گیا (روح المعانی، ۱۹ : ۷۸) ۔ زنا کی حد یا سزا (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) کے سلسلے میں بھی قرآن مجید کی حکمت تدریج پوری طرح کارفرما ہے ۔ سب سے پہلے تو یہ حکم ھوا کہ زانی اور زانیہ کو اذیت اور تنگی دی جائے اور اگر وہ تائب ھو کر نیک بن جائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے ۔ ساتھ ھی ان عورتوں کو موت تک گھروں میں مقید رکھنے کا حکم ھوا جن کے بدکار ھونے پر چار گواہ شہادت دے چکے ھوں (۴ [النساء] : ۱۵ تا ۱۶)؛ پھر سورۃ النور میں زانی اور زانیہ کو درے مارنے کا حکم ھوا : ''بدکار مرد اور بدکار عورت میں سے ہر ایک کو سو درے مارو، اور اللہ کا حکم نافذ کرنے میں تمھیں ان پر ترس نہیں آنا چاھیے، اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ھو؛ اور اس سزا کو دیکھنے کے لیے مؤمنین کی ایک جماعت بھی موجود ھونی چاھیے (۲۴ [النور] : ۲ تا ۳).

اس مسئلے کے بارے میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے بھی بہت سی احادیث مروی ھیں جو اس کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ھیں ۔ سورۃ النساء کی آیت ۱۵ میں اللہ تعالٰی نے بدکاری کی مرتکب عورتوں کو اس وقت تک محبوس رکھنے کا حکم دیا تھا جب تک انھیں موت نہ آ جائے یا اللہ ان کے لیے کوئی صورت پیدا کر دے (اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا) ۔ اس کے بعد ایک دن آپؐ نے صحابۂ کرامؓ سے فرمایا : خُذُوْا عَنِّي، خُذُوْا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا، اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَ نَفْيُ سَنَةٍ، وَ الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَّ الرَّجْمُ ۔ یعنی مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ نے ان کے لیے صورت پیدا کر دی، کنوارا مرد اور کنواری عورت زنا کریں تو سو سو درے اور ایک سال کی جلا وطنی سزا ہے اور اگر شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت زنا کریں تو سو سو درے اور سنگساری یا رجم [رَکْ بآں] کی سزا ہے (مسلم: الصحیح، ص ۱۳۱۶) ۔ ایک موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہؐ نے رجم کیا ۔ ھم نے بھی آپ کے بعد رجم کیا ۔ مجھے ڈر ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بعض لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ رجم تو کتاب اللہ میں ہے ھی نہیں اور یوں وہ اللہ کے نازل کردہ فریضے کو ترک کر کے گمراہ ھو جائیں؛ اس لیے اگر مرد اور عورت شادی شدہ ھوں اور زنا کریں تو رجم کرنا حق ہے بشرطیکہ گواہ ھوں، یا حمل ھو یا اقرار ھو'' (مسلم، ص ۱۳۱۷؛ البخاری، ۴ : ۱۱۹؛ تفصیل کے لیے دیکھیے ابو محمد عبداللہ ابن قدامہ الحنبلی : المغنی، ۹ : ۱ ببعد) ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی لکھا ہے کہ قتل میں قصاص، زنا میں رجم اور سرقے میں قطع ید ھماری طرح ھم سے پہلے کی سماوی شریعتوں میں معمول تھا؛ تمام انبیاے کرامؑ اور تمام امتوں نے اس پر عمل کیا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ، ۲: ۱۱۸) ۔ علامہ الآلوسی کے مطابق ''صحابہ کرامؓ، اسلاف، علماے امت اور ائمۂ مسلمین کا اس بات پر اجماع ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے اور خارجیوں کا رجم سے انکار کرنا باطل ہے (روح المعانی، ۱۸ : ۷۸ ببعد) ۔ یہی بات علامہ ابن الھمام نے فتح القدیر میں کہی ہے ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ماعز بن مالک کو رجم کی سزا دی تھی جبکہ اس نے چار مرتبہ آپ کے سامنے اقرار کیا تھا ۔ بنو جُھینہ کی ایک حاملہ عورت نے زنا کا اقرار

کیا تو آپؐ نے حکم دیا کہ بچہ پیدا ہو جانے تو اس عورت کو سنگسار کیا جائے۔ آپؐ نے ایک یہودی اور یہودیہ کو بھی رجم کی سزا دی اور فرمایا کہ تورات میں بھی اس جرم کی سزا یہی ہے، لیکن یہود نے بعد میں اس حکم کو قائم نہ رکھا اور تحریف کی (مسلم، ص ۱۳۱۸، ۱۳۲۰، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۶؛ مختصر المزنی، ۵ : ۱۶۶؛ کتاب الامّ ۶ : ۱۱۹ تا ۱۴۴؛ ابن قدامہ : المغنی، ۹ : ۱ تا ۴).

فقہاے اسلام نے بھی اس مسئلے کے تمام پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے کے اہم مباحث یہ ہیں: (۱) اثبات زنا کی صورت؛ (۲) زنا کے مرتکبین کی حیثیت کے اختلاف سے احکام میں کیا اختلاف پیدا ہوتا ہے؛ (۳) حد زنا (یعنی کوڑے مارنے اور سنگسار کرنے) کی کیفیت؛ (۴) تحریم زنا اور اس کی سخت سزاؤں میں کیا حکمت ہے؟ اثبات زنا کی تین صورتیں ہیں : (۱) شہادت، یعنی جب چار ایسے مرد جن کا عادل و صادق ہونا ظاہر و باطن (سِرًّا و عَلَانِيَةً) میں ثابت ہو، اس بات کی گواہی دیں کہ فلاں مرد یا عورت کو ہم نے اس طرح زنا کرتے ہوے دیکھا ہے جس طرح سرمے کی سلائی سرمے دانی میں داخل کی جاتی ہے (اَنَّهٗ وَطِيَهَا فِي فَرْجِهَا كَالْمِيلِ فِي الْمُكْحُلَةِ)۔ قاضی وقت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ گواہوں سے زنا کی ماہیت، کیفیت، مقام، وقت اور زانی و زانیہ کی تعیین کے سلسلے میں واضح الفاظ میں بیان لے (ھدایہ اولین، ۱ : ۳۸۵؛ مختصر المزنی، ۵ : ۱۶۶؛ کتاب الامّ، ۴ : ۱۲۲؛ المغنی، ۹ : ۴ ببعد)۔ امام شافعیؒ (کتاب الام، ۶ : ۱۲۲) لکھتے ہیں کہ زنا، لواطت اور بہائم (جانور) سے بدکاری کرنے والے شادی شدہ (مُحْصَن) کے خلاف گواہی دینے والے بعد میں مکر جائیں تو ان پر حد قذف (یعنی جھوٹی تہمت لگانے کی سزا) لاگو ہوگی، بشرطیکہ یہ سنگسار کرنے سے پہلے ہو؛ اگر سنگساری کے بعد ہو اور گواہ یہ کہیں کہ ہم تو اس پر زنا ثابت کر کے اسے قتل کرانا چاہتے تھے تو اس صورت میں انھیں قصاص میں قتل کیا جائے گا اور اگر وہ حلفًا کہیں کہ قتل کرنا مقصود نہ تھا تو اس صورت میں حد قذف کے اسّی کوڑے لگانے کے علاوہ مقتول کی آدھی دیت وصول کی جائے گی؛ اگر کنواری عورت کے بارے میں چار گواہ زنا کی شہادت دیں اور چار عادل قابل اعتماد اشخاص یہ شہادت دیں کہ وہ ابھی کنواری ہے تو گواہوں پر حد قذف لاگو ہوگی (کتاب الام، ۶ : ۱۲۲)؛ (۲) اثبات زنا کی دوسری صورت اقرار ہے، اس میں حنفی فقہا کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اقرار چار مرتبہ ہو اور مختلف چار مجالس میں ہو (ھدایہ، ۱ : ۳۸۸ ببعد)۔ شیعی فقہا بھی حنفیوں کی تائید کرتے ہیں (فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۵۶ تا ۲۷۴)، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اقرار صرف ایک مرتبہ کافی ہے (کتاب الام : ۶ : ۱۱۹ ببعد)؛ (۳) زنا کے اثبات کی تیسری صورت حمل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت صرف عورت کے ساتھ مختص ہے (المغنی، ۹ : ۲).

جب زنا ثابت ہو جائے تو اس کی حد کا مسئلہ شروع ہوتا ہے۔ اگر زانی یا زانیہ کنوارے ہیں تو حنفی فقہا کے نزدیک قرآن مجید کی آیت (۲۴ [النور] ۲، ۳) کے مطابق صرف سو سو درے لگائے جائیں گے (ھدایہ اولین، ۱ : ۳۸۵ ببعد؛ ابن الھمام : فتح القدیر، ۴ : ۱۱۳)، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سو سو دروں کے علاوہ ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کرنا چاہیے۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف مرد کو جلا وطن کیا جائے گا، عورت کو نہیں (التشریع الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۳۹؛ فتح القدیر، ۴ : ۱۳۴؛ الزرقانی، ۸ : ۸۳)۔ اگر زانی یا زانیہ شادی شدہ ہوں تو خوارج کو چھوڑ

کر تمام فقہاے اسلام کے نزدیک ان پر رجم یا سنگساری کی حد لاگو ہوگی - خوارج کے نزدیک زنا کی حد صرف سو درے ہے، جو قرآن مجید سے ثابت ہے - امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اِحْصَان یعنی شادی شدہ ہونے کے لیے چھے شرائط ہیں : (۱) اسلام؛ (۲) حریت؛ (۳) عقل؛ (۴) بلوغ؛ (۵) نکاح صحیح کے ساتھ شادی؛ (۶) دخول صحیح - امام شافعیؒ کے نزدیک صرف آخری پانچ شرطیں جس میں پائی جائیں گی وہ مُحْصَن ہے اور اس پر رجم کی سزا لاگو ہوگی (کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ ببعد؛ الکشاف ۳ : ۲۰۹) - حنبلی فقہا کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ احصان اور رجم کی سزا کے لیے سات شرائط ہیں: (۱) صحیح جنسی تعلق (اَلْوَطْءُ فِی الْقُبُلِ)؛ (۲) نکاح صحیح کے ساتھ شادی؛ (۳) حریت؛ (۴) عقل؛ (۵) بلوغ؛ (۶) یہ کہ جماع کی حالت میں عورت اور مرد میں کمال پایا جائے یعنی جماع کی ناقص صورت نہ ہو (المغنی، ۹ : ۲ ببعد) - شیعی فقہا کے نزدیک زنا کی حد پانچ قسم کی ہے: (۱) قتل، جو تین قسم کے لوگوں پر لاگو ہوتی ہے : (الف) نسبی محرمات سے زنا کرنے والا، (ب) اپنی سوتیلی ماں سے زنا کرنے والا اور (ج) زنا بالجبر کا مرتکب؛ (۲) جلد اور رجم بیک وقت جبکہ بوڑھی اور بوڑھا شادی شدہ (شیخ مُحْصَن اور شیخہ مُحْصَنَہ) اس کے مرتکب ہوں؛ (۳) صرف رجم جبکہ زانی و زانیہ نوجوان شادی شدہ ہوں؛ (۴) درے لگانا، سر مونڈنا اور جلا وطن کرنا، جو صرف کنوارے زانی کے لیے ہے؛ (۵) صرف درے لگانا، جو کنواری زانیہ کے لیے ہے (فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۰۶ تا ۲۷۴).

کوڑے لگانے کی صورت یہ ہے کہ زانی اور زانیہ کو کھلے میدان میں مسلمانوں کی ایک جماعت کی موجودگی میں سو سو دُرّے لگائے جائیں گے - اس موقع پر جو کوڑا استعمال کیا جائے وہ صاف ہو اور گانٹھوں والا یا شاخوں والا نہ ہو - ابن عطیہ سے منقول ہے کہ چہرے، شرمگاہ اور مقاتل (یعنی ہلاکت کا سبب بننے والے اعضا) پر درہ نہ مارا جائے؛ شدت مرض، حالت حیض، گرمی و سردی کی شدت کے موقع پر دُرّے مارنے کی سزا موقوف رہے گی؛ اسی طرح حمل کی صورت میں بھی سزا موقوف رہے گی (روح المعانی، ۱۸ : ۷۷ ببعد؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱۲ : ۱۵۹ تا ۱۶۶؛ فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۰۶ ببعد؛ کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ ببعد؛ المغنی، ۹ : ۱۸) - رجم کی سزا بھی کھلے میدان میں دی جائے گی - اگر حد گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتی ہو تو پتھر مارنے کا آغاز بھی گواہ کریں گے؛ اگر وہ ہچکچائیں تو حد ساقط ہو جائے گی - اگر حد اقرار سے ثابت ہوئی ہو تو امام وقت پتھر مارنے کا آغاز کرے گا، پھر لوگ پتھر ماریں گے حتّٰی کہ وہ مر جائے؛ اس کے بعد غسل، کفن اور جنازے کے بعد دفن کیا جائے گا (ہدایہ اولین، ۱ : ۴۸۷) - رجم میں کسی قسم کی احتیاط کی ضرورت نہیں، البتہ زانیہ اگر حاملہ ہو تو وضع حمل کا انتظار ہوگا (کتاب الام، ۶ : ۱۴۴) - مجرم کو زمین میں گاڑنے کے بارے میں اختلاف ہے (المغنی، ۹ : ۴ ببعد) - حنبلی فقہا اور بعض شیعی فقہا کے نزدیک رجم سے پہلے کوڑے بھی مارے جاتے ہیں (المغنی، ۹ : ۳ ببعد؛ فقہ الامام جعفر الصادق، ۶ : ۲۰۶ ببعد) - زنا کی حد اگر اقرار سے ثابت ہو تو مجرم کے انکار سے ساقط ہو جائے گی، خواہ سزا کے درمیان ہی کیوں نہ انکار کرے (کتاب الام، ۶ : ۱۱۹ تا ۱۴۴).

اسلامی شریعت میں زنا کی تحریم کا مقصد عصمت و نسب کی حفاظت اور معاشرے کو گندگی اور تباہی سے پاک کرنا ہے - رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ایسے لوگوں کو ملعون قرار دیا ہے جو نسب کی پاکیزگی کا خیال نہیں رکھتے (النووی :

شرح مسلم، ۳ : ۳۴۶؛ التشریع الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ ببعد) ـ زنا کی سزاؤں میں سختی کا مقصد یہ ہے کہ جرائم کا خاتمہ کیا جا سکے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ گناہ کے محرکات کا مقابلہ ان چیزوں کے ذریعے کیا جائے جو ان محرکات کو ختم کر سکتی ہیں ـ زنا کا محرک وہ سرور ہے جو لذت زنا کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے ـ اس محرک کو دبانے والی چیز صرف درد و الم کی کیفیت ہو سکتی ہے ـ اس کے لیے کوڑے کی سزا سے بہتر کیا صورت ہو سکتی ہے جس کا درد زانی کو سرور زنا سے متمتع ہونے کی جرأت سے باز رکھ سکے (عودہ، ۱ : ۶۳۶ تا ۶۳۷) ـ شادی شدہ زانی (مُحْصَن) کی عقوبت میں بھی یہی حکمت کار فرما ہے ـ شادی سے چونکہ زنا سے باز رکھنے کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے اس لیے اس کی سزا بھی سخت قرار پائی ہے ـ حلال راستے کی موجودگی میں لذت حرام کی اشتہا کا پیدا ہونا اس بات کا مقتضی تھا کہ درد و الم اور عقوبت بھی سخت تر ہو، تاکہ لذت حرام کے خیال کے ساتھ اس درد و عذاب کی شدت کا احساس بھی قائم رہے (التشریع الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ ببعد) ـ عبد القادر عودہ ان لوگوں پر حیرت کا اظہار کرتا ہے جو شادی شدہ زانی کے لیے اس سزا کو بہت بڑی سزا سمجھتے ہیں ـ اس کی رائے میں ان لوگوں کے قلب و زبان میں تضاد ہے کیونکہ اپنے معاملے میں اس بات کو کوئی بھی برداشت نہیں کرتا.

شریعت اسلامی اس سلسلے میں نہایت نازک اور سب سے زیادہ عادلانہ اصول پر قائم ہے ـ شادی شدہ زانی قطع نظر اس کے کہ اس کا فعل عصمت و نسب پر حملہ ہے، معاشرے میں ایک بہت بری مثال ہے، جس کے باقی رہنے کا کوئی جواز نہیں ـ اسلام نے انسان کی مادی ضرورت (مثلاً تسکین شہوت) کو تسلیم کیا ہے اور حلال طریقے سے اس کی تسکین کے لیے نکاح کو واجب قرار دیا ـ جو شخص نکاح سے اعراض کرتا ہے اور پھر زنا کا بھی مرتکب ہوتا ہے تو اس کے لیے کوڑوں کی سزا ہے ـ شادی کے بعد حلال ذریعۂ تسکین کے باعث جرم کا راستہ بند ہو جانا چاہیے ـ پھر زوجین کی باہمی کراہت کی صورت میں البغض الحلال، یعنی طلاق، کی بھی اجازت ہوئی تاکہ اپنی اپنی پسند کے مطابق نئی شادی کر کے حلال طریقے سے تسکین کا سامان پیدا ہو ـ یوں گویا حرام سے بچنے کے لیے اسلام نے حلال کے طریقے آسان کر دیے ہیں ـ اسی لیے اسلامی سزائیں عقل و فطرت کے منصفانہ تقاضوں کے عین مطابق ہیں اور معاشرے کا اطمینان و سکون بھی اسی پر موقوف ہے ـ حقیقت یہ ہے کہ آج کا انسانی معاشرہ جس بے اطمینانی اور بے راہروی کا شکار ہے اس کا علاج صرف اسلامی سزاؤں کے نفاذ ہی سے ممکن ہے ـ زنا کے متعلق مروجہ قوانین سے اکثریت مطمئن نہیں ـ قتل کی وارداتیں زیادہ تر زنا کے فعلِ بد کے باعث ہوتی ہیں ـ ان حالات میں اگر اسلام نے شادی شدہ زانی کی سزا رجم رکھی ہے تو یہ عین انصاف ہے (التشریع الجنائی الاسلامی، ۱ : ۶۴۱ ببعد).

مآخذ (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) امام راغب: مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) ابن الأثیر: النہایۃ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۴) تھانوی: کشاف، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۵) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ھ؛ (۶) محمد الشربینی الخطیب: مغنی المحتاج، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۷) اسمٰعیل بن یحیٰی المزنی: مختصر المزنی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۸) امام شافعیؒ: کتاب الام، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۹) ابو محمد ابن قدامہ الحنبلی: المغنی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) عبدالقادر عودہ: التشریع الجنائی الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۱) محمد جواد مغنیہ: فقہ الامام جعفر الصادق، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۲)

المحقق الحلی : شرائع الاسلام، بیروت تاریخ ندارد؛ (۱۳) اکمل الدین البابرتی : العنایة علی الهدایة، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۴) ابن الهمام : شرح فتح القدیر، قاہرہ ۱۳۱۶ھ؛ (۱۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۶) شاہ ولی اللہ دہلوی : حجة اللہ البالغة، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۱۷) المرغینانی : الهدایة، لکھنؤ ۱۳۱۴ھ؛ (۱۸) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ (۱۹) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۲۰) مسلم : الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۲۱) النووی : شرح مسلم، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۲۲) البخاری : الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۲۳) الزرقانی : شرح الموطأ، قاہرہ تاریخ ندارد.

(ظہور احمد اظہر)

زَنَاتَہ : ازمنۂ وسطی کے عرب مؤرخین ان دو بڑے گروہوں میں سے ایک گروہ کا اس نام سے ذکر کرتے ہیں جن کے ذیل میں تمام بربر آبادی آ جاتی ہے ۔ انساب سے متعلقہ روایات، جن کی بنا پر بربری قبائل کی نسلی تقسیم کی جاتی ہے، زناتہ کو، جو مادغس کی اولاد میں سے ہیں، صنہاجۃ سے ممیز کر دیتی ہیں جو برنس کی نسل سے ہیں ۔ برنس اور مادغس ایک ہی باپ، بر نامی، کے بیٹے تھے ۔ دوسرے نظریات کی رو سے زناتہ کا سلسلۂ نسب ایک شخص شانا سے ملایا جاتا ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ یا تو کنعان بن [حام] کی نسل سے تھا یا جالوت کی نسل سے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ].

مآخذ : (۱) ابن خلدون : *Histoire des Berbères*، متن ۱ : ۴۹۵ ببعد؛ ۲ : ۱ ببعد، ترجمہ de Slane، جلد ۳ و ۴؛ (۲) مفاخر البربر، طبع Levi Provençal، ۱۹۳۴ء؛ (۳) البکری، طبع و ترجمہ de Slane، بمواضع کثیرہ؛ (۴) الادریسی : *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع Dozy و de Goeje، ص ۵۷ تا ۵۸، ترجمہ ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۵) پیرس ۱۸۷۵ء، *Les Berbers* : Fournal؛ (۶) G. Marçais : *Les Arabes en Berbérie du XIème au XIVème siècle*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۶) R. Basset : *Etude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla, de l'Oued Righ*؛ (۷) وہی مصنف : *Etude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb central* (*Publications de l' Ecole des Letters d'Alger*)، جلد ۱۲ (۱۸۹۲ء)، جلد ۱۰ (۱۸۹۵ء)؛ [(۸) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۹۵ ببعد].

(G. Marçais)

زِنْتَا : (سابقاً ہنگری زبان میں سِزِنْتَہ (Szenta)، ترکی میں زنطہ، زنتا، سنتہ، (قاموس الاعلام : ۴ : ۲۳۴۵)، نیز چنتہ (در خلیل ادہم : دُوَلِ اسلامیہ ۱۹۲۷ء ۳۲۳)؛ صربی خرواتی (Serbo-Crote) زبان میں سنتہ (Senta)، یوگوسلاویا میں صوبۂ بچتہ کا ایک خوشحال شہر ہے (۱۹۲۹ء سے یہ (ڈنیوب بنیت (Danube Banate) میں شامل ہے، اور دریاے تھیس (Theiss) کے دائیں کنارے پر واقع ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول).

مآخذ : (۱) Hammer : *GOR*، ۳ (۱۸۳۰ء)، ص ۸۸۹ تا ۹۰۲؛ (۲) عبدالرحمٰن شرف : تاریخ دولت عثمانیہ، جلد ۲ (۱۳۱۲ھ)، ص ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ (۳) Vuk St. Karadžić : *Srpske narodne poslovice . . .*، بلغراد ۱۹۰۰ء، شمارہ ۵۲۲۰؛ (۴) Jorga : *Gesch. des Osm. Reiches*، جلد ۴ (۱۹۱۱ء)، ص ۲۶۲ تا ۲۶۳؛ (۵) D. Popović، در *Narodna enciklopedija*، جلد ۴، Zagreb (۱۹۲۹ء)، ص ۱۱۳؛ (۶) *Almanah kraljevine Jugoslavije* Zagreb ۱۹۳۰ء سے)، ۱ : ۶۹۱ .

(Fehim Bajraktarević)

اَلزَّنْج : افریقہ کے مشرقی ساحل پر بسنے والے حبشی قبائل کا نام ہے ۔ مسلم مؤرخین اس نام سے ان باغی غلاموں کو یاد کرتے ہیں جنھوں نے پہلے پہل ۷۵ھ / ۶۹۴ء میں علم بغاوت بلند کیا تھا اور

پھر آگے چل کر مسلسل پندرہ سال تک ۲۵۵ھ / ۸۶۸ء تا ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) جنوبی عراق میں دہشت کا بازار گرم کیے رکھا تھا۔

یہ بغاوت بہت اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ طرز قدیم کی جنگ ہے یعنی [خلافت] بغداد کے خلاف ایک باقاعدہ طبقاتی جنگ تھی، جو (سلطنت) روم کے خلاف اونوس Eunus (۱۴۰ ق م) اور سپرٹا کوس Spartacus (۷۳ تا ۷۱ ق م) کی بغاوتوں کے مشابہ تھی، یا اس بغاوت کے مانند جس کا علم ٹوسینٹ لوورچر Toussaint Louverture نے ہیٹی Haiti میں (۱۷۹۴ء تا ۱۸۰۱ء) بلند کیا تھا....

الطبری کے بیان کے مطابق (جو ہمارا سب سے بڑا مأخذ ہے)، جن لوگوں نے بعد میں بغاوت کی انھیں مزدوروں (کسّاحین) کی حیثیت سے ملازم رکھا گیا تھا ۔ ان کا کام یہ تھا کہ عراق زیریں کی زمین کو قابل کاشت بنا دیں، اس سے شورہ (سباخ) علٰحدہ کر کے اس کا پشتوں کی صورت میں ڈھیر لگا دیں تاکہ شط العرب کی شور زمین (شورجیّہ، ایک فارسی اصطلاح از شورہ جو عمان میں بھی مستعمل ہے دیکھیے *Glossaire de Tabarī* : de Goeje، بذیل مادّۂ کسح از روی کتاب العیون) قابل زراعت ہو جائے ۔ یہ کساحین باہر سے درآمد کیے ہوئے حبشی غلاموں اور ملکی کسانوں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے اور پانسو تا پانچ ہزار افراد پر مشتمل ٹولیوں میں تقسیم کر دیے جاتے تھے اور پھر انھیں بغیر کسی گھر گھاٹ اور امید کے باڑوں میں بند کر دیا جاتا تھا، جہاں غذا کے لیے انھیں چند مٹھی آٹا اور ستو اور چند کھجوریں دی جاتی تھیں۔

اسلام سے رابطہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے ان محنت کشوں میں روحانی طور سے یہ احساس پیدا ہو گیا کہ انھیں بھی زندہ رہنے اور عدل و انصاف طلب کرنے کا حق حاصل ہے ۔ ان کے پڑوس میں رہنے والے عبادان کے خانقاہ نشین مسلمانوں کا بھی غالباً ان پر اثر پڑا ہوگا، جن کی زندگی مساواتی تھی۔

ان غلاموں کو اتفاق سے ایک ایسا قائد مل گیا جس نے ان کی تکلیفوں کا خاتمہ کرنے کی ٹھان لی ۔ وہ ایک علوی مدعی خلافت تھا جس کے علوی ہونے پر شک کا اظہار کیا جاتا ہے، لیکن یہ شک شاید صحیح نہیں، کیونکہ البیرونی کے بیان کے مطابق شیعہ اب تک ۲۶ رمضان کو اس کی عید مناتے ہیں ۔ اس نے علی بن محمد بن احمد بن عیسی ابن زید بن عباس بن علی بن حسین بن علی کا نام اختیار کیا ۔ وہ البرقعی (نقاب پوش) کے نام سے مشہور تھا ۔ ایک شخص رشید القرماطی (جو غالباً قرامطہ کی تحریک سے وابستہ تھا، اس تحریک کا آغاز بھی اسی زمانے میں ہوا تھا) اور ایک طحّان (چکّی والے) اور ایک روّاس (شربت فروش) کی اعانت سے اس نے مفرور غلاموں سے اپنی وفاداری کا حلف لیا ۔ یہ حلف قرامطہ کے معمول کے مطابق حلف بالطلاق تھا [رك بہ قرامطہ و سریجیہ] ۔ اس نے ۷ رمضان ۲۵۵ھ / ۱۹ اگست ۸۶۹ء کو عام علم بغاوت بلند کر دیا ۔ اور قرآن مجید کی آیت اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَ اَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ (۹) [التوبۃ] : ۱۱۱ کا حوالہ دیتے ہوئے آخری دم تک جہاد (خروج غضباً باللہ) کا عزم کیا۔

علی بن محمد کے نظام حکومت کے متعلق جو مساواتی بلکہ جدید اشتراکی طرز کا تھا بدقسمتی سے ہمارے مآخذ بہت ہی کم جزئیات مہیا کرتے ہیں ۔ ان مآخذ میں تقریباً تمام توجہ صرف اس جنگ کے حالات بیان کرنے میں صرف کر دی گئی ہے جو عباسی نائب السلطنت مُوَفّق نے نہایت شدت سے (ان

کی بغاوت دبانے کے لیے) لڑی تھی - جُبّاء سے روانہ ہو کر صاحب الزنج نے اپنی فوجوں کو، جو فلاخنوں سے مسلح تھیں، دو حصوں میں تقسیم کر دیا : (۱) وہ لوگ جو صحیح معنوں میں زنج تھے؛ (۲) قُراتیة قُرماطیة، نُوبه بنو تمیم کے عرب قبیلے کی مدد سے ایک بحری بیڑے کے ساتھ یکے بعد دیگرے اُبلّة، عبّادان، جنوبی اہواز، اور آخر کار بصرہ ایسا بڑا شہر بھی فتح کر لیا - وہ واسط (۲۶۴ھ/ ۸۷۷ء) جبل، نُعمانیه، جرجرائیه اور رامهرمز تک بڑھ آیا - نائب السلطنت اس خطرے کی شدت اور اہمیت کو محسوس کرتے ہوے دوسرے جارحانہ اقدام کے لیے اپنی تمام قوتوں کو حرکت میں لے آیا - اس جنگ کو انجام تک پہنچانے میں اسے تین سال لگے - پہلے تو اس نے المنیعه کی چھاؤنی کے پانچ حصاروں کو توڑا، اور پھر زنج کے صدر مقام مختاره کا محاصره کر لیا (۲۶۸ھ/ ۸۸۱ء)، جو بصرے کے جنوب میں نہر ابوالخصیب کے کنارے واقع تھا - اهل شہر نے کہیں ۲۶۹ھ / ۸۸۲ء میں اطاعت قبول کی - ۲ صفر ۲۷۰ھ / ۸۸۳ء کو البُرقعی مارا گیا - بغاوت نہایت سختی کے ساتھ کچل دی گئی - جو لوگ بھاگ گئے تھے وہ واپس آ گئے اور پرانا نظام حکومت قائم ہو گیا.

مآخذ : (۱) الطبری، طبع De Geoje، ۳ : ۱۷۴۲ تا ۱۷۸۷، ۱۸۳۵ تا ۲۱۰۳؛ (۲) Th. Nöldeke : *Sketches from Eastern History*، ص ۱۴۶ تا ۱۷۵؛ (۳) P. Casanova، در *Revue Numismatique*، ۱۸۹۳، ص ۵۱۰ تا ۵۱۶؛ (۴) J. Walker، در *JRAS*، (۱۹۳۳ء)، ص ۶۵۱ تا ۶۵۶ ؛ (۵) ملطی (م ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء) کتاب التنبیه والرد، مخطوطۂ دمشق (نجی ملکیت - اس میں صاحب زنج کو زیدی بتایا گیا ہے جو سادات اور عربوں کا سیاسی مخالف تھا)؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغة، قاهره بلا تاریخ، ۲ : ۳۱۰ تا ۳۶۲؛ (۷) شعوبی مصنف احمد بن المُعلّی عمی البصری نے ایک کتاب اخبار صاحب الزنج لکھی تھی، جو اب ضائع ہو چکی ہے (استر آبادی : منہج المقال، طبع سنگی، تہران ۱۳۰۶، ص ۳۰)؛ (۸) غالی شیعه اس باغی کے ظہور اور اپنے مہدی کی غیبة کے درمیان کشفی موافقت پر زور دیتے ہیں؛ (دیکھیے (۹) ابن زینب نعمانی : کتاب الغیبة، طبع سنگی، تہران ص ۳۷ تا ۵۷).

(L. MASSIGNON)

زَنْجان : شمالی ایران میں جبال (عراق عجم) کا ایک اہم شہر، جو قزوین و همدان و آذربیجان اور گیلان کے مابین واقع ہے.

شہر زنجان دریاے زنگانه رُود پر واقع ہے (جس کا قدیم نام نزهة القلوب، ص ۲۲۱ کے بیان کے مطابق ماج رُود تھا) جو مشرق سے مغرب کو بہتا ہے اور سفید رُود [رك بآن] کے بائیں کنارے پر اس سے جا ملتا ہے - زنجان آذربیجان سے قزوین کو اور وہاں سے تہران اور خراسان کو جانے والی بڑی سڑک پر ایک اہم مقام ہے - زنجان کئی اور سڑکوں کا مقام اتصال بھی ہے؛ شمال کی جانب وہ سڑک ہے جو اَرْدبیل قَبَ تارم، (جغرافیای مفصل ایران کے نقشے ص ۳۷۵ پر طارم دیا ہے) اور (براستۂ ماسوله) گیلان کو جاتی ہے، جنوب مغرب کی طرف کی سڑک مراغه [رك بآں] اور صائن قلعه [رك بآن عدد ۱] کو جاتی ہے اور جنوب کی طرف همدان جانے والی سڑک ہے - جس سے کبھی کبھی شمالی جانب سے آنے والے زائرین جو کردستان کے قرب و جوار سے بچنا چاہتے تھے . . .، آیا کرتے تھے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اوّل].

مآخذ : (۱) Morier: *A Journey*، ۱۸۱۲ء، ص ۲۶۱؛ (۲) Ouseley : *Travels*، ۱۸۱۹ء، ۳ : ۳۸۶ (اس نے یہاں کے باشندوں کی آبادی . . . . ۱۰،۰ بتائی ہے)؛ (۳) Ritter : *Erdkunde*، ۸ : ۶۲۳ - ۶۲۴؛ (۴)

(۵) Hommaire de Hell : Voyage، ۳ : ۹۰ تا ۹۳؛ Khanikow : Khoždeniye v. Kerbelu، در Trudi Vost. Otd. I. Arkheol. Obshc.، ۱۸۶۳ء، ۸ : ۳۰۳ تا ۳۸۳، (تبریز سے کربلا تک ایک حاجی کا سفر براستۂ زنجان - ہمذان مؤخر الذکر دو جگہوں کا درمیانی فاصلہ تخمیناً ۳۰ فرسخ ہے)؛ (۶) de Filippi : Note di viaggio in Persia، میلان ۱۸۶۵ء، ص ۱۸۰ تا ۱۹۳؛ (۷) Houtum-Schindler : Neue Angaben d. Mineral-reichtümer Persiens und Notizen über die Gegend westlich von Zendjan، در Jahrbuch d. K. K. geolog. Reichsanstalt، ویانا ۱۸۸۱ء ص ۱۶۱ تا ۱۹۱؛ (۸) وہی مصنف : Reisen im n.-w. Persien، در Z. Ges. Erdk.، برلن ۱۸۸۳ء ج ۱۸، ص ۳۲۰، تا ۳۳۱ (کاوند میں سونا پایا جاتا ہے - زنجان کی آبادی ۲۰ تا ۲۴ ہزار، بلندی ۵,۱۸۰ فٹ ہے)؛ (۹) دیکھیے حوالۂ مذکور ۱۸۷۰ء ج ۱۴ ص ۶۰؛ (۱۰) Browne : The Bābi insurrection at Zandjān، در JRAS، ۱۸۹۷ء، ص ۷۶۱ تا ۸۲۷؛ (۱۱) وہی مصنف : A year amongst the Persians.، ص ۷۲ تا ۷۴؛ (۱۲) Stahl : Reisen in Zentral-und West-Persien، در Peterm. Mitt.، ج ۵۱، ۱۹۰۰ء، نقشہ ۲ (زنجان کے مغرب کی سڑکیں)؛ (۱۳) وہی مصنف : Reisen in Nord und West-Persien، حوالۂ مذکور، ج ۵۳، ۱۹۰۷ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۶ نقشہ (سڑک تبریز - زنجان - ہمذان - زنجان، آبادی ۲۰ تا ۳۰ ہزار)؛ (۱۴) Le Strange : The Lands of the East. Caliphate، ص ۲۲۱، ۲۲۳؛ (۱۵) Schwarz, : Iran im Mittelalter، ص ۷۲۹ تا ۷۳۱.

(V. MINORSKY [تلخیص از ادارہ])

اَلزَّنْجانی : عزالدین عبدالوہاب بن ابراہیم بن عبدالوہاب بن ابوالمعالی الخزرجی جسے العِزّی بھی کہتے ہیں، ایک عرب نحوی تھا، جو ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ہوا - اس کا مولد اور سال ولادت معلوم نہیں اور تاریخ وفات کے بارے میں بھی قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا - اس کی زندگی کے چند واقعات، جو ہمارے علم میں آ سکے ہیں وہ حاجی خلیفہ کے ذریعے ہم تک پہنچے ہیں - حاجی خلیفہ نے الزنجانی کی تصانیف کی فہرست دیتے ہوے یہ بھی لکھا ہے کہ الزنجانی نے ان کتابوں کی تاریخ و مقام تصنیف کے بارے میں کیا کچھ بیان کیا ہے - اس طرح ہمیں یہ پتا چل جاتا ہے کہ وہ ۶۳۷ھ / ۱۲۳۹ء میں موصل میں مقیم تھا، جہاں اس نے علم لغت کی مشہور کتابوں صحاح اور المغرب پر ایک تعلیق المُغْرِبْ عَمّا فی الصحاح و المُغْرِب کے نام سے لکھی - اس کے بعد وہ بغداد چلا گیا، جہاں اس نے (جیسا کہ وہ کتب ذیل کے خاتمے پر بتاتا ہے) اپنی ہی کتاب صرف و نحو مبادی فی التصریف کی شرح الہادی کے نام سے ۶۵۴ھ / ۱۲۵۶ء میں ختم کی، اور صرف و نحو کی ایک اور اپنی تصنیف الہادی فی النحو کا حاشیہ الکافی کے نام سے دو جلدوں میں لکھا، اسی زمانے میں اپنی تصنیف سُنَن الہادی فی النحو و التصریف سے فارغ ہوا - اگلے سال اس نے الزمخشری کی القُسْطاس فی العروض کا حاشیہ مکمل کیا، جس کا نام تصحیح المقیاس فی تفسیر القسطاس ہے - حاجی خلیفہ کے بیان کے مطابق وہ ۶۵۵ھ/ ۱۲۵۷ء کے بعد کسی سال فوت ہوا - اس کی صحیح تاریخ وفات دستیاب نہیں ہو سکی - صرف و نحو پر مندرجۂ بالا اور دیگر کتابوں کے علاوہ اس نے اصطرلاب کے استعمال پر بھی ایک کتاب لکھی اور اشعار عرب کا ایک دیوان بھی تالیف کیا - اس مجموعے کا نام المضنون بہ علی غیر اہلہ ہے جو ابو تمام اور البُحتری کے حماسہ کی طرز پر مرتب کیا گیا ہے - اس میں عرب شعرائے

جاهلی، مخضرمی [رک بہ مخضرم] اور مابعد کے عرب شعرا کے اشعار شامل ہیں ۔ الزنجانی نے یہ اشعار ان کے دواوین اور قدیم اشعار کے مجموعوں سے لیے تھے ۔ اس کی ایک شرح عبید اللہ بن عبد الکافی بن عبد المجید العبیدی نے لکھی تھی ۔ اس مجموعے کا تذکرہ نہ تو حاجی خلیفہ نے کیا ہے اور نہ السیوطی نے جس نے بُغْیَةُ الوُعاة فی طبقات اللغویین و النحاۃ (قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۳۱۸) میں الزنجانی کا ذکر کیا ہے ۔

مآخذ : (۱) Brockelmann : G.A.L.، ۱ : ۲۸۳، ۴۲۳؛ (۲) حاجی خلیفہ طبع Flügel دیکھیے اشاریہ، ۷ : ۹۴۴؛ (۳) ای ۔ جی سرکیس : معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۰ء؛ (۴) السیوطی : بُغْیَةُ الوُعاة فی طبقات اللغویین و النحاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶، ص ۳۱۸؛ (۵) الزنجانی : المضنون بہ علی غیر اہلہ، طبع I.B. Yahuda، قاہرہ ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۵ء ۔

(Ilse Lichtenstadter)

الزنجبار : اسی نام کے ایک جزیرے کا دارالحکومت، جو افریقہ کے مشرقی ساحل سے کچھ فاصلے پر ۶ عرض بلد جنوبی پر واقع ہے [اور اب تنزانیہ کا ایک صوبہ ہے] ۔ یہ شہر جزیرے کے جنوبی حصے میں بندرگاہ بجاموبو Bagamoyo سے شمال مشرق کی طرف ۲۶ میل کے فاصلے پر ۶ درجے، ۹ دقیقے جنوبی عرض بلد اور ۳۹ درجے، ۱۵ دقیقے مشرقی طول بلد پر واقع ہے اور مشرق سے مغرب کی طرف ڈیڑھ میل تک پھیلا ہوا، مثلث جزیرہ نما بناتا ہے اور ایک وسیع اور کشادہ بندرگاہ یہاں موجود ہے، جو افریقہ کی بہترین بندرگاہوں میں شمار ہو سکتی ہے ۔ یہ جزیرہ نما جزیرے کے باقی حصے سے ایک تنگ خاکنای کے ذریعے ملا ہوا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وا، لائیڈن، بار اول] ۔

مآخذ : (۱) F.B. Pearce : *Zanzibar : Past and Present* (1920)، *Kenya, Uganda and Zanzibar, Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foregin Office*، عدد ۹۶، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۵۲، ۵۰ بعد، ۴۲، ۸۹ بعد؛ (۲) *Colonial Reports*، *Annual Report on the social and economic progress of the people of Zanzibar Protectorate*، نمبر ۱۵۸۷، ۱۹۳۱ء، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۳) Ethel Younghusband : *Glimpses of East Africa and Zanzibar*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۲ بعد (مع نقشہ جات)؛ (۴) W. H. Ingrams : *Chronology and geneologies of Zanzibar*، زنجبار ۱۹۲۶ء ۔ [ساحلی آبادی اور زبان کے لیے رک بہ سواحلی] ۔

(A. Grohmann [تلخیص از ادارہ])

زنجیرلی : شمالی شام میں اصلاحیہ کے قریب قرہ صو کی وادی میں آمنوس اور کرد داغ کے درمیان ایک گاؤں ۔ اس شہر کے قریب ایک ٹیلا ہے جو دراصل ایک قدیم آرامی شہر شمعل جو شمالی سوریا کی ایک چھوٹی سی ریاست یعدی (اشوری یودی Yaudi) کا صدر مقام تھا، کے ویرانے کی یادگار ہے ۔ اس ٹیلے کو F. v. Luschan، حمدی بے اور O. Puchstein نے ۱۸۸۳ء میں دریافت کیا تھا اور ۱۸۸۸ء، ۱۸۹۰ اور ۱۸۹۱ ۱۸۹۴ اور ۱۹۰۲ء میں K. Humann، نے Berlin Orientkomitè میں F. v. Luschan and F. Winter کی قیادت میں J. Euting اور W. Koldewey کے تعاون سے اس کی کھدائی کی ۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے وا، لائیڈن، بار اول] ۔

مآخذ : (۱) *Ausgrabungen zu Sendschirli*، ج ۱ تا ۴ (= *Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen*، کراسہ ۱۱ تا ۱۴)، برلن ۱۸۹۳ تا ۱۹۱۱ء؛ (۲) Ch. Wilson : *Handbooks for Travellers in Asia Minor*، لنڈن (۱۸۹۵ء) ۱۹۰۳ء ص ۲۷۰ بعد؛ (۳) Cooke : *Text-Book of North-Semitic*

Inscriptions، آکسفرڈ ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۹ تا ۱۸۰؛ (۴) Lidzbarski : *Ephemeris für semit. Epigraphik*، ۱ : ۲۳۵ ببعد، ۳ : ۲۱۸ تا ۲۳۸؛ (۵) S. Schiffer : *Die Aramäer*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، ص ۲۸ تا ۳۰، ۸۸ تا ۱۰۰؛ (۶) Pottier در *Syria*، ۱۹۲۱ء، ص ۹۶؛ (۶) G. Contenau : *Éléments de Bibliographie Hittite*، پیرس ۱۹۲۲ء، اشاریہ ص ۱۳۷ (تحت زنجیرلی)؛ (۷) Luckenbill : *A. J. S. L.*، ج ۴۱ (۱۹۲۴ تا ۱۹۲۵ء)، ص ۲۱۷ تا ۲۲۲؛ (۸) Friedrich در *Kleinasiatische Forschungen*، ج ۱ (۱۹۳۰ء)، ص ۳۶۳ ببعد.

(E. Honigmann [تلخیص از ادارہ])

زنْدہ رُود : وسطی ایران کے بڑے دریاؤں میں سے ایک۔ اس کا منبع اصفہان سے مغرب کی جانب تقریباً ۹۰ میل کے فاصلے پر ولایت عربستان (خُوزستان) میں زرد کوہ (یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ وہاں زرد چونے کا پتھر پایا جاتا ہے) میں واقع ہے۔ زرد کوہ بختیاری پہاڑوں میں شامل ہے، جن سے دریاے کارون [رک بآں] بھی نکلتا ہے، جو جنوبی ایران کا سب سے بڑا دریا ہے۔ پہاڑوں سے نکلنے کے بعد زندہ رود اصفہان کے ضلع میں سے گزرتا ہے، جس کے بعد اسے عموماً اصفہان رود یعنی دریاے اصفہان کہتے ہیں، اور اصفہان کے تقریباً مشرق اور جنوب مشرق سے گزر کر ایک بڑی کھاری دلدل میں جا گرتا ہے جسے ''گاؤخانہ'' کہتے ہیں۔ قرونِ وسطٰی کے عرب اور ایران کے جغرافیہ‌نویسوں کے نظریے کے مطابق یہ دریا زیر زمین گزرتا ہوا، اس مقام سے جہاں غائب ہوا تھا، تقریباً ۶۰ فرسخ (= ۲۴۰ میل) کے فاصلے پر پھر نمودار ہو کر سمندر میں جا گرتا تھا، مگر یہ صحیح نہیں۔ حمد اللہ مستوفی پہلا شخص تھا جس نے یہ غلطی ظاہر کی (اس پر دیکھیے Schwartz : کتاب مذکور، ۳ : ۲۱۶، ۲۱۷)۔

اصفہان میں داخل ہو کر زندہ رود خاص اصفہان کو، جو اس کے شمالی کنارے پر واقع ہے، اس کے جنوبی ناحیے جُلْفا [رک بآں] یا جلفاے جدید سے علحدہ کرتا ہے۔ دونوں کے درمیان تین پلوں کے ذریعے اتصال قائم رکھا گیا ہے (دیکھیے ۲ : ۵۲۹، نیز کتاب مذکور میں Quseley کے بیان کردہ حالات۔ Stack، کتاب مذکور، ص ۲۳؛ C. J. Wills : *In the Land of the Lion and Sun*، لنڈن ۱۸۸۳ء، ص ۱۹۴ ببعد؛ J. Dieulafoy : *La Perse, la Chaldée et la Susiane*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۱۵۴ تا ۱۵۵؛ J. Bassett : *Persia, the Land of the Imams*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ص ۱۵۴ تا ۱۵۵؛ Curzon، کتاب مذکور، ۲ : ۴۴ تا ۵۰؛ E. Aubin : *La Perse d'aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۲۸۹)۔ اصفہان میں اس دریا سے زمین کو سیراب کرنے کا بہت کام لیا جاتا ہے، لیکن گرمی کے موسم میں اس کی تہ اکثر خشک ہو جاتی ہے۔ زندہ رود اور اس کے معاون دریاؤں کے سلسلوں، خصوصاً اس کے بالائی حصے کی ابھی تک احتیاط سے تحقیق و تفتیش کی ضرورت ہے؛ دیکھیے Stack، کتاب مذکور، ۲ : ۲۳، ۸۴ ببعد؛ اور بشپ Bishop۔ زندہ رود کے نام (دیکھیے Vullers, : *Lexic. Persico-Latin.*، ۱، ۱۰۱، ۱۰۲) کے لفظی معنی ہیں ''دریاے زندگی''، اس کی صورت زائندہ رود، دریاے زندگی بخش'' ''یعنی وہ دریا جو زمین کو قوت دیتا اور زرخیز کرتا ہے، اب زیادہ رائج ہیں۔ اس سے پہلے زمانے میں اس کا نام زرّین رود ''سونے کا دریا'' بھی ملتا ہے۔ اس نام کی وجہ کے متعلق کوئی قطعی بات معلوم نہیں؛ مگر یہ ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ اس دریا کے منبع کے بالکل قریب ایک وادی ہے جسے ''وادی زرین'' کہتے ہیں (قبّ Bishop، کتاب مذکور، ۱ : ۲۶۹)۔

مآخذ: (۱) J. Chardin : *Journal des Voyages en Perse* (طبع Langlès، پیرس ۱۸۱۱ء)، ۷: ۲۵۰ تا ۲۸۳؛ (۲) W. Ouseley : *Travels in the various countries of the East*، لندن ۱۸۲۹ء، ۳: ۱۱ تا ۱۸ (اس میں ایک مقامی مؤرخ کی معلومات بھی درج ہیں)؛ (۳) E. Stack : *Six Months in Persia*، لندن ۱۸۸۲ء، ۲: ۲۳ و ۳۲ و ۳۶ بعد، ۸۳ بعد؛ (۴) Bishops : *Journeys in Persia and Koordistan*، لندن ۱۸۹۱ء، ۱: ۲۰۸ و ۲۶۹ بعد، ۲: ۱۹ بعد؛ (۵) K. Ritter : *Erdkunde*، ۹: ۲۲ بعد؛ (۶) Curzon : *Persia and the Persian Question*، لندن ۱۸۹۲ء، ۲: ۲۵ و ۳۳ تا ۴۰، ۲۸۳ و ۳۱۵ تا ۳۱۷؛ (۷) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۶۳ تا ۲۶۷؛ (۸) P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*، لائپزگ ۱۸۹۶ء بعد، : ۲۱۶ تا ۲۱۷، ۳ : ۳۰۷ تا ۳۰۹، نیز بمدد اشاریہ).

(M. STRECK)

* **زَنْدَقہ**: رک بہ زندیق.

* **زِنْدِیق**: (جمع : زَنادِقہ؛ اسم کیفیت : زَنْدَقہ) فقہ اسلامی میں یہ اصطلاح اس فاسدالعقیدہ بدعتی کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کی تعلیم حکومت کے لیے خطرہ بن جائے - یہ جرم سزاے موت (قب R.M.M.، ۱۹۰۹ء، ۹ : ۹۹ تا ۱۰۳) اور عذاب جہنم کا مستوجب ہے (بخلاف حنفیوں کے، مالکیوں کے نزدیک مجرم سے توبہ کرنے کے لیے کہنا (استتابۃ) بھی بے فائدہ ہے؛ تکفیر، جو عموماً نظری صورت کو ظاہر کرتی ہے، زَنْدَقہ جیسی سخت اصطلاح نہیں ہے) - [بقول تھانوی یہ فرقہ ثنویت کا قائل ہے جو دو خالقوں کو مانتا ہے، یعنی یزدان و اھرمن کو؛ اول الذکر خالق خیر اور مؤخر الذکر خالق شر ہے؛ زندیق حق تعالٰی اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتا اور اگر ایمان ظاہر بھی کرے تو درحقیقت باطن میں کافر ہوتا ہے - شرح مقاصد میں ہے کہ زندیق وہ کافر ہے جو حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی نبوت کا اعتراف کرنے کے باوجود کافرانہ عقائد رکھتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ۳ : ۶۱۷)].

یہ اصطلاح عراق میں ساسانی نظم و نسق کے ایرانی ذخیرۂ الفاظ سے مستعار لی گئی تھی - Schaeder نے Darmesteter کی تصحیح کرتے ہوئے واضح کر دیا ہے کہ مسعودی (جس کی ھجویری نے تقلید کی ہے) کا یہ خیال درست تھا کہ مزدکیوں میں اس بدعتی کو زندیق کہتے تھے جو اوستا کی کسی عبارت کی تاویل کر کے اس کی نئی تشریح نکالتا تھا (قب نویں صدی عیسوی میں زندیق ابالیش جس کے حالات زندگی کی Barthélemy نے تحقیق کی ہے، قب *Mēnōkēhrat*، ۳۶ : ۱۶؛ شایست نے شایست، ۶ : ۷)؛ خصوصاً مانوی، مانی کا پیرو (Eznik کی سند کے مطابق، جو بدعتی مذاہب پر لکھنے والا پانچویں صدی کا ارمنی مصنف ہے، ترجمہ Schmidt، ص ۹۵)، یا اس سے بھی زیادہ محدود معنی میں (خوارزمی کے بیان کے مطابق) مزدک کے پیرو کو زندیق کہتے تھے، جو مانوی خارجی تھا.

اس اصطلاح کے ایرانی ہونے کے باعث جیسا کہ اے - صدیقی نے واضح کیا ہے ہمیں آرامی اشتقاق (زدیق) جو Bevan نے قیاس کیا ہے، اور یونانی اشتقاق (γνωστικός) جو Vollers نے تجویز کیا تھا، دونوں کو مسترد کر دینا چاہیے - حیرہ اور کوفے میں موالی حمراء کی مخلوط عرب و ایرانی آبادی میں لفظ زندیق معرب ہو گیا ہو گا (قب مزدکیوں کا حیرہ میں جلا وطن کیا جانا، جس سے کوفے میں بعد کی صدی کے شیعہ تصوف کی توجیہ نکل سکتی ہے) - درحقیقت یہ لفظ عراق

میں پہلی دفعہ ۱۲۵ھ / ۷۴۲ء میں، جعد بن درہم کے قتل کے سلسلے میں استعمال ہوا ہے، پھر ۱۶۷ھ / ۷۸۳ء سے ۱۷۰ھ / ۷۸۶ء تک جب کہ عباسی خلیفہ نے ایک خاص قاضی ''عارف'' (صاحب الزنادقہ) کے تحت محکمۂ تفتیش قائم کیا اور بشار بن برد اور صالح بن عبدالقدوس اس زمانے میں قتل کیے گئے تھے۔ پھر یہ لفظ ایک خاص اصطلاح بن گیا، اور ادبی روایات میں تین مشہور مصنفوں، ابن الراوندی، توحیدی، اور المعری کو اسلام کے تین زندیقوں کے نام سے یاد کیا گیا ہے، لیکن عام استعمال میں اس کلمے کا معین مفہوم جاتا رہا۔ خلیفہ مہدی کے قول کے مطابق (الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۵۸۸) زندیق کی سرکاری تعریف یہ تھی (ثنویت کا معتقد زاہد؛ پھر وہ مسلمان جو خفیہ طور پر مانی کا پیرو ہو)، لیکن جب ابتدائی زمانے ہی میں زندیق کی تعریف کے متعلق یہ بے احتیاطی ہونے لگی کہ اس کا اطلاق مذ دورۂ بالا تین اشخاص پر ہوا، جنھیں سزاے موت دی گئی تھی، تو ظاہر ہے کہ اس سے ''اسلام کے زنادقۂ ثلاثہ'' کی اصلی نفسیاتی کیفیت کا پتا نہیں چل سکتا۔ عملاً قدامت پسند لوگ مناظرانہ تحریروں میں ہر اس شخص کو زندیق یا آزاد خیال بتا دیتے ہیں، جو ان کے نزدیک دین کا ظاہری اقرار کرنے میں کافی خلوص نہ رکھتا ہو (قب شاعر جمیل صدقی الزہاوی بغداد میں یا نقاد طٰہٰ حسین قاہرہ میں)۔ المعری نے اپنے رسالۃ الغفران میں اس کلمے کو بہت پہلے انھیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔ P. Kraus نے ان کتابوں (ایرانشہری، ابو عیسی وراق، ابن الراوندی، رازی، ثغوری) کا سراغ لگایا ہے، جو اس آزاد اور انتہاپسندانہ طرز فکر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ یہ مواد اسمٰعیلی ردود میں محفوظ رہ گیا ہے۔

اس کلمے کی سیاسی نوعیت سے اس کے ارتقا کی تشریح ہوتی ہے۔ یہ اس بدعت و الحاد سے مؤاخذہ کرتا ہے جو حکومت اسلامی کو خطرے میں ڈالے۔ یہ امر (منصور الحلاج کے مقدمے سے واضح ہو جاتا ہے)۔ فقہا نے زندقہ کو بتدریج ایک ایسی ذہنی بغاوت بنا لیا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی عزت کا استخفاف ہوتا ہے (قب ابن تیمیہ اور ابن حجرالہیتمی)۔ [علماے کرام نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو سب و شتم کرنے والے کی سزا موت قرار دی ہے (دیکھیے ابن تیمیہ: الصارم المسلول علی شاتم الرسول)]۔ مختلف اسلامی دبستانوں نے کلمۂ زندقہ کی جو تعریفیں دی ہیں ان کا لب لباب پیش کرنے سے اس ارتقا کے مدارج بیش از پیش نزدیک تر کیے جا سکتے ہیں؛ یہ دعوی تحقیق اور گرفت کے لائق ہے۔

خشیش (م ۲۵۳ھ / ۸۶۷ء) کے قول کے مطابق حنبلیوں کے نزدیک زندیقوں کے پانچ فرقے ہیں: (۱) معطّلہ، جو خلق و خالق کے منکر ہیں، اور دنیا کو عناصر اربعہ کی ایک غیر مستقل معجون مرکب خیال کرتے ہیں؛ (۲) مانویہ اور (۳) مزدکیہ، جو ثنوی ہیں؛ (۴) عبدکیہ (کوفے کے سبزی‌خور امامی زہاد، قب Massignon : *Recueil*، ص ۱۱ تا ۱۲)؛ (۵) روحانیہ (وجد و حال کے ماننے والے چار فرقے) جو عشق کے ذریعے روح کو خدا سے واصل کر کے اپنے آپ کو شرعی قیود و قوانین سے نجات دلوانا چاہتے ہیں۔ اس وصال کو اس لیے برا کہتے ہیں کہ اس سے خالق و مخلوق کی ذات میں وحدت لازم آتی ہے۔ اسی گروہ میں ایک طرف تو سنی صوفیہ (جیسے رباح اور رابعہ) شامل ہیں، اور دوسری طرف ابن حیان جیسے امامی کیمیا دان)۔ خود امام ابن حنبل جہم کو اس لیے زندیق کہتے ہیں کہ اس کے نزدیک روح ایک غیر مادّی فیض ہے اس لیے

ربانی ہے۔

مغرب (ہسپانیہ اور مراکش) کے مالکیوں نے جن کا Milliot اور Levi-Provençal نے مطالعہ کیا ہے، زندقہ کے باعث بالخصوص پیغمبر علیہ السلام کی شان میں بےادبی کرنے پر مقدمات چلائے (الحکم ثانی کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ابوالخیر کا مقدمہ، طلیطلہ میں ۴۵۷ھ / ۱۰۶۴ء میں ابن حاتم الازدی کا مقدمہ اور بعد ازاں فاس میں ابن زکور کا مقدمہ)۔ اسی طرح حنفیوں نے بھی ایسا ہی کیا خصوصاً سلطنت عثمانی کے زمانے میں (قابض کا مقدمہ ۹۳۳ھ/ ۱۵۲۷ء میں؛ دیکھیے النابلسی: غایة المطلوب، فارسی مخطوطہ، ورق ۷۷)۔

متکلمین میں سے معتزلہ کو شروع میں زندقہ میں ایک قسم کی عاشقانہ شیفتگی نظر آئی جس کا مقصد یہ تھا کہ فرائض شرعی سے نجات مل جائے (قب ثمامہ در البغدادی: الفرق، اختصار و طبع Hitti ص ۱۰۰؛ پھر اس میں انہیں فرقۂ خرمیہ [رک باں] کی اباحت (محرمات کو حلال سمجھنا) کی طرف رجحان نظر آیا۔ امام غزالی کے مطابق زندقہ میں خدا کے وجود کا انکار پایا جاتا ہے۔

[بعض صوفیہ اپنے عقیدۂ حلول] کی وجہ سے قدیم سے زنادقہ کہلائے، اور انہیں سزائیں دی جاتی رہی ہیں، (۲۶۲ھ/ ۸۷۵ء میں نوری کا مقدمہ؛ حلاج کا قتل)۔ ایک عجیب و غریب نفسیاتی تجزیے کے دوران میں الحلاج (قب الطواسین، ۵ : ۲) خود تسلیم کرتا ہے کہ قلب ماہیت کرنے والے وصال کے آستانے پر پہنچ کر تصوف میں عین ذات (خدا) ہونے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، جو زندقہ ہے۔ (اخبار الحلاج، عدد ۵۲، ص ۸۰ س ۷)۔

اعتدال پسند شیعی، غالی شیعیوں کو اسی وجہ سے زنادقہ (صفات جن سے وصال الٰہی نصیب ہوتا ہے ''دعوی الی الربوبیہ'') کہتے ہیں۔ زیدی امام قاسم سے زندیق ابن المقفع [رک باں] کا رد لکھنے کا فخر منسوب کیا جاتا ہے جسے Guidi نے طبع و ترجمہ کیا ہے۔

آخر میں ابن الندیم نے اپنی الفہرست (طبع فلوگل Flugel، ص ۳۳۸) میں زنادقہ کی ایک بہت معجون، مرکب قسم کی فہرست دی ہے (جس کی اہمیت کو بعض اوقات بہت زیادہ سمجھ لیا جاتا ہے، لیکن یہ محض خیال پردازی ہے۔ G. Vajda نے اس موضوع کا نقادانہ مطالعہ تحریر کیا ہے)۔ فہرست مذکور میں مروان ثانی اور برامکہ ابو شاکر اور جیہانی جیسے اسمٰعیلیوں، ناشی جیسے امامی، اور ابو عیسی الوراق [رک باں] جیسے آزاد نقاد کے پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔

[مختصراً یہ کہ زندیق کا اطلاق قرآن و سنت کی فاسد اور غلط تأویل کرنے والوں پر بھی ہوتا ہے اور اہل بدعت و الحاد پر بھی۔ بعض کے نزدیک وہ مانی کے پیروکار یا مزدک کے ماننے والے ہیں (الخوارزمی: مفاتیح العلوم، ص۲۵ ببعد)؛ المسعودی انہیں ثنویت کا معتقد کہتا ہے (مروج، ۲ : ۱۶۷)؛ الغزالی کے نزدیک وہ اللہ اور آخرت کے منکر ہیں (المنقذ من الضلال، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۸ تا ۹)؛ المعرّی انہیں نبوت اور آسمانی کتابوں اور بنیادی عقائد کا منکر ٹھیراتا ہے (رسالة الغفران، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۴)]۔

مآخذ: (۱) ابن حنبل: رد علی الزندقة، طبع استانبول یونیورسٹی ۱۹۳۱ء؛ (۲) خشیش النسائی: الاستقامة، طبع الملطی، (جس کا ذکر Massignon: *Recueil de textes*، ص ۲۱۱ تا ۲۱۲ میں ہے)؛ (۳) المسعودی: مروج ۲ : ۱۶۷؛ (۴) الخوارزمی: مفاتیح، طبع van Vloten، ص ۳۷؛ (۵) السرّاج: اللّمع، طبع نکلسن، ص ۱۳۳؛ (۶) الهجویری: کشف، ترجمۂ نکلسن؛ (۷) الغزالی: فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة، طبع القبانی، ص ۳۱ و ۴۳ تا ۵۵؛

(۸) ابن الجوزی : تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۱۱۸؛ (۹) ابن تیمیہ : الصارم المسلول علی شاتم الرسول، حیدر آباد ۱۳۲۲ھ، ص ۵۱۵ و ۵۲۹؛ (۱۰) ابن حجر الہیتمی : الصواعق المحرقہ فی رد علی اہل البدعۃ و الزندقۃ، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۱) ابن کمال پاشا : فی تصحیح معنی الزندیق (مخطوطۂ کوپریلی، عدد ۱۰۵۸، جس کا Huart نے حال لکھا ہے)؛ (۱۲) Ronzevalle، در المشرق، ۱ : ۶۸۱؛ (۱۳) J. Darmesteter در J.A. ۱۸۸۴ء، ص ۵۶۲ تا ۵۶۴؛ (۱۴) Goldziher : Salih und das Zindikthum، در Transactions IXth Orient Gongress، ۱۸۹۲ء، ۲ : ۱۰۴ تا ۱۲۹؛ (۱۵) Vollers در Z.D.M.G.، ۱۸۹۶ء، ص ۶۴۲؛ (۱۶) Huart در XIème Congress Intern Orientalistes ۱۸۹۷ء، ص ۶۹ تا ۸۰؛ (۱۷) Massignon : Passion d'al-Hallaj، ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۸) Christensen : Kāwadh I et le communisme mazdakite، ۱۹۲۵ء، ص ۱۷ و ۹۷؛ (۱۹) Nyberg کا دیباچہ در اپنی طبع الخیاط : الانتصار، ص ۵۵ تا ۵۶؛ (۲۰) Mich. Guidi : La lotta tra l'Islam e il manicheismo، ۱۹۲۷ء؛ (۲۱) اے صدیقی در Proceedings ... IVth Or. Cong. منعقدۂ الٰہ آباد، ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۸ء، ۲ : ۲۲۸؛ (۲۲) H. H. Schaeder : Iranische Beitrage، جلد ۱، ۱۹۳۰ء، ص ۲۷۴ تا ۲۹۱؛ (۲۳) ابن سہل : احکام کبری، مخطوطۂ رباط، D. 264، ورق ۲۴۳ ب، ۲۴۴ ب، ۲۳۶ ب (قب Milliot : Recueil de jurisprudence chérifienne، ۲ : ۲۸۳ و ۲۸۷)۔

(LOUIS MASSIGNON)

زنگی : عماد الدین بن قاسم الدولہ آق سنقر بن عبداللہ، موصل کا اتابک اور سلجوقی دور کے ممتاز ترین امرا میں سے تھا ۔ اس کا باپ آق سنقر الحاجب سلطان ملک شاہ [رک باں] کی سلک ملازمت میں ایک ترکی غلام تھا، جسے ملک شاہ نے حلب کا شہر بطور جاگیر عطا کیا تھا، لیکن جب ملک شاہ کی وفات پر آق سنقر نے اس کے بھائی تتش [رک باں] کے خلاف بغاوت کی تو اسے قید کر کے ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں قتل کرا دیا گیا اور زنگی سے جس کی عمر اس وقت صرف دس سال تھی، اس کے والد کی جاگیریں چھن گئیں اور تتش اور اس کے طرفدار امیروں کو مل گئیں ۔ موصل کے بعد کے حاکموں کے تحت زنگی نے کئی بار امتیاز حاصل کیا اور اس کے صلے میں بغداد کے والی آق سنقر البرسقی نے ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ - ۱۱۲۳ء میں اسے واسط کا حاکم مقرر کر دیا ۔ البرسقی اس وقت سارے عراق کا نگران تھا اور بعد ازاں بصرے کا والی بنا دیا گیا تھا؛ ۵۱۸ھ/۱۱۲۵ء میں آق سنقر کو بغداد سے موصل تبدیل کر دیا گیا، لیکن ذوالقعدۃ ۵۲۰ھ/نومبر ۱۱۲۶ء میں وہ باطنی ملاحدہ کے خنجر کا شکار ہو گیا، جو اس سے اس لیے نفرت کرتے تھے کہ وہ خلفا اور سلجوقیوں کا سرگرم حامی تھا ۔ اگلے سال اس کا بیٹا مسعود بھی فوت ہو گیا ۔ اسے غالبا کسی شامی امیر نے زہر دے دیا تھا، کیونکہ ان امیروں سے اس کی دشمنی تھی ۔ اب مسعود کا ایک نابالغ بھائی موصل کی حکومت کا دعویدار ہوا ۔ موصل کا سپہ سالار مسمی الجاولی آق سنقر کا ایک غلام تھا اس نے بھی دعوے کی تائید کی اور موصل کے قاضی اور آق سنقر کے ایک حاجب کو مسعود کے چھوٹے بھائی کی سفارش کرنے کے لیے سلطان محمود سلجوقی کے پاس بغداد بھیجا، لیکن ان دونوں (قاصدوں) کو الجاولی کی تجاویز کی کامیابی مشکل نظر آتی تھی ۔ انہیں زنگی کے کسی رشتےدار نے سمجھا بجھا کر زنگی کا طرف دار بنا لیا، اور زنگی ہی موصل کا والی مقرر کر دیا گیا ۔ رمضان ۵۲۱ھ/ستمبر ۔ اکتوبر ۱۱۲۷ء میں وہ باضابطہ شہر میں داخل ہوا ۔ سلطان نے اپنے دونوں بیٹوں، الپ ارسلان اور فرخ شاہ کی

تعلیم اس کے سپرد کر دی اور اسی بنا پر اسے اتابک کا لقب عطا دیا گیا۔ اسی سال اس نے جزیرۂ ابن عمر، نصیبین، سنجار اور حرّان پر قبضہ کر لیا ۔ محرم ۵۲۲ھ / جنوری ۱۱۲۸ء میں شہر حلب [رک بآں] کو فتح کیا، جہاں زنگی کے پہنچنے اور ضبط قائم کرنے سے پہلے مکمل بدنظمی کا دور دورہ تھا۔ اگلے سال اس نے چالاکی سے حماۃ [رک بآں] پر قبضہ کر لیا، لیکن حمص اور دمشق کے خلاف اسے کامیابی نہ ہوئی ۔ اس کی اس زمانے کی دوسری مہمات میں سے قلعہ اثارِب کی تسخیر اور تباہی خاص طور پر قابل ذکر ہے ۔ یہ قلعہ حلب اور انطاکیہ کے درمیان واقع تھا اور صلیبی سپاہی اس پر قابض ہو گئے تھے۔ جب مسعود بن محمد [رک بآں] اور اس کے بھائی سلجوقی کے درمیان سلطنت کے لیے نزاع ہوئی تو زنگی نے مسعود کی حمایت کی (۵۲۶ھ / ۱۱۳۱ - ۱۱۳۲ء) ۔ پھر ان دونوں بھائیوں کے چچا سنجر [رک بآں] نے اپنا دعوی بادشاہی منوانا چاہا تو زنگی اور دُبیس بن صَدَقَہ [رک بآں] اس سے مل گئے، لیکن بغداد پر ان دونوں کے حملے ناکام رہے ۔ اسی طرح خلیفہ المسترشد کو ادھر موصل کے لینے میں ناکامی ہوئی، جس کا اس نے تین ماہ (۵۲۷ھ/ ۱۱۳۲ء) تک محاصرہ کیے رکھا ۔ جب اس کے جانشین الراشد کا سلطان مسعود سے جھگڑا ہوا تو زنگی پہلے الرّاشد کے ساتھ مل گیا، لیکن پھر الرّاشد کی معزولی پر راضی ہو گیا اور المُکتَفِی کی بیعت کر لی ۔ ۵۳۱ھ/ ۱۱۳۷ء میں حمص کا کئی ماہ تک بیکار محاصرہ کرنے کے بعد زنگی نے قلعہ بعْرِین (Monsferrandus) پر حملہ کر دیا ۔ مسیحی سپہ سالار نے یروشلم کے شاہ فلک (Fulk) سے امداد کی التجا کی، لیکن فلک کو ہزیمت ہوئی۔ اور اہل شہر کو اطاعت قبول کرنی پڑی ۔ پھر اچانک نیا دشمن یعنی یوحنا ثانی John II شاہنشاہ قسطنطنیہ میدان میں آ کودا ۔ پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ ارمینیہ کوچک کے باغی حاکم لیو Leo اور اس کے حلیف ریمنڈ حاکم انطاکیہ (Raymond of Antioch) کو اپنے حلقۂ اطاعت میں لائے، لیکن پھر صلح کر کے صلیبی سپاہیوں کے سرداروں سے اتحاد کر لیا ۔ قلعہ بُزاعَہ پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے حلب کی جانب پیش قدمی کی، لیکن طویل محاصرے کے بعد اس کی تسخیر کا منصوبہ ترک کر کے شیراز پر حملہ آور ہوا ۔ جب شہر والوں نے بہادری سے مدافعت کی تو شاہنشاہ نے سپہ سالار کی شرائط قبول کر لیں اور انطاکیہ کو لوٹ گیا (رمضان ۵۳۲ھ / مئی و جون ۱۱۳۸ء) ۔ زنگی نے اس کا تعاقب کر کے بہت سے سپاہی قید کر لیے اور بہت سا مال غنیمت حاصل کیا ۔ اسی سال طویل نامہ و پیام کے بعد دمشق کے حاکم شہاب الدین محمود نے حمص کا شہر زنگی کے حوالے کر دیا ۔ ذوالقعدہ ۵۳۳ھ / جولائی ۱۱۳۹ء میں زنگی نے بعلبک پر فوج کشی کی ۔ سخت مقابلے کے بعد قلعے کی محافظ فوج کو ہتیار ڈال دینے پڑے ۔ زنگی نے وعدہ کر لیا تھا کہ مغلوب سپاہیوں کو اجازت ہوگی کہ جہاں چاہیں چلے جائیں، لیکن پھر بھی ان میں سے کئی مارے گئے ۔ بایں ہمہ ابھی تک اس کی ساری تگ و دو شہر دمشق کے لیے تھی ۔ ربیع الاول ۵۳۴ھ / اکتوبر و نومبر ۱۱۳۹ء میں اس نے اس کا محاصرہ کر لیا ۔ دمشق کا حاکم جمال الدین محمد حمص اور بعلبک کے عوض دمشق دینے پر مائل نہ تھا اور بعلبک میں جو کچھ ہوا اس کے بعد زنگی پر پورا اعتماد نہیں کر سکتا تھا ۔ چند ماہ بعد جب اس کا انتقال ہو گیا تو نئے سپہ سالار معین الدین نے، جو نابالغ مُجیر الدین بن جمال الدین کا سربراہ تھا صلیبی سپاہیوں سے امداد کی درخواست کی اور اس کے عوض انہیں شہر بانیاس دینے پر آمادہ ہوا ۔ اس پر زنگی نے محاصرہ اٹھا لیا،

اور موصل واپس چلا گیا ۔ جب اس نے شمالی عراق عرب کے متعدد قلعے فتح کر لیے تو سلطان مسعود سے اس کی بگڑ گئی اور سلطان نے اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا ۔ لیکن زنگی دب گیا اور روپیہ دے کر صلح کر لی (۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ء) - جمادی الآخرہ ۵۳۹ھ / دسمبر ۱۱۴۴ء میں اس نے صلیبی سپاہیوں سے اہم شہر رُھا فتح کر لیا اور دو سال بعد عراق عرب کے قلعۂ جعبر پر حملہ کیا جب کہ اسے ۴ اور ۵ ربیع الآخر (۱۳ و ۱۴ ستمبر) کی درمیانی شب، یا ایک اور روایت کے مطابق ۱۵ ربیع الآخر ۵۴۱ھ / ۲۴ ستمبر ۱۱۴۶ء کو [illegible] مملوکوں نے قتل کر دیا ۔ موصل میں اس کا بیٹا [illegible] الدین غازی اول اور حلب میں ایک اور بیٹا [illegible]الدین محمود اس کے جانشین ہوے۔

مشرقی مؤرّخین اتابک زنگی کی سیاسی صفات کی [illegible] بہت تعریف کرتے ہیں - ابن الاثیر (۱۱ : ۷۲) نے بڑی وضاحت سے دکھایا ہے کہ اس کے دور حکومت میں وہ ممالک کیسے بحال و با رونق ہوگئے جن کو فرنگیوں کا خطرہ لاحق ہوگیا تھا اور جنہیں والیوں کے بار بار تبادلے اور زر ستانیوں نے کنگال کر دیا تھا ۔

مآخذ : (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۳۴ (ترجمہ ڈیسلان de Slane ۱ : ۵۳۹ ببعد)؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰ و ۱۱، مواضع کثیرہ؛ (۳) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*، جلد ۱ تا ۳، بمدد اشاریہ؛ (۴) Houtsma : *Recueil des textes relatifs à l'histoire Seljoucides*، ۲ : ۱۷۹ تا ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۰۳ تا ۲۱۲؛ (۵) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۱۹۳ و ۱۹۹ و ۲۱۵ و ۲۲۱، ۲۲۶ تا ۲۲۸، ۲۴۴ تا ۲۵۳، ۲۵۷ تا ۲۶۰، ۲۸۰ تا ۲۹۰؛ (۶) H.A.R. Gibb : *The Damascus Chronicle of the Crusades*، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۷) Röhricht : *Geschichte des Königreichs Jerusalem*، بمدد اشاریہ؛ (۸) Lane-Poole : *The Mohammadan Dynasties*، ص ۱۶۲ ببعد؛ (۹) خلیل ادھم : دول اسلامیہ، ص ۲۳۲ ببعد؛ (۱۰) de Zambaur : *Manuel de genealogie et de chronologie*، بمدد اشاریہ ۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

زُنّار : یہ لفظ زنّارا کی صورت میں آرامی زبان میں ملتا ہے ۔ سریانی زبان میں یہ لفظ اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ افرائیم Ephraem - اس کے معنی ہیں وہ کمر بند جو راہب لوگ باندھتے ہیں ۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ یونانی لفظ زونی Zōnē سے مشتق ہے ۔ مستند عربی زبان میں اس کا مطلب وہ ڈوری ہے جو ذمّی یعنی عیسائی یہودی، آتش پرست وغیرہ پہنا کرتے تھے ۔ (عام طور پر ہمارے مآخذ میں صرف ایک دو ایسے مذاہب کا ذکر ملتا ہے، جس کے پیرووں کو ذمّی [رکّ بہ ذمّہ] کا درجہ دیا جاتا تھا، لیکن جب تک اس کے خلاف قطعی ثبوت مہیا نہ ہو جائے، ہمیں یہی سمجھنا چاہیے کہ اس کا اطلاق تمام مذاہب پر ہوتا تھا) - جدید عربی میں زُنّار بالوں کے ان گچھوں [= زلفوں، لٹوں] کو کہتے ہیں جو یہودی سر کے اطراف میں بڑھا لیتے ہیں (Levi : ۱۹ : ۲۷)؛ فارسی میں برھمنوں کے متبرک دھاگے کو، اور صوفیانہ شاعری میں (مجازاً) ان فرائض کو کہتے ہیں جو شریعت کی جانب سے عائد ہیں ۔ زنّار موٹا ہوتا تھا اور اسے عموماً مِنْطَقَہ یعنی پیٹی سے ممیز کیا جاتا ہے ۔ اس کے مترادف کے طور پر لفظ غیار بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن دراصل اس کا مطلب پیٹی یا کمر بند نہیں، بلکہ کپڑے کا وہ امتیازی نشان ہے جو لباس پر لگایا جاتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ بِطْرِیق مَارِیَّۃ (نواح ۳۲۶ھ / ۶۴۷ء) نے علما کو زنّار پہننے کا حکم دے رکھا تھا، (*Pat. Or.*،

ص ۱۳، ۶۳۰).

عام طور پر اس امتیازی نشان کو استعمال کرنے کا حکم حضرت عمرؓ بن الخطاب سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن قدیم یادداشتوں میں اس کا کہیں ذکر نہیں ملتا ۔ اگر یہ روایات زمانۂ مابعد کی اختراع ہیں تو یہ دلیل اور بھی قوی ہو جاتی ہے کہ ابتدائی زمانے میں زنار استعمال نہیں کیا جاتا تھا ۔ ۸۹ھ / ۷۰۸ء میں جراجمۃ [رک بآن] نے لازمی طور پر عربی لباس اختیار کر لیا، لہٰذا ہمیں اس نتیجے کے ساتھ اتفاق کرنا چاہیے، جس پر کائتانی Cactani پہنچا تھا، یعنی وہ لکھتا ہے کہ "میرے لیے اس روایت کا ماننا ممکن نہیں کہ حضرت عمرؓ نے مفتوح اقوام کو ایک امتیازی لباس پہننے کا حکم دیا تھا [تاہم اگر ذمیوں کے لیے امتیازی نشان کے طور پر کچھ اصول وضع کیے گئے ہوں تو اس کا مقصد محض تعارف ہوگا ۔ تفصیل کے لیے رک بہ ذمی، اہل الذمہ، جزیہ وغیرہ] ۔ اس لفظ کے دیگر معنی لغات میں دیکھے جاسکتے ہیں ۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۳ : ۷۱۲، ۱۳۸۹، ۱۴۱۹؛ (۲) ابن عبدالحکم: فتوح مصر، ص ۱۵۱؛ (۳) الکندی: کتاب الولاۃ و القضاۃ مصر، طبع Guest، ص ۳۹۰، ۴۲۳؛ (۴) ابوالمحاسن، طبع Popper، ۲ : ۶۴؛ (۵) المقریزی: الخطط، قاہرہ ۱۲۷۰ھ، ۱ : ۷۶، ۲ : ۴۹۳ ببعد، ۴۹۸؛ (۶) ابن عبدربہ: العقد الفرید، ۲ : ۳۳۹؛ (۷) الجاحظ: البیان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱ : ۴۱؛ (۸) ابن عساکر، مطبوعۂ دمشق ۱۳۲۹ھ، ۱ : ۱۷۸؛ (۹) ابو یوسف یعقوب: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۷۲؛ (۱۰) الابشیہی: المستطرف، ۱ : ۱۲۴؛ (۱۱) ابن ایاس: تاریخ مصر، قاہرہ ۱۳۱۱ھ ۱ : ۵۲؛ (۱۲) درہیر: تفسیر خلیل، ۱ : ۳۹۸؛ (۱۳) Bar Hebraeus : *Chron-Syr.* پیرس، ۱۸۹۰ء، ص ۱۱۷، ۱۵۵، ۲۰۴، ۵۹۵؛ (۱۴) *Syriac Chronicle* (*Corp Script. Christ Or.*، سلسلہ ۳، جلد ۱۵)، جلد ۱ ص ۳۰۷؛ (۱۵) البلاذری: فتوح البلدان، ص ۱۶۱؛ (۱۶) Caetani : *Anali dell, Islam*، ۱۷ھ، فصول ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵ : ۲۳ھ، فصل ۸۳۵؛ (۱۷) von Kremer : *Kulturgeschichte* ۱ : ۲۵، ۲ : ۱۶۷؛ (۱۸) Mez : *Renaissance des Islams*، ص ۵۴ ببعد، ۵۴؛ (۱۹) Browne : *A Year among the Persians*، ص ۳۷۰؛ (۲۰) ابو صالح : *Churches of Egypt.*، ترجمہ، ص ۱۳۲۔

(A. S. Tritton [تلخیص از ادارہ])

الزواوی: رک بہ ابن معطی۔

زور خانہ: (فارسی) ایرانی ورزش گاہ: زور خانے ایران کے کئی بڑے شہروں اور اکثر ایک ہی بڑے شہر کے متعدد محلوں میں موجود ہیں ۔ فن تعمیر کے اعتبار سے یہ ورزش گاہیں مشرقی حمام کی یاد تازہ کرتی ہیں اور وہ اس طرح کہ ان کے چھوٹے سے گنبد کے بیچ میں سے کھلا آسمان نظر آتا ہے ۔ اکھاڑا (گوڈ goud) فرش کی عام سطح سے نیچا ہوتا ہے ۔ زور خانے کا منتظم اور تماشائی دیواروں میں بنی ہوئی محرابوں میں بیٹھ جاتے ہیں، بعض اوقات ان میں عوام کے لیے ایک غلام گردش مخصوص ہوتی ہے ۔

زور خانے کے ارکان کے مختلف مدراج ہوتے ہیں، نوچہ "نوآموز"، نوخاستہ "مبتدی"، پہلوان "میان دار" (میر فیصل اور اتالیق) (یہ عموماً زور خانے کا بہترین پہلوان ہوتا ہے، مرشد "ناظم" اور مہتمم (اسے "کہنہ سوار" بھی کہتے ہیں) جو ایک ڈھولک بجاتے اور توقع کے مطابق اشعار پڑھتے ہوئے مختلف ورزشیں کرواتا ہے ۔ (ان قطعات کو جو پڑھے جاتے ہیں، "گل کشتی" کہتے ہیں) ۔

پہلوان لنگ باندھتے ہیں یا چمڑے یا کسی اور مضبوط کپڑے (تنکہ) کے بنے ہوئے اونچے پائجامے (نکرین) پہنتے ہیں ۔ ان پر عموماً ہاتھ

کی تصویر بنی ہوتی ہے (جو غالبًا پنجۂ علی کی شبیہ ہے) یہ نکریں پیٹی کے تسموں سے بندھی ہوتی ہیں جنھیں پکڑ کر پہلوان ایک دوسرے کو قابو میں لاتے ہیں (یورپ کے فن پہلوانی میں یہ چیز نہیں ہوتی) ۔ نظر بد سے بچنے کے لیے بازوؤں پر تعویذ باندھتے ہیں ۔ اسی مقصد کے پیش نظر مرشد سپند بھی جلاتا ہے ۔

ہر کھیل کا آغاز ایسی ورزشوں سے ہوتا ہے جن سے جسم میں لچک پیدا ہو جائے ۔ پھر وزن (سنگ) اٹھانے اور مگدر کی جوڑی ہلانے کی مشق ہوتی ہے ۔ کشتی کی باری کھیل کے آخر میں آتی ہے ۔ یہ کشتی اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک ایک پہلوان اپنے حریف کو چاروں شانے چت نہیں گرا دیتا ۔ (اسے ''ستارہ شمار انداختن'' کہتے ہیں) ۔ اس کے بعد کبادے کی مشق کی جاتی ہے۔ کبّادہ ایک قسم کی کمان ہوتی ہے جس کے چلّے پر بڑے بڑے وزنی حلقے بندھے ہوتے ہیں ۔ اس کمان کو چلایا نہیں جاتا بلکہ سر کے اوپر گھمایا جاتا ہے ۔

زور خانے کی تنظیم میں چند خصوصیات نمایاں نظر آتی ہیں ۔ (۱) اس فن کی دقیق اصطلاحات؛ (۲) ازمنۂ وسطٰی کے سورماؤں کا انداز، اور (۳) نیم مذہبی رسوم، جن کی بڑی سختی سے پابندی کی جاتی ہے ۔

تُنکہ پہنتے یا اتارتے وقت دونوں حریف باہم بغل گیر ہوتے ہیں (دیکھیے سِروال) صرف وہی داؤ استعمال کیے جاتے ہیں جن کی اجازت ہوتی ہے ۔ جب کشتی ختم ہو جاتی ہے تو پہلوان اپنی پیشانی چھوتے ہیں ۔ اگر کوئی پہلوان میان دار سے کشتی لڑتا ہے تو خاتمے پر اس کے ہاتھ کو بوسہ دیتا ہے ۔

کشتی کے دوران میں پہلوان بعض ولیوں کو جنھیں وہ محافظ سمجھتے ہیں، (مدد کے لیے) پکارتے ہیں ۔ پہلوانوں کا سب سے بڑا ولی پوریا (؟) ہے ۔ اس سلسلے میں حسین واعظ نے حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کا نام لیا ہے جنھوں نے ایک پہلوان سے کشتی کی تھی ۔ ان کے علاوہ امام حسنؓ اور امام حسینؓ، عارف محمود مُوکبار (یا بوکیار) اور شیخ صدرالدین ابراہیم حَمُّوی کے نام بھی لیتا ہے ۔ اسی مصنّف نے کشتی کی دو قسمیں بتائی ہیں: ''قبض'' (یا شہری واز)، جس کا خراسان اور عراق میں رواج ہے اور ''اضطرار'' (یا دیلم واز) جو دیلم اور شیروان میں رائج ہے ۔

کشتی ایک شریفانہ ورزش ہے ۔ نیبور Niebuhr کے زمانے میں شیراز کے شرفا صبح کے وقت کشتی اور سہ پہر کے وقت شہسواری کرتے تھے ۔ بڑے بڑے پہلوانوں کے مقبروں پر بطور یادگار ایک شیر کا مجسمہ بنایا جاتا تھا جو فن پہلوانی کے کمال کی علامت سمجھا جاتا ہے ۔

ایران میں فن پہلوانی کا آغاز نہایت قدیم زمانے میں ہوا تھا ۔ شاہنامہ: (طبع Mohl، جلد ۳، ص ۲۰۳، ۲۰۴ = Vullers جلد ۲، ص ۱۰۴۰) میں پہلوانوں کی لڑائی کی ابتدا ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر ہوتی ہے (ھمی دست سُودند بریک دِگر) اور پھر ایک دوسرے کے کمر بند (دوالِ کمر) پر ہاتھ ڈال کر اسے مضبوطی سے پکڑتے ہیں ۔ گلستان سعدی میں آیا ہے کہ پرانا پہلوان وہ ہے، جسے ۳۶۰ داؤ آتے ہوں (دیکھیے حسین واعظ، ۳ × ۳۶۰ = ۱۰۸۰) دیکھیے Canard میں دیگر کئی اقتباسات .

زور خانے کی تنظیم سے فن پہلوانی میں کئی امتیازی خصوصیات پیدا ہوئی ہیں M. Canard. نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ زور خانے اجتماعی تحریک

اور اس کی مخصوص جانبازانه شجاعت (فتوّة) کی وجه سے ظہور میں آئے ۔ ایران میں پورے کھیل کے دوران میں باره اماموں کے نام پر باره مرتبه چراغ جمع کیے جاتے ھیں۔ یه بات بھی قابل ذکر ھے که حسین واعظ کے رسالے کا نام فتوت نامه ھے دیکھیے Thorning : *Beiträge z. Kenntnis d. Islam Vereinswesens*، برلن ۱۹۱۳ء و مادّه‌ھاے ''فتوه'' اور ''سروال'' - Taeschner : *Futuwwa-Studien* در *Islamica* ج ۵، ۱۹۳۲ء، ص ۲۸۵ تا ۳۳۳، ایضًا *Die islamischen Futuwabünde* در *ZDMG.*، ۱۹۳۳ء، ص ۶ تا ۹۴.

مآخذ: (۱) حسین واعظ کاشفی (م نواح ۹۰۰ھ - ۱۵۰۰ء) فتوت نامهٔ سلطانی (Galunow نے اس سے استفاده کیا ھے)؛ (۲) میر نجات: گل کشتی (مثنوی کے ۲۶۵ اشعار جو ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء میں کہے گئے) لکھنؤ ۱۲۰۸ھ (دیکھیے Rieu : *Cat of Pers. Mss.*، ۲ : ۸۲۱)؛ (۳) Bibl. Nat de Paris : *Traite de gymnastique*، تکملهٔ فارسی، شماره ۱۱۶۹، دیکھیے Blochet : *Inventaire des minatures*، ۱۹۰۰ء، ص ۱۰۴؛ (رساله ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں کشتی کے مختلف داوؤں، وزنوں، مگدروں، ڈمبلوں، اور کمانوں کے چھوٹے پیمانے پر ۸۳ عکس دیے ھوے ھیں)؛ (۴) Chardin : *Voyages* طبع Lengles ۱۸۱۱ء، ج ۳، باب ۱۲، ص ۱۴۴؛ (۵) Niebuhr : *Reisebeschreibung*، کوپن ھیگن ۱۷۷۸ء ۲ : ۱۶۷ تا ۱۷۵، لوحه ۳۷ (فرانسیسی ترجمه ۱۷۸۰ء ۲ : ۱۳۱ تا ۱۳۴)؛ (۶) Qusley : *Travels*، ۳ : ۴۰۲ (ورزشوں کی تفاصیل) اور اٹلس، الواح ۱۲، ۱۳؛ (۷) Rich : *A residence in Kurdistan*، ۱ : ۱۲۴؛ (۸) Fraser : *A winter journey*، ۲ : ۵۷ تا ۶۱؛ (۹) Berezin : *Puteshestwiye po Severnoy Persii*، ۱۸۵۲ء، ص ۲۸۴؛ (۱۰) Texier : *Description de l'Arménie* وغیره، پیرس ۱۸۵۲ء، ج ۲، باب ۳۰، ص ۵۲، ۵۳؛ (۱۱) Polak : *Persien*، ۱۸۶۵ء، ۱ : ۱۸۸ تا ۱۹۳؛ (۱۲) Hantzsche : *In einer persischen Turnhalle*، در *Gartenlaube*، ۱۸۶۳ء، شماره ۲؛ (۱۳) Galunow : *Zurkhana-atleticeskayo arena Persii Iran*، لینن گراڈ، ج ۱، ۱۹۲۷ء، ص ۸۷ تا ۱۱۰، خلاصه از H. Ritter در *Isl.*، ۱۹۲۹ء، ج ۱۸/۳، ص ۳۱۰، (متعدد اھم تفصیلات)؛ (۱۴) Canard : *La lutte chez les Arabes*، در *Cinquantenaire de la faculté des Letteres d'Alger*، Soc. Histor. الجیریا ۱۹۳۲ء، ص ۱۲۷ تا ۱۹۰ (سیر حاصل اور خیال افروز مطالعه).

(V. MINORSKY)

زُوْن: ایک ھندی (؟) دیوتا جس کا ایک مشہور بت زمین داور میں موجود تھا، جو سیستان کے مشرق میں زابل کے علاقے میں واقع تھا.

۳۳ھ/۶۵۳ - ۶۵۴ء میں عبدالرحمٰن بن سمُرة سیستان کا والی مقرر ھوا، چنانچه اس نے الداور پہنچ کر جبل الزُّون کا محاصره کر لیا ۔ وه اس مندر میں داخل ھو گیا جہاں ایک طلائی بت رکھا تھا اور اس میں آنکھوں کی جگه دو یاقوت جڑے ھوے تھے ۔ عبدالرحمٰن نے اس کا ایک بازو کاٹ دیا اور آنکھ کا یاقوت نکال کر اپنے ساتھ لے گیا ۔ اس نے یه کہتے ھوے بچا کھچا بت مقامی مرزبان کے حوالے کر دیا که میرا مقصد صرف یه تھا که اس دیوتا کی بے‌چارگی ثابت کر سکوں (البلاذری : ص ۳۹۴).

دیوتا زون (جسے بعض اوقات الزور بھی کہا جاتا ھے) کا ذکر عربی شعرا، مثلاً حُمید اور جریر کے ھاں بھی ملتا ھے۔ ایسا معلوم ھوتا ھے که اس ھندی (؟) دیوتا کا ایک اور مندر عراق میں اُبُلّة کے مقام پر بھی واقع تھا؛ اُبُلّة ایک بندرگاه تھی جس کے ذریعے ھندوستان کے ساتھ تجارت کی جاتی تھی (دیکھیے ابوالفتح نصر بن عبدالرحمٰن الاسکندری، م ۵۶۰ھ /

۱۱۶۴ء تا ۱۱۶۵ء، مذکور در یاقوت، ۲ : ۹۶۰)۔ لسان العرب، ۱۷ : ۶۲ کی رو سے الزون کا فارسی زبان میں تلفظ ژون ہے۔ Marquart کی تحقیق کے مطابق زون کا مندر بِشْلنگ کے مشرق اور ہِلْمند کے شمال میں واقع تھا .

مآخذ : (۱) Marquart : *Erānšahr*، ص ۳۹، ۲۸۹ (تحت زابل)؛ (۲) مصنف مذکور [و J.J.M. Groot] : *Das Reich Zābul und der Gott Zūn vom 6—9 Jahrhundert* در *Festschrift E. Sachau*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۲۴۸ تا ۲۹۲ (اس تصنیف سے غیر معمولی ذکاوت اور علمیت کا اظہار ہوتا ہے)؛ (۳) Markwart : *A Catalogue of the provincial Capitals of Erānšahr*، روما ۱۹۳۱ء، ص ۸۹ .

(V. Minorsky [تلخیص از ادارہ])

* **زَوِیْلَه** :شمالی افریقہ میں دو شہروں کا نام (۱) زویلہ المہدیہ، البکری کے قول کے مطابق زویلہ جسے عبیداللہ المہدی فاطمی (م ۱۴ ربیع الاول ۳۲۲ھ) نے تعمیر کرایا تھا، المہدیہ کے مضافات سے تھا۔ الادریسی کے قول کے مطابق دونوں شہر مل کر ایک ہوگئے تھے ۔ اس کے بازار اور عمارتیں نفیس تھیں اور بہت سے تاجر جو دن کو مہدیہ میں کاروبار کرتے تھے، اس شہر میں رہتے تھے۔ شہر کے گرد، حتی کہ سمندر کی جانب بھی، ایک فصیل تھی ۔ خشکی کی جانب مزید حفاظت کے لیے ایک بڑی خندق کھدی ہوئی تھی ۔ یہ فصیل المعز بن بادیس شرف الدولہ (م یکم شوال ۴۵۳ھ) نے بنوائی تھی اور دو میل لمبی تھی ۔ اس کے لوہے کے دروازے تھے، جن کا وزن ایک ہزار ہنڈرڈ ویٹ تھا، اور ۳۰ بالشت بلند تھے اور ہر کواڑ میں چھے پونڈ وزن کی بڑی بڑی کیلیں جڑی ہوئی تھیں۔ زویلہ کے آس پاس جھونپڑے، کھیت اور مضافاتی مکانات (Country houses) تھے ۔ یہ شہر کے ان باشندوں کی ملکیت تھے جو کاشتکاری کرتے اور مویشی پالتے تھے۔ یہاں کی بڑی پیداوار، جو اور زیتون تھی ۔ زیتون کا تیل Levant (مشرقی بحیرۂ روم کے ساحلی ممالک) کو جاتا تھا .

(۲) زَوِیلَةُ السُّودان : (بقول الادریسی، زاویلہ) فزّان کے دارالحکومت وَدّان سے جانب شمال، دس دن کی مسافت پر بلاد السودان کی اس سرحد پر واقع تھا جو اقلیم افریقیہ سے متصل ہے۔ اس شہر میں، جو ریگستان میں سڑکوں کے ایک اہم مقام اتصال پر واقع تھا، کوئی فصیل نہ تھی ۔ ایک مسجد، چند حمام اور بازار، نخلستان اور اناج کے کھیت تھے جنھیں اونٹوں کے ذریعے پانی دیا جاتا تھا ۔ یہاں کے رہنے والے مسلمان اِباضی تھے ۔ یہاں خراسان کوفے اور بصرے سے بہت سے تاجر آیا کرتے تھے، چمڑا اور غلام یہاں سے دساور کو بھیجے جاتے تھے ۔ اس شہر کو عمرو بن العاص کے ایک سپہ سالار عُقْبَہ بن نافع نے فتح کیا تھا .

دِعبل بن علی الخُزاعی شاعر یہاں مدفون ہے .

مآخذ : (۱) کے لیے : (۱) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۹۶۱؛ (۲) الادریسی : نزهة المشتاق، فرانسیسی ترجمہ از Jaubert، ۱ : ۲۰۸؛ (۳) البکری : کتاب المُغرب فی ذکر بلاد افریقیه والمَغرب، طبع G. de Slane، بار دوم، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۹ ببعد؛ (۴) الاصطخری، در BGA، ۱ : ۳۰، ۴۴، ۴۶؛ (۵) ابن حوقل، در BGA، ۲ : ۶۶؛ (۶) المقدسی : در BGA، ۳ : ۲۴۶ .

(۲) کے لیے : (۱) الیعقوبی، در BGA، ۷ : ۳۴۵؛ (۲) الادریسی : نُزهة المشتاق، فرانسیسی ترجمہ از Jaubert، ۱ : ۱۱۰؛ (۳) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۹۶۰ ببعد، ۳ : ۸۹۰، ۴ : ۹۱۱ .

(A. Gorhmann)

الزَّهَاوِی : جمیل صدقی، عراق کے دور جدید کا سب سے بڑا عربی شاعر، بغداد میں ۱۹ ذوالحجہ

۱۲۷۹ھ / ۱۸ جون ۱۸۶۳ء کو پیدا ہوا اور ۲۳ فروری ۱۹۳۶ء کو فوت ہوا ۔ اس کا باپ محمد فیضی الزہاوی، مفتی بغداد، کردی نسل سے احمد بابان کے خاندان میں سے تھا، جن کے کچھ لوگ کسی زمانے میں سلیمانیہ [رک بآں] کے امیر تھے ۔ ایک روایت کی رو سے وہ اپنا سلسلۂ نسب مشہور عرب سپہ سالار حضرت خالد^{رض} بن ولید [رک بآں] سے ملاتے ہیں ۔ اس کا باپ کچھ عرصے تک زہاو (ایران) میں رہا اور اسی لیے اسے زہاوی کہا گیا ۔ اس کی والدہ بھی کردی نسل سے تھی ۔

اسلامی علوم نقلیہ میں وہ اپنے باپ کا شاگرد تھا ۔ اس نے اسی ذوق و شوق سے مغربی علوم کو ان کتابوں کے ذریعے سے حاصل کیا جو اسے چار مشرقی زبانوں (عربی، فارسی، ترکی، کردی) میں دستیاب ہو سکیں، لیکن اسے کوئی یورپی زبان نہ آتی تھی ۔ اپنی وسیع معلومات اور فطری صلاحیتوں کی وجہ سے یہ مختلف منصبوں پر فائز رہا، لیکن آزاد خیال اور زندیق [رک بآں] مشہور ہونے کی وجہ سے اسے کوئی مستقل جگہ نہ مل سکی ۔ جسمانی صحت کے لحاظ سے بھی وہ زیادہ تر مصائب کا شکار رہا ۔ پچیس سال کی عمر میں اس پر ریڑھ کی مزمن بیماری کا حملہ ہوا اور پچپن سال کی عمر میں اس کا بایاں پاؤں بیکار ہو گیا ۔

جوانی کے زمانے میں وہ بغداد کی تعلیمی مجلس کا ایک رکن مقرر کیا گیا ۔ بعد میں اسے ادارۂ طباعت امیریہ کا ناظم، سرکاری اخبار الزوراء کا رئیس تحریر اور محکمۂ مرافعہ کا رکن مقرر کیا گیا ۔ ۱۸۹۶ء میں اسے استانبول بلایا گیا ۔ وہ اس سفر سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مصر گیا اور وہاں کے عربی ادبی اور علمی حلقوں سے تعارف پیدا کیا ۔ استانبول میں وہ ترک نوجوانوں کا رفیق کار بن گیا، لیکن اسے وہاں سے نکال دینے کے بجائے ایک ترکی وفد کے ساتھ یمن بھیجا گیا ۔ اس نے استانبول میں بڑی مشکل سے اپنے وطن واپس جانے کی اجازت حاصل کی، جو اسے صرف اس شرط پر دی گئی کہ وہ بغداد سے باہر نہ جا سکے گا ۔ اسی زمانے میں وہابیوں کے خلاف اس کا ایک رسالہ (الفجر الصادق، قاہرہ ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء قب *RMM*، ۱۲ (۱۹۱۰ء) : ۳۶۶) اور اس کی نظموں کا سب سے پہلا مجموعہ (الکلم المنظوم، بیروت ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء) شائع ہوا ۔ ترک نوجوانوں کے انقلاب کے بعد اسے دوسری بار یونیورسٹی میں ادب عربی اور فلسفۂ اسلام پڑھانے کے لیے استانبول بلایا گیا ۔ فلسفۂ اسلام پر اس کے لیکچروں کو ترکی زبان میں شائع کیا گیا (حکمت اسلامیہ درس لیری) ۔ سخت بیمار پڑ جانے کی وجہ سے اسے پھر وطن واپس آنا پڑا ۔ بغداد میں وہ مدرسۂ قانونیہ میں قانون پڑھاتا رہا ۔ اس زمانے میں متعدد مقالات اس نے المؤید میں (خلاصہ، در *RMM*، ۱۲، ۱۹۱۰ء، ص ۳۶۷ تا ۳۷۰) عورتوں کی آزادی سے متعلق لکھے، جس کا وہ ہمیشہ سرگرم حامی رہا ۔ ان کی وجہ سے بہت ہیجان پیدا ہو گیا، جس کی بدولت اسے ایذائیں پہنچیں ۔ جنگ سے پہلے اس نے کچھ دن استانبول میں بغداد کے نمائندے کی حیثیت سے گزارے ۔ جنگ کے دوران میں اور جنگ کے بعد بھی وہ بغداد میں رہا اور مختلف عہدوں پر فائز رہا، جو بالعموم ترجمہ و طباعت سے تعلق رکھتے تھے ۔ اس عرصے میں اسے کئی بار مایوسیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اس نے شاہ فیصل کے پیش کردہ درباری شاعر اور مؤرخ عراق کے عہدوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ۔ ۱۹۲۴ء میں اس نے پھر شام و مصر کا سفر کیا ۔ واپسی پر اسے مجلس الاعیان کا رکن منتخب کیا گیا اور وہ چار سال تک اس عہدے پر فائز رہا ۔ اپنے معاشرتی اور دوسرے خیالات کی حمایت میں اس نے ۱۹۲۶ء میں ایک

چھوٹا سا رسالہ الاصابہ شائع کیا، جس کے صرف چھے شمارے شائع ہو سکے (دیکھیے عبدالرزاق الحسنی: تاریخ الصحافۃ العراقیۃ، نجف ۱۹۳۵ء، ص ۳۶، عدد ۹۳) - اس کے بعد اس نے سب کچھ چھوڑ کر عزلت اختیار کر لی اور سخت افلاس اور عسرت میں زندگی گزار دی (الرابطۃ الشرقیہ، قاہرہ، ج ۲، عدد ۲، دسمبر ۱۹۲۹ء، ص ۷).

اس کی لاتعداد نظموں میں سے، جو بڑے بڑے عربی ممالک کے اخبارات اور رسالوں میں بکھری پڑی ہیں، صرف چند ایک ہی مجموعے کی صورت میں شائع ہوئی ہیں - پہلے مجموعے کی اشاعت کے کہیں پندرہ سال بعد جا کر اس کا دوسرا مجموعہ رباعیات الزہاوی (بیروت ۱۹۲۴ء) اور دیوان الزہاوی (قاہرہ ۱۹۲۴ء؛ RMM، ۱۹۲۵ء، ۶۲: ۲۰۹) شائع ہوے - تمام ادوار کی نظموں کا انتخاب ایک اور مجموعے میں دیا گیا ہے، جس کا نام اللباب ہے (بغداد ۱۹۲۸ء؛ دیکھیے MSOS، ۳۱/۲، ۱۹۲۸ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۰؛ انتخاب کا المانی ترجمہ، در Widmer : کتاب مذکور، ص ۲۰ تا ۹۴) - آخری مجموعے کا نام الأوشال ہے (بغداد ۱۹۳۴ء؛ دیکھیے JRAS، ۱۹۳۶ء، ص ۱۶۰ تا ۱۶۱) - اس کی بہت سی طویل نظمیں زیادہ‌تر رسالوں میں مل سکتی ہیں، مثلاً شعر بلاقافیہ (شعر مرسل) لکھنے کی ایک کوشش بعنوان بعد الف عام، در الہلال، ج ۳۵، عدد ۸، جون ۱۹۲۷ء، ص ۹۱۳ تا ۹۱۷؛ ایک قصہ روایۃ لیلی و سمیر، در لغۃ العرب، ج ۵، ۱۹۲۸ء، عدد ۱۰، ص ۷۷۵ تا ۶۰۸؛ نظم بعنوان نکبۃ الفلاح، جس میں عراق کی بڑی طغیانیوں کا ذکر کیا گیا ہے، در الرابطۃ الشرقیۃ، ۱۹۲۹ء، عدد ۷، ص ۲۳ تا ۲۶، (دیکھیے الربیع و الخریف، در مجلۂ مذکورہ، عدد ۸، ص ۱۸، تا ۲۲؛ ایک لمبی نظم، بعنوان الثورۃ فی الجحیم (الدھور، ۱، ۱۹۳۱ء، عدد ۶، ص ۶۴۱ تا ۶۶۹، ترجمۂ Widmer، در کتاب مذکور، ص ۵۰ تا ۹۷)، جس کی بنا پر اس پر دوبارہ الحاد اور دہریت کا الزام عائد کیا گیا - یہ تمام مجموعے اور الگ الگ نظمیں اس کے ان نظریوں کو عملی طور پر پیش کرنے کی اچھی مثالیں ہیں جن کی تشریح کے لیے اس نے متعدد مقالے لکھے، تقریریں کیں اور اپنی نظموں کے مجموعوں پر دیباچے لکھے، مثلاً یہ کہ شاعری اپنے تمام پہلوؤں کے لحاظ سے پرانے قواعد کی جامد پابندی سے آزاد ہونی چاہیے اور اس میں صرف زبان کے اصلی معیار کا لحاظ ہونا چاہیے، (زبان کے مسئلے میں الزہاوی عوام کی روزمرہ زبان کا حامی تھا جسے موجودہ کتابی زبان کی جگہ لے لینی چاہیے، دیکھیے R.M.M.، ج ۱۲، ۱۹۱۰ء، ص ۶۷۰، ۶۸۱ تا ۶۸۲)؛ قافیے مختلف النوع ہو سکتے ہیں حتّٰی کہ بغیر قافیے کے شعر میں بھی کوئی مضائقہ نہیں اور نظم کی بحر خلیل کے مقرر کردہ قواعد کے اندر محدود نہیں رہنی چاہیے؛ یورپی استادوں کی اندھا دھند تقلید سے شاعری میں جدت اور اصالت پیدا نہیں کی جا سکتی؛ ہر شاعر پر لازم ہے کہ وہ نہ فقط اپنی زبان کے ساتھ، بلکہ اپنی قوم کے ساتھ بھی وفادار رہے - الزہاوی کے دیوان کے ابواب کی فہرست یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وہ طرز قدیم، مثلاً مدح، ہجا وغیرہ سے کلیۃً انحراف کر چکا ہے - اس کے دیوان کے ابواب حسب ذیل ہیں: الشّھقات (فلسفیانہ موضوعات)، الحدیث شجون (رزمیہ قصے)، أنین المجروح (فریاد)، وحی الضمیر (حبّ وطن)، المرأۃ (تحریک نسواں) وغیرہ - اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ موضوع اور طرز دونوں میں الزہاوی عربی شاعری کا حقیقی مجدد تھا - خدا نے اسے حقیقی جوہر دیے تھے، لیکن اس کے اندر بالعموم قنوطیت کا رنگ پایا جاتا ہے، جس پر ہمیں اس کی زندگی کو مدنظر رکھتے ہوے

حیرت نہیں ہونی چاہیے (اس کے اشعار میں ہمیں خود کشی کی بابت خیالات بھی ملتے ہیں جو عربی شاعری کے لیے ایک عجیب وغریب بات ہے؛ دیوان، ص ۴۰۴) ۔ اس کی اکثر نظمیں پورے جوش اور قوت سے لبریز ہیں اور بلیغ لیکن سادہ زبان میں لکھی گئی ہیں، تاہم پرجوش ہونے کے باوجود یہ اکثر گہرے احساسات کی حامل ہیں، قب مثلاً ''المیّت الغریب'' (دیوان، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵)، جس کے ایک حصے کو R. Nakhla نے Ido زبان میں ترجمہ کیا، دیکھیے MSOS، ۳۱ / ۲ (۱۹۲۸ء) : ۱۶۹ و جرمن ترجمہ از Widmer، در کتاب مذکور، ص ۱۰ تا ۱۲)، یا ایک انوکھی لوری (دیوان، ص ۱۴) اور ''عـلٰی قـبرِبِنْتِہا'' (= ماں اپنی بچی کی قبر پر) (دیوان، ص ۷۷ تا ۷۹) ۔ اپنے نئے علمی نظریوں کو شعروں میں ڈھال کر مقبول عام بنانے کی یہ کوشش بہت کامیاب رہی (دیکھیے مثلاً ''قوۃ کشش و قوۃ دفع'' پر، دیوان، ص ۱۴۲ تا ۱۴۳، یا دنیا کی تخلیق میں ایتھر (ether) کا وظیفہ : رباعیات، ص ۹۰، عدد ۲۵۱ وغیرہ.

الزہاوی شاعر ہونے کے علاوہ عالم اور فلسفی بھی ہے ۔ وہ اسلامی علوم نقلیہ کا ماہر ہے، جیسا کہ اس کے بعض خاص رسائل اور ان موضوعات سے ثابت ہوتا ہے جن کا اس نے درس دیا ۔ اس نے علم الطبیعیات کا بغور مطالعہ کیا اور چند قابل توجہ نظریے پیش کیے، مثلاً بجلی کی بابت، قوۃ دفع کی بابت (قوۃ کشش کے عام نظریے کے خلاف)، وغیرہ ۔ ان نظریوں کی وہ اپنے بہت سے متفرق مقالات میں اور مندرجۂ ذیل تین کتابوں میں بڑے زور سے حمایت کرتا ہے : کتاب الکائنات (قاہرہ ۱۸۹۶ء)؛ الجاذبیّۃ و تعلیلُہا (بغداد ۱۳۲۶ھ/۱۹۱۰ء، دیکھیے L. Massignon، در RMM، ۱۲ (۱۹۱۰ء) : ۵۶۷ تا ۵۷۰)؛ المجمل مما اری (قاہرہ ۱۹۲۴ء، قب RMM، ۶۲ (۱۹۲۵ء) : ۲۰۹ تا ۲۱۰؛ مؤخرالذکر کتاب کی بابت مصنف بہت بلند رائے رکھتا تھا، دیکھیے Widmer، کتاب مذکور، ص ۷، ۱۸) ۔ اس کے نظریوں کی بنیاد خالص تفکر پر ہے، تجربے پر نہیں ۔ ان نظریوں کو پسند نہیں کیا گیا اور عربوں کے علمی حلقوں تک میں انہیں غلط قرار دیا گیا ہے (مثلاً مجلّۃ المقتطف میں).

اس نے مذکورۂ بالا مضامین کے علاوہ اور مضامین پر بھی قلم اٹھایا، مثلاً گھڑ دوڑ (الخیل و سباقُہا، ۱۸۹۶ء)؛ شطرنج (ایک بڑا مجموعہ، جو اب تک شائع نہیں ہوا : اشراک الداماء؛ دیکھیے رفائیل بطی : سحر الشعر، ص ۱۳؛ الادب العصری : ص ۱۶) وغیرہ .

ہم بتاکید یہ بات کہتے ہیں کہ الزہاوی کی اہمیت اس میدان میں نہیں بلکہ شعر و شاعری کے میدان میں ہے ۔ جدید عربی ادبیات میں اس کی شخصیت یقیناً بڑی بلند پایہ ہے ۔ وہ ایک فارسی شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہے۔ فارسی زبان پر قدرت رکھنے کی وجہ سے وہ اس قابل ہو گیا تھا کہ عمر خیام کی منتخب رباعیات کا ترجمہ کر سکے (رباعیات الخیام، بغداد ۱۹۲۸ء، ۱۳ رباعیات کا فارسی میں مع نثر اور نظم ترجمہ کے جو ۱۹۲۵ء میں تیار کیا گیا، قب G. Kampffmeyer، در MSOS، ۳۱ / ۲ (۱۹۲۸ء) : ۲۱۰ تا ۲۱۱ اور F. Krenkow، در JRAS، ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۳ تا ۱۷۴) ۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ۱۹۳۴ء میں جشن فردوسی کے موقع پر الزہاوی تہران آیا تھا جہاں فردوسی پر اس کے عربی اور فارسی کے قصیدوں کو ایرانی سامعین نے بہت سراہا تھا.

مآخذ : اس کے اپنے بیانات سے اس کے سوانح حیات کے متعلق بہت سی درست تفصیلات مل سکتی ہیں :

(۱) خود نوشت حالات زندگی، در رباعیات الزهاوی، بیروت ۱۹۲۸ء، ص م خ؛ در *RAAD* ۸ (۱۹۲۸ء): ۲۹۲ تا ۲۹۸ اور (۱۹۳۲ء تک الزهاوی کے خطوط سے لیے ہوئے جرمن کے اقتباسات در) G. Widmer، کتاب مذکور، ص ۲ تا ۱۳ - اس نے خود کئی بار اصول شاعری کے متعلق اپنے نظریات کی تشریح کی ھے : (۲) مُحَاضَرَةٌ فِی الشِعْر، در رفائیل بُطّی: سحر الشعر، قاهره ۱۹۲۲ء، ص ۱۷ تا ۸۳؛(۳) نَزعَتِیْ فِی الشِّعْر، در دیوان الزهاوی، قاهره ۱۹۲۴ء، ص الف - ز؛ (۴) کَلِمَةٌ فِی الشِعْر، در اللُّباب، بغداد ۱۹۲۸ء، ص ل د (جرمن ترجمه از G. Kampffmeyer در *MSOS*، ۳۱ / ۲ : ۲۰۷ تا ۲۱۰ = G. Widmer، کتاب مذکور، ص ۱۴ تا ۱)؛ جو عربی تحریریں اس کے متعلق لکھی گئیں، ان میں بہت سے منتشر، لیکن مشکل سے دستیاب ہونے والے مقالے شامل ھیں - ان میں سے رَفائیل بُطّی کے صرف دو مقالے خاص طور پر ذکر کے قابل ھیں: (۵) سحر الشعر، قاهره ۱۹۲۲ء، ص ۴ تا ۸۳ اور(۶) الادب العصری فی العراق العربی، ۱، قاهره ۱۹۲۳ء، ص ۰ تا ۶۶، (نیز نیچے دیکھیے A. Schaade)؛ (۷) الرَّیحانی : ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۵ء، ۲: ۳۸۱ تا ۳۸۷؛ (۸) شیخو: تاریخ الآداب العربیه فی الرُّبع الاوّل مِنَ القَرْنِ العِشْرِین، بیروت ۱۹۲۶ء، ص ۱۸۴ (یہاں صرف اس کی کتاب الکلم المنظوم کا ذکر ملتا ھے اور ساتھ ھی اس کے زندیق ھونے کی تردید کی گئی ھے)؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات العربیه، قاهره ۱۹۲۹ء، عمود ۹۷۸ تا ۹۷۹ (صرف ان تصانیف کا ذکر ھے جو ۱۹۱۹ تک چھپی تھیں)؛ (۱۰) قلیل یورپی تحریریں در G. Kampffmeyer، بمدد اشاریه، در *MSOS*، ۱۳۱ / ۲ (۱۹۲۸ء): ۲۰۵؛ نیز (۱۱) A. Schaade : *Moderne Regungen in der irakischen Kunstdichtung der Gegenwart*، در *OLZ*، ج ۲۹، ۱۹۲۶ء، عمود ۸۶۵ تا ۸۷۲؛ بالخصوص (۱۲) G. Widmer : *Übertragungen aus der neu-arabischen Literatur, II. Der ʿirāqische Dichter Gamil Sidqi az-Zahāwi aus Baghdad. Autorisierte Übersetzung mit einer Einteilung über den Schriftsteller und zwei Bildnissen von ihm*، برلن ۱۹۳۰ء، (*WI* = ۱۲، جز ۱ و ۲، ۱۹۳۰ء) جس کا حواله کثرت سے اوپر دیا گیا ھے؛ (۱۳) وھی مصنّف : *Djamil Sidqi az-Zahawi. Ein islamischer Modernist*، در *Zeitschrift fur Missions-kunde der Religions-wissenschaft*، ۴۹ (۱۹۳۴ء): ۳۵۳ تا ۳۶۱ (نیز دیکھیے *WI*، ۱۲ (۱۹۳۰ء): ۱۳۰ ببعد).

(IGN. KRATSCHKOWSKY)

زُھد : [(ع)]؛ تصوف کی ایک اصطلاح؛ ابتدائی استعمال میں گناہ سے پرھیز؛ بعد میں ھر فالتو چیز سے پرھیز، ھر اس چیز سے پرھیز جو خدا سے بیگانه کر دے (زُھد کی اس حد کے حنبلی معترف ھیں)؛ اس کے بعد رفته رفته اس کے معنی "ھر فانی چیز سے دل ھٹانا" ھو گئے (تصوف کی حد یہاں سے شروع ھوتی ھے)؛ تَقَشُّف تام، جمله مخلوقات سے قطع تعلق؛ اس طرح زُھد کے لفظ نے نُسُک کی جگه لے لی [تَنَسُّک کے معنی اجتناب کامل ھیں]؛ اس لیے اس کے معنی قناعت (اعتدال اور ضبط شہوات) ھی نہیں بلکه وَرَع بھی ھیں، یعنی ان چیزوں سے کامل اجتناب جو شرع کے لحاظ سے مشکوک ھیں (حنبلیوں کے ھاں یه ایک فضیلت ھے) - اس لحاظ سے یه ورع سے بھی آگے کا ایک درجه ھے.

مدارج فضائل کی ترتیب دیتے ھوے بعض صوفیه کہتے ھیں که مرتبهٔ ورع سالک کو مرتبهٔ زھد کی جانب لے جاتا ھے - امام غزالیؒ اس کو فقر کے بعد اور توکل سے پہلے رکھتے ھیں.

دوسری تیسری صدی ھجری میں زھد کا تخیل، جو حسن البصری سے لےکر الدارانی تک عمیق سے

عمیق تر ہوتا چلا آ رہا تھا، آخر کار محدود اور معین کر دیا گیا ۔ یہ صرف ترکِ لباس، ترکِ مکان اور ترکِ طعام لذیذ ہی نہیں بلکہ ترکِ نساء بھی ہو گیا (اَلدَّارانی) ۔ اس کے بعد جب المحاسبی کا (اور ملامتیہ) کا باطنی طریق ترقی کر گیا تو داخلی اور باطنی اجتناب اور ترکِ خواہشات و شہوات پر زور دیا گیا جس سے توکل کے تصور کی طرف راستہ کھلتا ہے .

اکثر مشاہیر صوفیہ کی سیرتوں سے اخذ کی ہوئی زُہد کی دل چسپ مثالیں ابن الجوزی کے ہاں ملیں گی جو طنز آمیز اور معاندانہ انداز میں پیش کی گئی ہیں اور ابن عباد الرُّندی الشاذلی کے ہاں بڑی احتیاط سے جمع کیے ہوے تقشف کے احوال اور بیانات موجود ہیں؛ [نیز دیکھیے السلمی : طبقات الصوفیۃ].

[شاہ ولی اللہ دہلوی کے نزدیک ورع نفس کی اس حالت کا نام ہے جب قلب پر نور ایمان نازل ہوتا ہے اور حیا کا مقام ایک ملکۂ راسخہ بن جاتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شبہات تک سے پرہیز کرنے لگتا ہے ۔ ورع اور زہد حیا کے دو مقام ہیں؛ ورع ترک شبہات ہے اور زہد سے مراد دنیا سے بےرغبتی ہے ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے زہد محمود کو زہد مذموم سے متمیز کیا ہے ۔ شریعت نے اس قسم کے افعال کو پسند نہیں کیا جو بعض اوقات زاہدوں پر غالب آ جاتے ہیں ۔ زہد محمود کی حد یہ ہے کہ آدمی تمام زائد از ضرورت چیزوں کی طلب سے اجتناب کرے ۔ ترک کامل (کسی صوفی کے ذاتی عمل کے طور پر قابل لحاظ ہو سکتا ہے لیکن) ایک عمومی عقیدہ و فعل کے طور پر مذموم ہے ۔ چونکہ شریعت کا نزول طبائع بشریہ کے موافق ہوا ہے، اس لیے طبائع کے بنیادی تقاضوں کو نظر انداز نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہ شے نظام اجتماعی میں اختلال کا باعث ہے ۔ شریعت کا اصول ہے کہ انسان کے حیوانی تقاضوں کی اصلاح کی جائے، یہ نہیں کہ ان کو بالکل مٹا دیا جائے ۔ شارع علیہ السلام نے زہد کے سلسلے میں دو باتوں کی رغبت دلائی ہے : اول یہ کہ جو زائد از ضرورت شے قبضے میں نہیں آئی اس کی طلب میں آدمی غلطان و پیچان نہ ہو؛ دوم یہ کہ جو شے ہاتھ سے نکل گئی اس کے چلے جانے پر غمگین نہ ہو .

انہیں وجوہ سے علما نے زہد میں غلو کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اس کی انتہا پسندانہ صورتوں کو قاطع حیات قرار دیا ہے ۔ مسلمانوں کی صوفیانہ شاعری میں بعض اوقات اس انتہا پسندانہ زہد کی جھلک ملتی ہے، لیکن وسیع المشربی کی شاعری میں اس قسم کے زُہد پر گہرا طنز بھی ملتا ہے ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ دہلوی : حجۃ اللہ البالغۃ؛ عبدالماجد دریا آبادی : تصوف اسلام؛ صباح الدین عبدالرحمن : بزم صوفیہ، دارالمصنفین؛ نیز علامہ اقبال کی تصانیف].

مآخذ : (۱) المکی : قوت القلوب ۱ : ۲۴۲ تا ۲۷۱؛ (۲) خرگوشی : تہذیب، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۸۱۹، ورق ۵۳ ب؛ (۳) القشیری : رسالہ، ص ۶۷ (اور Hartmann : *Darstellung*، بذیل مادّہ)؛ (۴) الهجویری : کشف المحجوب، مترجمۂ نکلسن Nicholson، اشاریہ بذیل مادّہ؛ (۵) الغزالی : احیاء علوم الدین، طبع ۱۳۲۲ھ، ۴ : ۱۵۴ تا ۱۷۱، (خلاصہ از *Asin Palacios*، در *M.F.O.*، ج ۷؛ [۱۹۱۴ء]، ص ۸۲ تا ۸۴ اور Tscheuschner: *Gazālīs Lehre von der Askese*، ۱۹۳۳ء)؛ (۶) ابن الجوزی : تلبیس ابلیس، طبع ۱۳۴۰ھ، ص ۳۱۲ تا ۳۱۵ (الدارانی)، ص ۳۴۷ تا ۳۸۸؛ (۷) ابن عربی : فتوحات مکیہ، بار اوّل، ۳، ص ۱۹۷؛ (۸) ابن عبّاد الرُّندی : رسائل، چاپ سنگی، فاس (تجزیہ از *Asin Palacios* در *Etudes Carmélitaines*، اپریل ۱۹۳۲ء، ص ۱۱۳ تا ۱۶۷، در الاندلس، میڈرڈ، ج ۱، ۱۹۳۳ء، ص ۷ تا ۷۹)، قب

خاص طور پر ص ۲۲؛ دیکھیے L. Massignon : *Recueil de textes inedits*، ص ۱۴۶ تا ۱۴۸، اور ص ۱۷، (براے مصری).

(Louis Massignon و [ادارہ])

* **زُہَرَہ**: یہ سیّارہ یورپی زبانوں میں وینس Venus کے نام سے مشہور ہے ۔ عربی نام مادۂ ز ہ ر سے مشتق ہے جس کے معنی چمکنا یا روشن ہونا ہیں۔ یہ نام اس سیارے کی غیر معمولی درخشانی اور تابندگی کی وجہ سے رکھا گیا ہے ۔ سُمیری زبان میں (بقول Kugler : *Sternkunde und Sterndienst in Babel*) اسے زِب Zib اور اکّادی میں دِلْبَت Dilbat کہتے تھے (جو Hesychius، ۵ : ۵۵۸ میں Δελεφατ کا مترادف ہے) ۔ مصری (بقول Maspero : *Hist. anc. de peuples de l'Orient classique*) اسے بونو (Bonu) یعنی ''پرندہ''، اور شام کے ستارے کی حیثیت سے اُویتی (Uâiti)، اور صبح کے ستارے کی حیثیت سے تیو نوتیری Tiu-nutiri کہتے تھے ۔ (Maspero : *Hist. anc. des peuples de l'Orient*، مطبوعۂ ۱۸۸۳ء میں اسے شام کے ستارے کی حیثیت سے بنو Bennu، اور صبح کے ستارے کی حیثیت سے دوآو Duâu کہا گیا ہے دیکھیے E. M. Antoniadi : *L' astronomie égyptienne*، پیرس ۱۹۳۴ء) ۔ اخیل طاطیوس Achilles Tatius (ایساغوجی، باب ۱۷) اور پلوٹارک Plutarch، (Ἐρωτικός، باب ۱۹، کا قول ہے کہ مصری اور یونانی محبت کی مجسم دیوی (ὁ τῆς Ἀφροδίτης) کی حیثیت سے زُہرہ کی پرستش کرتے تھے ۔ ارسطو نے بھی یہ نام، نیز Ἥρας ὁ τῆς کا نام استعمال کیا ہے ۔ سیّارے کا یونانی نام Ἑωσφόρος یا Φωσφόρος ہے (جس سے زہرہ بحیثیت ستارۂ صبح مراد ہے)؛ ہمیں (افلاطون کے ہاں Epinomis) Ἕσπερος (ستارۂ شام) کا نام بھی ملتا ہے ۔ اخیل طاطیوس کہتا ہے کہ ایبقوس نے دو ناموں Ἑωσφόρος اور Ἕσπερος کو ایک ہی نام میں مدغم کر دیا تھا ۔ لاطینی میں اس سیّارے کو *Stella Veneris* یا صرف وینس Venus کہتے ہیں ۔ ان کے علاوہ بلیناس Pliny (*Hist. Nat.*، ۲ : ۸، س ۶) نے مزید مترادفات *Lucifer*، *Vesper*، *Hesperus* دیے ہیں (دیکھیے Pauly-Wissowa : *Realenzyklopädie*، بذیل مادّہ) نیز Stella Isidis، Iunonis, matris deum ۔ فارسی میں زُہرہ کو ناہید کہتے ہیں اور عبرانی میں مَلْکَتْ ھاشَمَایِمْ Malkat ha-Shamayim یعنی ''آسمانوں کی ملکہ'' ۔ ہلل بن شحر Helel ben Shahar یعنی ''ستارہ صبح'' (ایساغوجی، فصل ۱۴، ص ۱۲) سے کبھی تو زہرہ مراد ہوتا ہے اور کبھی چاند بھی (عربی ہلال یعنی نیا چاند ۔ تاہم تَوریت کے متن میں اشارہ صرف پرانے چاند کے ہلال ہی کی طرف ہو سکتا ہے جو صبح کے وقت آسمان پر نظر آتا ہے) اور یا پھر سورج مراد ہوتا ہے ۔ یہ مفروضہ کہ منی Meni (ایساغوجی، فصل ۶۵، ص ۱۱) سے مراد زہرہ ہے، قرین قیاس نہیں (دیکھیے B. Suter در *Enc. Jud.*، جلد ۳، بذیل مادّہ Astronomie ۔ تالمود (= تَلْمُود) میں زہرہ Kochebet (یعنی کوکب) یا Noga (یعنی چمک دمک) یا Kochab Noga (چمک دار ستارہ) کے ناموں سے موسوم ہے .

زہرہ علم ہیئت (فلکیات) میں : قدیم زمانے کے بابلیوں، مصریوں اور یونانیوں کو اس بات کا اچھی طرح سے علم تھا کہ صبح اور شام کا ستارہ ایک ہی ہوتا ہے اور ہمیں ابتدا ہی سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس سیّارے کی ان دونوں شکلوں کے لیے ایک ہی نام استعمال کیا جاتا تھا ۔ فیثاغورس، بطلمیوس اور عرب ہئیت دانوں کے نزدیک (مرکزی نظام ارضی کے بموجب) زہرہ مرکز سے تیسرے مقام پر ہے ۔ اس کا فلک اندرونی جانب عطارد کے فلک سے، اور بیرونی جانب سورج کے فلک سے محدود ہے ۔ اس ترتیب

سے مصری (بقول Dio Cassius: *Hist. Rom.*، ۳۷: ۱۹) پہلے سے واقف تھے۔ اس کے برعکس مکروبیوس Macrobius (*Comm. in Somn* Scip.)، ۱: ۱۹) نے یہ ترتیب بیان کی ہے۔ ''چاند، سورج، عطارد، زهرہ، مریخ، مشتری، زحل''، لیکن اس کے فوراً بعد ایک مبہم اور غیر واضح طریق سے کہتا ہے کہ مصریوں کے قول کے مطابق عطارد اور زهرہ کبھی سورج کے اوپر اور کبھی نیچے دکھائی دیتے ہیں۔ اگر محض اس عبارت سے ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ مصری ان دو سیاروں کو سورج کے تابع سمجھتے تھے اور اس طرح انھوں نے مرکزی نظام ارضی کو مسترد کر دیا تھا تو یقینی طور پر یہ حدود سے تجاوز ہوگا۔ بابلی، زهرہ کو اس مقام سے نکال کر سب سے اندرونی دوسرے مقام پر لے آئے تھے۔ ان کی ترتیب چاند، زهرہ، عطارد، سورج، مریخ وغیرہ تھی۔ افلاطون (*Timaeus* و *Epinomis*) نے اسے تیسرے مقام پر رکھا تھا، یعنی ''چاند، سورج، زهرہ، عطارد، مریخ'' وغیرہ کی ترتیب سے، لیکن بقول پلوٹارک (*De Plac. Philosoph.*، ۲: ۱۵) افلاطون نے زهرہ کو چوتھا مقام دیا تھا، یعنی چاند، سورج، عطارد، زهرہ، مریخ وغیرہ (جیسا کہ اوپر مکروبیوس کی ترتیب میں مندرج ہے)۔

ذیل کی جدول میں زمین کے مرکز سے زهرہ کے بُعد اقرب، بُعد اوسط اور بُعد ابعد کے اعداد نصف قطر ارضی کی اکائیوں میں البتّانی، الفرغانی، ابن رستہ، ابراهیم، برحیا، نیز بقول البیرونی هندووں کے اندازے کے مطابق درج کیے گئے ہیں۔ آخری سطر میں مقابلے کی غرض سے زمانۂ حال کی قیمتیں بھی درج کر دی گئی ہیں۔ (حوالوں اور مصنّفین مذکور کے نزدیک نصف قطر ارضی کے طول کے لیے دیکھیے تحت مادۂ المشتری و مادۂ عطارد)۔

	بُعد اقرب	بُعد اوسط	بُعد ابعد
البتّانی	۱۶۶ نصف قطر ارضی	۶۱۸ نصف قطر ارضی	۱۰۷۰ نصف قطر ارضی
الفرغانی	۱۶۷ ''	۶۴۳ $\frac{1}{2}$ ''	۱,۱۲۰ ''
ابن رستہ	۱۶۶ ''	۶۲۲ $\frac{1}{2}$ ''	۱,۰۷۹ ''
برحیا	۱۶۶ ''	۶۲۳ ''	۱,۰۸۰ ''
هنود	۲۰۶ $\frac{3}{21}$ ''	۶۷۵ $\frac{5}{7}$ ''	۱,۰۹۵ $\frac{5}{21}$ ''
زمانۂ حال	۶,۵۰۰ ''		۴۰,۵۰۰ ''

عربوں کی دریافت کردہ قیمتیں صحیح قیمتوں کا تقریباً $\frac{1}{30}$ ہیں۔ تاهم یہ بات ملحوظ رہے کہ بعد اقرب اور بعد ابعد کی باهمی نسبت کا عدد $(\frac{2}{13})$ جو البتّانی نے بتایا ہے اور جس کی مدد سے آخر الذکر، اول الذکر سے محسوب کیا جاتا ہے، زمانۂ حال کے اعداد کے ساتھ غیر معمولی مطابقت رکھتا ہے۔ البتّانی بعد اوسط میں زهرہ کا ظاهری قطر (*Opus. Astr.*، طبع نلینو، باب ۵۰) سورج کے قطر کا $\frac{1}{10}$ اور اس کا حقیقی قطر زمین کے قطر کا $\frac{3}{10}$ بتاتا ہے۔ (یہ دونوں اعداد المجسطی سے مأخوذ ہیں)۔ اس سے زهرہ کے حجم کا تخمینہ زمین کے حجم کا $\frac{1}{36}$ لگایا گیا ہے۔ (زمانۂ حال کے اعداد یہ ہیں: قطر ارضی سے زهرہ کے قطر کی نسبت = ۹۷ء، حجموں کی باهمی نسبت = ۹۱ء)۔

بطلمیوس نے زهرہ کی حرکت کو دوسرے سیّاروں کی حرکت کے مانند چار دائروں (افلاک) سے تعبیر کیا ہے۔ فلک الحامل (deferent) کا میلان ۱۰ دقیقے اور فلک التدویر (epicycle) کا میلان ۲ درجے ۳۰ دقیقے

ہے۔ مشاہدہ کردہ شمالی اور جنوبی عرضوں کا عظیم ترین تنا سب بقول البتّانی (.Op. Astr، باب۴۷)۸ درجے ۵۶ دقیقے ہے۔ خروج مرکز میں اس کی اوسط یومیہ حرکت زیجوں میں ۳۷ دقیقے درج ہے۔ اس سے گردش کی اقترانی مدّت (Synodic period of revolution) ۵۸۴ یوم قرار پاتی ہے اور یہ اصل مقدار کے مطابق ہے (قدماء کو زهره کی گردش کی اقترانی مدت کافی درستی کے ساتھ معلوم تھی)۔ آشوری، بابلی تصانیف میں یہ مقدار ۵۸۷ یوم درج ہے۔

زهره علم نجوم میں: ''زُهرة بُیوت المیزان و الثور'' (میزان = بیت النہار اور ثور = بیت اللّیل) کا حاکم ہے، نیز دوسرے مثلثہ (*triquetrum*) کا جو الثور، العذراء اور الجدی پر مشتمل ہے، حاکم یوم (روز) ہے۔ علاوہ ازیں چوتھے مثلثہ (السرطان) العقرب اور الحوت کا بھی حاکم یوم ہے۔ زهره کا شرف، الحوت کے ۲۷ درجے میں اور اس کا ہبوط، العذراء کے ۲۷ درجے میں ہے)۔ نجومی اسے (بقول القزوینی: عجائب المخلوقات) مشتری کے مقابلے میں جو السّعد الاکبر ہے، السّعد الاصغر کہتے ہیں۔ یہ دونوں سعد سیّارے السعدان [رک بآں] کے مشترک نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔

الکیمیاء میں الزُهرہ سے تانبا مراد ہے۔

مآخذ : رک بہ عطارد؛ منطقہ؛ المشتری؛ زحل۔

(WILLY HARTNER)

* **الزُّہری** : [ابوبکر] محمد بن مُسلم بن عُبیداللہ بن عبداللہ الاصغر بن شہاب المعروف بہ ابن شہاب، ایک مشہور فقیہ اور محدّث غالبًا ۵۰ھ/۶۷۰ء یا ۵۱ھ میں پیدا ہوئے۔ بعض لوگوں نے ان کا سنہ پیدائش ۵۶ھ، ۵۷ھ اور ۵۸ھ دیا ہے۔ قریش مکہ کے مشہور قبیلہ بنو زُہرہ سے تعلق کی وجہ سے ان کی نسبت زُہری ہوئی۔ ان کا [پردادا عبداللہ الاصغر ابتدا میں اسلام کے مخالفین میں سے تھا، لیکن بعد میں اس نے اسلام قبول کر لیا۔ ان کا شمار اکابر حفّاظ حدیث اور فقہا میں ہوتا ہے۔ بقول عمر بن عبدالعزیزؒ اپنے زمانے میں وہ سنت کے سب سے بڑے عالم تھے]۔ بچپن میں وہ مروان (م ۶۵ھ/۶۸۴ء) (ابن حجر: تہذیب، ۹ : ۴۴۵) کے سامنے آداب بجا لانے کے لیے حاضر ہو چکے تھے اور بعد میں عبدالملک کے دربار میں حاضر ہوئے۔ شاید یہ واقعہ ۷۳ھ/۶۹۲ء سے پہلے کا ہے۔

ان کے دمشق میں پہنچنے کا زمانہ وہ ہے جب ابن الاَشْعث نے بغاوت کی (البخاری: تاریخ، ص ۹۳) یعنی ۸۱ھ/۷۰۰ء (دیکھیے Wellhausen: *Das Arab. Reich*، ص ۱۴۵ ببعد)۔ انھوں نے شدید ضرورت کے تحت مدینے کو خیرباد کہا اس وقت وہ قَبِیصَہ بن ذُؤَیب کی وساطت سے جو عبدالملک کا خاتم (مہر) بردار تھا، عبدالملک کے پاس پہنچے۔ کہتے ہیں کہ عبدالملک نے ابن المسیب سے الزہری کے حالات دریافت کیے تھے، لیکن اگر یعقوبی کی کہانی درست مان لی جائے تو عبدالملک کو الزہری سے اس سے بہت پہلے واقف ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس نے الزہری کے تمام قرضے ادا کر دیے اور ان کے گزارے کے لیے اس نے ایک مستقل آمدنی کی سبیل پیدا کر دی۔ ماہر فنون شعر ہونے کی وجہ سے یزیدثانی (۱۰۴ھ تا ۱۰۵ھ) جس نے انھیں قاضی بنا دیا تھا، ان کی بڑی قدر کرتا تھا (الاغانی، ۴ : ۴۸)۔ یزید ثانی کے جانشین ہشام (۱۰۵ھ تا ۱۲۵ھ) نے الزّہری کو اپنے بچوں کا اتالیق مقرر کر دیا۔ ایک مرتبہ الزہری نے ہشام سے گفتگو کے دوران میں شہزادہ ولید بن یزید پر، جو بعد میں ولید ثانی بنا، کڑی نکتہ چینی کی۔ جب الزہری کو اس بات کا علم ہوا کہ کسی نے ان کے الفاظ ولید کے کانوں تک پہنچا دیے ہیں، تو انھوں نے ولید کے خلیفہ ہوتے

ہی ملک چھوڑ کر بھاگ جانے کا فیصلہ کیا، لیکن اس ارادے کی تکمیل سے پہلے ہی ۱۲۴ھ میں شغب کے قریب اپنی جاگیر اداَمی میں، جو انھیں منجملہ اور کثیر اشیا کے اپنے شاہی مربیوں کی فیاضی کی بدولت ملی تھی، ان کا انتقال ہو گیا ۔ دمشق چلے جانے کے بعد بھی الزہری اکثر اپنے وطن جایا کرتے تھے اور وہاں دیر تک قیام رہتا تھا؛ ۱۱۹ھ (۷۳۷ء) تک وہ حجاز میں تھے (الطبری: ۲ : ۱۶۳۵).

نوجوانوں، بوڑھوں، مردوں، عورتوں، بڑوں اور چھوٹوں، سب سے دریافت کرتے رہنے کی بدولت الزہری نے احادیث کا بڑا وسیع ذخیرہ جمع کر لیا ۔ انھوں نے نہ صرف سنت رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو منضبط کرنے کی کوشش کی بلکہ آثار صحابہ رض کو بھی محفوظ کر دیا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے حدیث کی تدوین کی ۔ اپنے کئی شیوخ حدیث کی طرح امام ابن شہاب الزہری اپنے علم کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے ہر وقت حاضر تھے ۔ امام الزہری نے ان لوگوں کو جنھوں نے ان سے احادیث سن کر لکھ لی تھیں، [عام اشاعت حدیث رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پیش نظر] آگے روایت کرنے کی اجازت دے دی ۔ ان کے شیوخ میں سے ہم خاص طور پر عروہ بن الزبیر اور سعید بن المسیب کا ذکر کرتے ہیں ۔ الزہری دس سال تک باقاعدگی سے سعید بن المسیب کے ساتھ رہے (ابن سعد ۲/۲ : ۱۳۱) ۔ ان کے علم و فضل کی وجہ سے بعد کی نسلوں نے انھیں سب سے بڑا محدّث تسلیم کیا ہے ۔ الزہری [علم الانساب کے بڑے عالم اور ماہر تھے] ۔ انھوں نے تاریخ کی بھی روایت کی ہے ۔ وہ شعر و شاعری کے بھی نقّاد تھے (دیکھیے بیان بالا، نیز قب : Fischer : *Biographieen*، ص ۷۱) ۔ وہ رواۃ سیرت کے بھی امام ہیں اور ابن اسحٰق کے سب سے مشہور شیخ ہیں ۔ ابن اسحٰق نے الواقدی، ابن سعد اور الطبری کی طرح بہت سی معلومات ان سے حاصل کی ہیں ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے بعد کے بیس سال کے واقعات کے لیے ان کا حوالہ الطبری میں اکثر آتا ہے ۔ متقدمین نے کہا ہے کہ انھوں نے صرف ایک کتاب یعنی نسب قومہ لکھی تھی ۔ سب سے پہلے حاجی خلیفہ نے کتاب المغازی ان کی طرف منسوب کی، لیکن یہ بات واضح ہے کہ الزہری کی تالیفات احادیث اور آثار جمع کرنے تک محدود تھیں ۔ انھوں نے کوئی ایسی مستقل کتاب نہیں لکھی جیسی کہ ان کے شاگرد ابن اسحٰق نے لکھی ۔ جو روایات ان سے لی گئی ہیں ان میں وہ اسناد کا اکثر ذکر کرتے ہیں، لیکن کبھی کبھی حذف بھی کر دیتے ہیں ۔ جب مختلف رواۃ سے ایسی حدیث روایت کرتے ہیں جس کے مفہوم پر سب کا اتفاق ہے، تو وہ مختلف متن حدیث الگ الگ بیان نہیں کرتے، بلکہ تمام رواۃ کا ذکر کر کے ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں ۔ روایت حدیث کو جمع کر کے بیان کرنے کی یہ پہلی سیدھی سادی کوشش تھی.

مآخذ : (۱) ابن ہشام، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن قُتَیبہ : کتاب المعارف، ص ۲۳۹؛ (۳) الواقدی، مترجمۂ Wellhausen، اشاریہ بذیل مادّہ؛ (۴) ابن سعد، ۲/۲ : ۱۳۵ ببعد؛ ۲/۷ : ۱۵۷؛ (۵) الطبری، اشاریہ بذیل مادّہ؛ (۶) البخاری، تاریخ، ص ۹۳، ۱۰۴، ۱۴۴؛ (۷) Fischer : *Biographieen von Gewährsmännern des Ibn Ishak*، ص ۶۴ ببعد؛ (۸) وہی مصنّف، در *ZDMG*، ج ۴۴، ص ۴۲۸؛ (۹) ابن خلّکان (قاہرہ)، ۱ : ۵۷۱ ببعد؛ (۱۰) الاغانی، ۴ : ۴۸ ببعد ۶ : ۱۰۳، ۸ : ۸۹ ببعد؛ (۱۱) النووی : تہذیب، طبع Wüstenfeld، ص ۱۱۷؛ (۱۲)

ابن حجر العسقلانی : تهذیب التهذیب، ۹ : ۴۴۵ بعد؛ (۱۳) Goldziher, : *Muh. Studien*، ۲ : ۳۵ بعد، ۱۹۶، ۲۱۰؛ (۱۴) [ابو نعیم : حلیة الاولیاء، ۳ : ۳۶۰ بعد]؛ (۱۵) Sachau : *Introduction to Ibn Sa'd*، ۳ / ۱ : ۱۳ : ۱۹؛ (۱۶) [الذهبی : تاریخ الاسلام، ۵ : ۱۳۶ ببعد] (۱۷) Fuck, : *Muhammad Ibn Ishak* ص ۹ ببعد، ۲۸ ۔

(J. HOROVITZ)

زُهَیر بن ابی سُلْمٰی : [ابو سُلْمٰی کا نام ربیعة بن رِیاح بن قُرط المُزَنی تھا، (ابن حزم : جمهرة)] زهیر زمانۂ قبل از اسلام کا ایک عرب شاعر تھا ۔ (عرب) نقادوں نے اسے امرؤالقیس اور النابغة کے دوش بدوش جاهلیت کے تین عظیم ترین شعرا میں شمار کیا ھے ۔ اگرچه وہ قبیلۂ مُزَینة سے تعلق رکھتا تھا، لیکن وہ قبیلۂ عبداللہ بن غطفان کے یہاں پیدا هوا اور وهیں اس نے اپنی ساری عمر بسر کر دی ۔ اس کے باپ ربیعة نے مُرّة بن عوف بن سعد ابن ذُبیان کے قبیلے کے ایک شخص کعب بن اسعد کی بہن سے شادی کی تھی ۔ بنو طیٔ کے خلاف ایک لڑائی میں جو مال غنیمت هاتھ لگا تھا اس کے بارے میں جھگڑا هونے کی وجه سے ربیعه نے ان سے قطع تعلق کر کے اپنے ایک دوسرے قریبی قبیلۂ عبداللہ بن غطفان کے هاں سکونت اختیار کر لی ۔ یہیں زهیر پیدا هوا اور یہیں اس کی پہلی شادی (مشہور) شاعر بشامه بن الغدیر کی بہن سے هوئی ۔ شاید یه وهی ام اوفٰی تھی جس کا ذکر اس نے اپنے متعدد قصائد میں کیا ھے اور طلاق دینے کے بعد، جسے مخاطب کر کے اس نے اظہار ندامت کے طور پر ایک قصیدہ لکھا تھا ۔ اس بیوی سے اس کے هاں جتنے بچے هوے وہ سب کمسنی هی میں فوت هو گئے ۔ اس کی دوسری بیوی کبشة بنت عمّار قبیلۂ عبداللہ بن غطفان میں سے تھی ۔ اسی کے بطن سے اس کے بیٹے کعب، بجیر اور سالم پیدا هوے ۔ ان میں سے دونوں بڑے بیٹے اپنے باپ کی مانند شاعر تھے اور دور اسلام میں بھی زندہ رہے ۔ بُجَیر ظہور اسلام کے ابتدائی دنوں هی میں مسلمان هو گیا تھا ۔ حضرت کعب [رک بآں] نے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی شان اقدس میں وہ مشہور قصیده کہا جسے اکثر قصیدۂ بُردہ کے نام سے یاد کیا جاتا ھے ۔ تیسرا بیٹا سالم عالم شباب هی میں اس گھوڑے سے گر کر مر گیا جو کسی نے اس کے باپ کو هدیةً دیا تھا ۔ زُهیر اس زمانے میں زندہ تھا جب بنو غطفان کے دو قبیلوں، عَبس اور ذُبیان، کے درمیان وہ تباہ کن جنگ چھڑی تھی جسے جنگ داحِس کہتے هیں ۔ اس کا مشہور ترین قصیده جس نے معلّقات کے مجموعے میں جگه پائی، قبیلۂ مُرّة بن غطفان کے دو سرداروں، الحارث بن عوف اور هَرِم ابن سنان، کی مدح میں ھے ۔ جو لوگ اس خانه جنگی میں مارے گئے تھے ان کے گھر والوں کو ان کے خون بہا (قصاص) کا سارا روپیه ادا کرنے کا انهیں دو سرداروں نے ذمه لیا تھا ۔ یہی نہیں بلکه جب حسین بن ضَمْضَم کی حرکت کی وجه سے عهد نامۂ صلح چاک چاک هونے کو تھا تو انھوں نے مزید روپیه ادا کرنے کی ذمے داری بھی قبول کر لی تھی ۔ انھیں پرانے قصائد میں زهیر نے ان میں سے ایک سردار کے والد سنان بن ابی حارثه کی بہت تعریف کی تھی اور اس کی وفات پر ایک مرثیّه بھی لکھا تھا جو اس کے دیوان میں شامل ھے ۔ اس کے جو قصائد اس کے موجودہ مجموعۂ کلام میں شامل هیں ان میں سے ایک قصیده بھی ایسا نہیں جس میں اس کے اپنے قبیلے مزینة کا ذکر هو، حالانکه دوسرے تمام قدیم عربی شعرا کی نسبت اس کے قصائد زیادہ محفوظ رہے هیں ۔ اس کے تقریباً تمام قصائد میں یا تو بنو غطفان کے طوائف مذکور هیں یا اس کے اپنے واقعات زندگی ۔ تین قصائد میں اس کے ایک غلام اور

مویشیوں کا ذکر ہے، جو بنو اسد کے ایک شخص الحارث بن وَرْقاء الصیدوی نے لوٹ لیے تھے - دوسرے قصائد متعدد قبائل کو مخاطب کر کے کہے گئے ہیں تا کہ وہ بنو غطفان پر حملہ کرنے سے باز رہیں - ایک قصیدے میں بنو تمیم کو مخاطب کیا گیا ہے (Ahlwardt، عدد ۶)؛ دوسرے میں بنو شیبان کو (Ahlwardt، عدد ۱۹)؛ ایک اور قصیدے میں بنو سُلَیم کو مخاطب کیا گیا ہے - اس کا ایک قصیدہ الحِیرۃ کے بادشاہ نعمان بن المُنذِر کی مدح میں ہے (Ahlwardt، عدد ۱۷)، لیکن الاصمعی کی رائے میں اس کا اسلوب زُہیر کا سا نہیں ہے اور یہ صِرمۃ الانصاری کا کہا ہوا ہے، جو ایک بالکل گمنام سا شاعر تھا - اس کے دیوان میں دو قصائد ہیں جو اس نے اپنے بیٹے کعب سے منسوب کیے ہیں (ثعلب، عدد ۱۷ و ۱۳) - اول الذکر قصیدے کے اشعار کے حوالے لسان العرب اور دوسری کتابوں میں مختلف ناموں سے موجود ہیں - چونکہ زُہیر ایک دولت مند شخص بیان کیا جاتا ہے، اس لیے اس کے دیوان میں اس قسم کے قصائد نہیں ملتے جن میں اس نے امرا سے انعام و اکرام حاصل کرنے کی کوشش کی ہو - عرب نقاد اس کی اس اعتبار سے تعریف کرتے ہیں کہ اس نے نہ تو کسی کی بے جا تعریف کی، اور نہ اپنے کلام میں غیر مانوس الفاظ استعمال کیے - اس کے قصائد میں ہمیں پرہیز گاری کی جھلک بھی نظر آتی ہے جسے بعض جدید نقادوں نے اس کے عیسائی ہونے کی علامت سمجھا ہے، لیکن ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے وہ مسیحی عقائد سے متأثر ہو، کیونکہ عرب کے صحرا میں بسنے والے ان سے ضرور آشنا ہوں گے - زُہیر اور اس کا گھرانا اس امر کی ایک مثال ہے کہ ان کے ہاں فن شاعری کئی پشتوں تک وراثۃً چلا آیا ہے، لیکن عربی شاعری میں یہ کوئی انوکھی مثال نہیں - زہیر اس وجہ سے بھی مشہور ہے کہ وہ شاعری میں اَوس بن حَجَر کا راوی تھا اور اوس بن حجر خود طُفیل الغَنَوی کا راوی تھا، لیکن کئی دوسرے مآخذ سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس نے یہ فن اپنے برادر نسبتی بشّامہ بن الغَدیر سے حاصل کیا تھا - جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اس کے دو بیٹے کعب اور بُجیر شاعر تھے - اسی طرح اس سے پہلے اس کا باپ بھی شاعر تھا اور اس کی بہن سُلمٰی بھی (کتاب الاغانی : ۹ : ۱۴۸) شاعرہ تھی - اس کے پوتے سعید اور عُقبۃ المعروف بہ المضرِّب بھی شاعر تھے اور اسی طرح اس کے پرپوتے عمرو بن سعید اور السوار بن عُقبۃ اور العوّام بن عتبۃ بھی شعر کہتے تھے - آخر الذکر تینوں نے صحرائی زندگی ترک کر کے بصرے میں سکونت اختیار کر لی تھی اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ساتھ ہی اس خاندان میں شعر گوئی کا خاتمہ ہو گیا - معلقۃ کے علاوہ زُہیر کی نظمیں تین مجموعوں کی صورت میں ہم تک پہنچتی ہیں - قدیم ترین مجموعہ السُّکری (متوفی ۲۷۵ھ/ ۸۸۸ء) کا ہے جو Socin کے واحد مخطوطے میں محفوظ ہے اور جو جرمن اورینٹل سوسائٹی (German Oriental Society) کے قبضے میں ہے - کوفے کے نحوی ثعلب (م ۲۹۱ھ / ۹۰۴ء) نے بھی اس کے کلام کا ایک مجموعہ [مع شرح] مرتب کیا، اس کے دو قلمی نسخے اسکوریال میں، دو نسخے استانبول میں [اور ایک قاہرہ میں] موجود ہیں - تیسرا مجموعہ اس کے کلام کا انتخاب ہے، جس میں اندلسی ادیب الاَعْلَم الشنتمری (م ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) کی شرح بھی شامل ہے - مطبوعہ نسخے اسی آخری مجموعے کو سامنے رکھ کر شائع کیے گئے ہیں - کہا جاتا ہے کہ اس کا متن وہی ہے جو بصری نحوی

الاَصمعی نے مرتب کیا تھا - چونکہ الاصمعی انتخاب کلام میں ایسے طریقے استعمال کرتا تھا جس سے قدیم روایت واضح ہونے کے بجائے اور بھی مبہم ہو جاتی ہے اس لیے اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ زُہیر کی نظموں کا ایک نیا مجموعہ مرتب کیا جائے جس میں اس کے قدیم تر دونوں نسخوں کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ یہ نسخے عرب علما کے قدیم دبستان کے انداز پر ترتیب دیے گئے ہیں - دِیروف K. Dyroff کی تحقیق اس مسئلے کو صرف جزئی طور پر حل کرتی ہے، کیونکہ اس نے اپنے نسخے کے علاوہ دو قطعی مختلف نسخوں کی موجودگی کو تسلیم نہیں کیا - [دارالکتب المصریة، قاہرہ نے تقریباً اسی انداز پر مرتب کر کے اس کا دیوان ۱۹۴۴ء میں شائع کیا.]

مآخذ: (۱) معلّقات [ر تَ بان] کے مختلف نسخے؛ (۲) العقد الثمین فی دواوین الشعراء الستة الجاهلیین، طبع Ahlwardt لنڈن ۱۸۷۰ء؛ (۳) Landberg: *Primeurs*، جلد ۲ (جس میں الاعلم کا تصحیح شدہ دیوان شامل ہے)، لائیڈن ۱۸۸۹ء؛ (۴) K. Dyroff: *Zur Geschichte der Uberlieferung des Zuhairdiwans*، میونخ ۱۸۹۲ء؛ (۵) Ahlwardt: *Bemerkungen Uber die Echtheit der alten arabischen Gedichte*، Greifswald ۱۸۷۲ء؛ (۶) ابن قتیبه: کتاب الشعر و الشعراء؛ (۷) ابوالفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، قاہرہ ۹: ۱۴۶ تا ۱۵۸ و بمواضع کثیرہ؛ (۸) المرزبانی: الموشح، قاہرہ ۱۳۴۳ء؛ (۹) ابن سلام الجمحی: طبقات الشعراء، [طبع محمود شاکر]؛ (۱۰) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) البستانی: الروائع، عدد ۲۵؛ (۱۲) براکلمان: تاریخ الادب العربی (التعریب)، ۱: ۹۵ تا ۹۶؛ (۱۳) البغدادی: خزانة الادب، ۱: ۳۷۵؛ (۱۴) یوسف افندی علی: المعانی البدیعة فی شعر زہیر، بیروت ۱۳۰۰ھ؛ (۱۵) شواہد لسان العرب کے لیے دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، جلد ۱].

کئی عرب شعرا زہیر کے نام سے مشہور تھے لہٰذا بعض اوقات اس نام کے دوسرے شعرا کا کلام خلط ملط ہو کر اس کے دیوان میں شامل ہو گیا ہے؛ چنانچہ آلورٹ Ahlwardt سے یہی چوک ہو گئی ہے اس لیے بہتر ہے کہ (زہیر نام کے) اہم ترین شعرا کا مختصر سا تذکرہ کر دیا جائے.

زہیر بن جَناب بن هُبَل الکلبی بھی زمانۂ قبل از اسلام کا شاعر تھا اور زہیر بن ابی سلمٰی سے ایک پشت پہلے کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے- اس کا شمار مُعَمَّرُون (سن رسیدہ لوگ) میں ہوتا ہے اور چونکہ اس کے کُلَیْب وائل اور مُہَلْهِل سے مراسم تھے اس لیے وہ لازمی طور پر چھٹی صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں زندہ ہوگا - اس کے واقعات زندگی پر افسانوں کی ایسی دھند چھائی ہوئی ہے کہ ان پر بھروسا کرنا ممکن نہیں - اس کے خاندان میں بھی کئی پشتوں تک فن شاعری وراثةً چلا آیا تھا - (کتاب الاغانی، ۲۱: ۹۳ تا ۱۰۴؛ المُفَضَّلِیّات، طبع Lyall، عدد ۱۱۷).

زُہیر بن جَذِیمة بن رَوَاحَة العَبَسی، بنو عبس کے شیوخ میں سے تھا اور خالد کلاب کے ہاتھ سے مارا گیا تھا - (نقائض ص ۳۸۴؛ المُفَضَّلِیّات، طبع Lyall، عدد ۱۱۷).

زہیر بن حرام الهُذَلی المعروف به داخل (*Hudsailitarum* Carmina، طبع Kosegarten، ص ۲۶۳).

زُہیر بن عَلَس الضُبَعی، جو زیادہ تر اپنے عرف المُسَیَّب سے مشہور ہے (المُفَضَّلِیّات، طبع Lyall، عدد ۹۱).

زُہیر بن مسعود الضَبّی (کتاب التنبیه از ابو عبید البکری، طبع صالحانی، عدد ۲۲).

عربی لغات میں ان تمام شعرا کے کلام کے اقتباسات موجود ہیں [شواہد لسان العرب کے لیے دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، جلد ۱].

(F. KRENKOW)

* زیاد بن ابیہ : مشہور والیِ عراق ۔ مختلف ماخذ میں کبھی تو اسے ابن سمیّہ یا ابن عبید الثقفی کے نام سے پکارا جاتا ہے اور کبھی اسے ابو سفیان کا بیٹا بتایا جاتا ہے؛ تاہم اکثر اوقات اسے ابن ابیہ ہی لکھا جاتا ہے ۔ بچپن ہی سے زیاد میں وہ ذہانت، مستعدی اور ذکاوت موجود تھی جو اس کے قبیلے بنو ثقیف کی طرف منسوب کی جاتی ہے ۔ اپنے قریبی رشتہداروں بنو بکرة [رک بآں] کے ساتھ بصرے میں سکونت پذیر ہونے کے تھوڑے عرصے بعد ہی زیاد عراق کے اوّلین والیوں کے ہاں کاتب کی حیثیت سے ملازم ہو گیا ۔ [جب حضرت ابو موسی اشعری رض بصرے کے والی تھے تو زیاد ان کے کاتب کے فرائض انجام دیتا تھا]؛ جب حضرت علی رض نے منصب خلافت سنبھالا تو انھوں نے اس کی قابلیت سے فائدہ اٹھانے کا فیصلہ کر لیا اور اسے نہایت اهم اور نازک فرائض کی انجام دہی پر مأمور کیا ۔ ان کی شہادت کے بعد امیر معاویہ رض کی نظر اس پر جا پڑی؛ چنانچہ وہ زیاد جیسے قابل شخص کی اعانت حاصل کرنے کے لیے بے چین ہو گئے اور استلحاق کے ذریعے انھوں نے سرکاری طور پر تسلیم کر لیا کہ زیاد ان کے والد ابو سفیان کا بیٹا ہے ۔

کچھ عرصے کے بعد خلیفہ نے اپنے سوتیلے بھائی کو بصرے کا والی مقرر کر دیا ۔ بصرہ ایک ایسا فوجی مرکز تھا جہاں ایسی فوجیں منظم ہوتی رہتی تھیں جن کی قسمت میں آگے چل کر مشرقی فتوحات کی تکمیل لکھی تھی ۔ یہ فوجیں انتہائی شورش پسند بدوی قبائل میں سے بھرتی کی جاتی تھیں، جن کی سرکشی کے باعث ہمیشہ فساد کا اندیشہ لاحق رہتا تھا ۔ ان حالات میں بصرے کی چھاؤنی پر حکومت کرنے کے لیے ایک بہترین دل و دماغ والے انسان کی ضرورت تھی ۔ امیر معاویہ رض چاہتے تھے کہ اپنی پوری توجہ سلطنت کے مغربی حصے کی طرف مبذول رکھیں ۔ زیاد نے اپنی آمد پر بصرے کی جامع مسجد میں جو خطبہ پڑھا وہ آج بھی عربی ادب میں شہرت رکھتا ہے ۔ اسے خطبۂ بترا (یعنی "تقریر مقطوع") کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ مقرر نے حمد و صلوة کے بغیر بولنا شروع کر دیا ۔ اس تقریر میں اس نے اپنا لائحۂ عمل بیان کیا اور ان شدید سزاؤں کا اعلان کیا جو ضرورت پڑنے پر لوگوں کو دی جانی تھیں ۔ یہ محض کھوکھلے الفاظ نہیں تھے ۔ اس نے جلد ہی اپنی دھمکیوں کو عملی جامہ پہنا کر بھی دکھا دیا اور بصرے کے وسیع صوبے میں ہر جگہ ایسا امن و امان قائم ہو گیا جس کے لیے اس کے پیشرووں کو ہمیشہ ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا تھا ۔ زیاد کو اس خدمت کا معاوضہ بھی جلد ہی مل گیا اور خلیفہ نے اسے کوفے کی حکومت بھی سونپ دی ۔ اس شہر کے تمام لوگ علویوں کے طرفدار تھے ۔ حضرت علی رض کی شہادت کے بعد چونکہ کوفے کو دارالخلافة ہونے کا شرف اور فوائد حاصل نہ رہے تھے اس لیے یہاں کی بے چینی ابھی تک دور نہ ہو سکی تھی ۔ بصرے کی طرح یہاں بھی زیاد نے تھوڑی سی مدت میں اموی حکومت کا سکہ بٹھا دیا ۔

عراق اور عرب اور مشرقی ایشیا کے ان تمام صوبوں کا والی ہونے کی حیثیت سے جو عراق کی ولایت میں شامل تھے، زیاد تا دم مرگ اس اعتماد پر پورا اترتا رہا جو امیر معاویہ رض کو اس پر تھا ۔ زیاد کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ عرب مؤرخین نے اس کی بھی وهی خصوصیات گنوائی هیں جو اس کے آقا (امیر معاویہ رض) میں موجود تھیں، یعنی وہ مثالی سیاست دان تھا اور بغیر کسی دقت کے اس کے تجربہ کار ہاتھوں نے زمام حکومت سنبھالے رکھی ۔ وہ ہمیشہ چوکنّا رہتا تھا اور اس کے وسیع صوبے میں پیش آنے والے واقعات اس کی

نظروں سے مخفی نہیں رہ سکتے تھے ۔ مؤرخین اور ضرب الامثال کے جامعین اعلٰی سیاست پر گفتگو کرتے وقت ان دونوں کا حوالہ یکجا نہیں دیتے اور ایک کو دوسرے پر فوقیت دینے سے احتراز کرتے ہیں ۔ زیاد کا شمار عرب کے چار دُھاۃ یعنی اعلٰی درجے کے مدبروں میں ہوتا ہے ۔ باقی تین مدبر امیر معاویہؓ [رکّ باں]، حضرت المغیرہؓ بن شعبۃ (رکّ باں) اور حضرت عمروؓ بن العاص [رکّ باں] ہیں ۔ کوفے میں اسے علویوں کی مجلسوں پر بھی نگاہ رکھنی پڑتی تھی ۔ یہاں اس نے ان کے سرغنہ حجر بن عدی [رکّ باں] سے بھی ٹکر لی ۔ یہ ایک روزمرہ کا معمولی واقعہ تھا جسے بنو امیہ کے مخالفین، خصوصاً شیعہ مؤرخین نے بہت زیادہ بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے ۔ علویوں اور عراق کے عربی قبائل کی مخالفت کا سدّباب کرنے کے لیے زیاد نے نقل آبادی کی تجویز پر بھی عمل کیا؛ چنانچہ پچاس ہزار بدویوں کو خراسان میں منتقل کر دیا ۔ چھپن یا ستاون برس کی عمر پا کر وہ کوفے میں بعارضۂ طاعون انتقال کر گیا ۔

زیاد کے حالات زندگی کے بارے میں ہمیں عراق کے مؤرخین کے بیانات پر اعتماد کرنا پڑتا ہے ۔ عراقی مؤرخ زیاد کے سخت دشمن تھے اور اپنے تعصب کی وجہ سے وہ اکثر اس کی تاریخ پیدائش ہجرت سے کئی سال بعد بتانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ زیاد کا یہ دعوی جھٹلایا جا سکے کہ وہ صحابی تھا، لیکن چونکہ اس کا ہجرت سے بہت عرصہ پیشتر پیدا ہونا قرین قیاس نہیں، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وفات کے وقت اس کی عمر ساٹھ برس کے لگ بھگ ہوگی ۔ زیاد کی قابلیت کا بہترین ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے اسے اپنی سلطنت کے نصف مشرقی حصے کی حکومت سپرد کر دی تھی اور یہ حصہ اپنی بدنظمی اور امویوں کی انتہائی مخالفت کے باعث سب سے زیادہ بدنام تھا ۔ امیر معاویہؓ لوگوں سے کام لینا خوب جانتے تھے؛ وہ ایک مستعد حکمران تھے اور اپنے رشتے داروں کے معاملے میں بھی اپنی قوت ارادی کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتے تھے ۔ انھوں نے اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے کے لیے زیاد کی خدمات حاصل کیں اور خود بھی اس اصول پر کاربند رہے کہ اپنے نائب کے جیتے جی عراق کے معاملات میں کسی طرح کی دخل‌اندازی نہ کریں ۔ علوی مصنّفین اس ثقفی سیاست دان کا جس تلخی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اس کی وضاحت کے لیے یہی امر کافی ہے کہ زیاد نے ہمیشہ انتہائی وفاداری اور مستعدی سے بنو امیہ کی خدمات انجام دیں ۔

[اس کی وفات پر بہت سے شعرا نے مرثیے لکھے جن میں مسکین الدارمی بھی تھا ۔ ہشام بن محمد الکلبی نے اخبار زیاد ابن ابیہ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ۔ اسی طرح ابو مخنف لوط بن یحیٰی الازدی اور الجلودی نے بھی زیاد پر کتابیں لکھیں] ۔

مآخذ : (۱) الاغانی، ۱۲ : ۷۳ تا ۷۵، ۱۶ : ۳ تا ۹، ۲۱ : ۲۱ تا ۳۰؛ (۲) المسعودی : مروج (پیرس)، ۵ : ۱۴ تا ۲۷؛ (۳) الطبری (طبع ڈخویہ de Goeje)، ۱ : ۲۴۶۵ تا ۲۴۶۶؛ ۲ : ۶۶ تا ۸۷، ۱۱۱ تا ۱۵۸، ۱۶۲؛ (۴) البلاذری (طبع de Goeje)، ص ۲۷۶ تا ۲۸۰، ۳۴۴ تا ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۹۷، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۳۳، ۴۴۳، ۴۶۲؛ (۵) ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۵ : ۴۰۶ تا ۴۲۲، مطبوعۂ دمشق؛ [(۶) ابن سعد : طبقات، ۷/۱ : ۷۰؛ (۷) ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۱ : ۹۵، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) ابن حجر : الاصابہ، ۳ : ۴۲، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) الذہبی : تاریخ الاسلام، ۲ : ۲۷۹، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) وہی مصنف : سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۳۲۵، مطبوعۂ قاہرہ؛] دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے (۱۱) H. Lammens : *Ziād ibn Abīhi, viceroi de l'Iraq, lieutenant de Mo'āwia Ier* (اقتباس از *RSO* ج ۴، ۱۹۱۲ء) ۔

(H. Lammens [و ادارہ])

* **زیادۃ اللہ بن ابراھیم** : رک بہ اغالبہ [بنو الأغلب] ۲ : ۸۹۶ (۳).

* **زیادی** : (=بنو زیاد)؛ یمن کا ایک حکمران خاندان جو ۲۰۳ھ/ ۸۱۹ء تا ۳۷۱ھ/۹۸۱ء (یا ۴۰۹ھ / ۱۰۱۸ء) حکومت کرتا رہا ۔ اس کا صدر مقام زَبِید [رک باں] تھا ۔ وہ زیاد بن اَبِیْہ [رک باں] کی اولاد سمجھے جاتے تھے، لیکن چونکہ مؤخر الذکر کا شجرۂ نسب مشکوک ہے اس لیے اس خاندان کے بانی، محمد، کے والد کا نام بھی یقینی طور پر معلوم نہیں .

جن دنوں خلیفہ مأمون کا اس کے چچا ابراھیم بن مہدی نے ناک میں دم کر دیا تھا، اسی زمانے میں یمن کے قبائل بھی باغی ہو گئے تھے ۔ یہ امر واقعی ہے کہ اس کی تہ میں علویوں کی سازش کام کر رہی تھی کیونکہ اس سے کچھ عرصہ پہلے علی الرضا [رک باں] کا ایک بھائی ابراھیم الجزّار صنعاء میں تاخت و تاراج کر رہا تھا ۔ انھیں وجوھات کی بنا پر خلیفہ نے علویوں کے بارے میں اپنے رویے کو بالکل تبدیل کر لینے کا فیصلہ کر لیا اور یمن کے معاملات بنو زیاد کے ایک ایسے رکن کے سپرد کر دیے، جو اگرچہ قبل ازیں بنو امیہ کا ملازم تھا، لیکن علویوں سے اس کی دشمنی زبان زد خاص و عام تھی ۔ بنو امیہ کے ایک نو عمر رکن کا محمد سے تعلق تھا ۔ اسی طرح محمد بن ھارون التغلبی بھی اس سے منسلک تھا، جس کے اَخْلاف یعنی بنو ابی عَقَامۃ، بنو زیاد اور ان کے بعد بنو نَجاح کے سارے دور حکومت میں زَبِید میں قاضی کے عہدے پر فائز رہے ۔ ہو سکتا ہے کہ بنو عباس اپنے مفاد کے پیش نظر ان تینوں کے قتل کا پہلے ہی سے فیصلہ کر چکے ہوں ۔ بہر حال اب یہ ان کے حامی و معاون بن گئے ۔ بنو زیاد ہمیشہ بنو عباس کی فرمانروائی اور اقتدار کو تسلیم کرتے رہے ۔

محمد بن زیاد اپنی قابل اعتماد خراسانی فوجوں اور رسالے کے ساتھ اور خاص طور پر ایک قابل اور آزاد کردہ غلام جعفر کی مدد سے ساحلی علاقے میں قدم جمانے میں کامیاب ہو گیا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ حضر موت میں شِحْر کے مقام تک قابض ہو گیا تھا ۔ جَنَد اور المُذَیْخِرۃ کے پہاڑی قلعوں کے سرداروں نے بھی اس کی حکومت تسلیم کر لی، لیکن کوھستان کے اندرونی علاقے کے انتظام کے لیے حکومت بغداد اپنے خاص عامل صنعاء میں بھیجتی رہی، تا آنکہ وہاں بنو یعفر [رک باں] خود مختار بن گئے اور ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء تا ۲۸۹ھ / ۹۰۲ء حکمران رہے ۔ بنو زیاد کے دوسرے حکمران ابراھیم بن محمد (۲۴۵ھ / ۸۵۹ء تا ۲۸۹ھ/۹۰۲ء) کو حضر موت اور جَنَد محمد بن یعفر کے حوالے کرنے پڑے، اگرچہ ان کے معاوضے میں وہ اس سے خراج وصول کرتا رہا ۔ ابراھیم کی وفات کے بعد بنو زیاد کی حکومت میں پہلی بار وقفہ آیا ۔ صنعاء پر یکے بعد دیگرے بنو زیاد اور شیعی قرامطہ قابض ہوتے رہے، مگر آخرکار قرامطہ نے علی بن الفضل کی زیر قیادت نہ صرف جند اور المذیخرۃ پر قبضہ کر لیا، بلکہ کچھ عرصے کے لیے زَبِید پر بھی قابض ہو گئے۔ تیسرے زیادی حکمران کے نام، مدت حکومت اور اس کے انجام کے بارے میں صحیح معلومات دستیاب نہیں ہوئیں ۔ ابراھیم کے دوسرے بیٹے ابو الجیش اسحٰق بن ابراھیم کے ۸۰ سالہ دور حکومت (نواح ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء تا ۳۷۱ھ/ ۹۸۱ء) میں اس خاندان میں ازسرِ نو جان آئی ۔ ۳۵۰ھ/۹۶۱ء کے قریب بنو ھمدان کے شیخ الضحّاک نے بھی، جو اس وقت صنعاء کا حکمران تھا، اس کی اطاعت اختیار کر لی، لیکن ۳۷۹ھ/ ۹۸۹ء میں عبداللہ بن قحطان نے کچھ عرصے کے لیے بنو یعفر کا اقتدار دوبارہ قائم کر دیا اور زَبِید کو فتح کر کے بنو زیاد کا

خاتمہ کر دیا۔

اب ابوالجیش کا جانشین پانچواں زیادی بادشاہ یہاں کا برائے نام حکمران تھا (جس کے نام کے متعلق قطعیت کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا)، بلکہ حبشی مملوک وزیر الحسین بن سلامۃ تھا، جس نے اپنی قابلیت سے ملک کو تباہی کے غار میں گرنے سے بچا لیا۔ اس نے پہاڑوں اور میدانوں میں حاجیوں کے قافلوں کے لیے سڑکیں اور مسجدیں بنوائیں اور کنویں کھدوائے۔ اس کار خیر کے باعث آج تک اس کا نام زندہ ہے۔ جب تاج شاہی ایک نابالغ زیادی، غالباً ابراہیم الثانی، کے حصے میں آیا، تو حکمران کی اس تبدیلی کو کوئی اہمیت نہ دی گئی کیونکہ ابن سلامہ کی جگہ اب اس کے مملوک مرجان نے ایک خود مختار وزیر کی حیثیت سے لے لی، جس نے مرتے وقت حکومت اپنے دو غلاموں میں تقسیم کر دی: نجاح کو شمالی صوبے اور نفیس (یا انیس) کو جنوبی علاقے، جن میں دارالخلافہ بھی شامل تھا، ملے۔ نفیس نے تاج شاہی چھین کر بادشاہت کے ہر ممکن حریف کو راستے سے ہٹا دیا (۴۰۹ھ/۱۰۱۸ء) بہر حال اس نے کسی نئے حکمران خاندان کی بنیاد نہیں رکھی؛ یہ شرف نجاح [رک بہ بنو نجاح] کے حصے میں آیا۔

مآخذ: رک بہ زبید، خصوصاً Kay؛ نیز E. v. Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie*، ہینوور ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۵۔

(R. STROTHMANN)

زیار (آل): سامانیوں [رک بہ سامانیہ] کا ایک باجگزار خاندان تھا، جس نے ۳۱۶ھ/۹۲۸ء تا ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء عراق عجم، طبرستان اور بعد ازاں جرجان پر حکومت کی۔ یہ خاندان گیلان کے بادشاہ وردان شاہ کے باپ زیار کے نام سے منسوب ہے۔ اس خاندان کا بانی مرداویج اسی زیار کا بیٹا تھا۔ شجرۂ نسب حسب ذیل ہے:

زیار
- ۱۔ مرداویج، ۳۱۶ تا ۳۲۳ھ (۹۲۸ تا ۹۳۵ء)
  - فرہاد
    - ۳۔ بیستون، ۳۵۶ تا ۳۶۶ھ (۹۶۷ تا ۹۷۶ء)
- ۲۔ وشمگیر، ۳۲۳ تا ۳۵۶ھ (۹۳۵ تا ۹۶۷ء)
  - ۴۔ قابوس الاول (شمس المعالی)، ۳۶۶ تا ۴۰۳ھ (۹۷۶ تا ۱۰۱۲ء)
    - ۵۔ منوچہر، ۴۰۳ تا ۴۲۰ھ (۱۰۱۲ تا ۱۰۲۹ء)
      - ۶۔ انوشروان، ۴۲۰ تا ۴۴۱ھ (۱۰۲۹ تا ۱۰۴۹ء)
    - دارا (اسکندر)
      - ۷۔ قابوس الثانی (عنصر المعالی)، ۴۴۱ تا ۴۶۲ھ (۱۰۴۹ تا ۱۰۶۹ء)
        - ۸۔ گیلان شاہ، ۴۶۲ تا ۴۷۰ھ (۱۰۶۹ تا ۱۰۷۷ء)
  - سالار

۱ - مرداویج [رک بآں].

۲ - وشمگیر [رک بآں].

۳ - اس کے بیٹے ظہیر الدولہ ابو منصور بیستون نے رکن الدولہ کے ساتھ صلح کر لی اور شہر جرجان میں ۳۶۶ھ / ۹۷۶ء میں فوت ہوا۔

۴ - قابوس الاول [رک بآں].

۵ - منو چہر، علاء الدولہ کی موافقت سے ری میں واپس آیا، یہاں اس پر سلطان محمود نے حملہ کیا اور اس کا پہاڑوں میں تعاقب کیا - آخر منو چہر نے ۵ لاکھ دینار دے کر صلح کی اور محمود کو اپنا فرمانروا تسلیم کر لیا (۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ء) - اسی بادشاہ کی مدح میں منو چہری شاعر [رک بآں] نے اپنے ابتدائی قصیدے کہے تھے اور اسی کے نام پر اپنا تخلص رکھا تھا۔

۶ - انوشہ روان (دیکھیے انو شروان) نے محمود کے بیٹے اور جانشین مسعود کی فرماں روائی تسلیم کی، لیکن ۴۳۳ھ / ۱۰۴۱ - ۱۰۴۲ء میں اس پر سلجوقی سلطان طغرل بیگ نے حملہ کر کے جرجان کا علاقہ چھین لیا اور وہ ایک قلعے میں محصور ہو کر یہیں ۴۴۱ھ / ۱۰۴۹ء میں انتقال کر گیا - اس کے عہد حکومت میں اس کا چچا دارا جس کا لقب سکندر بھی تھا، سلطان مسعود (نواح ۴۲۶ھ / ۱۰۳۵ء) کی جانب سے جرجان اور طبرستان کا والی مقرر ہوا تھا۔

۷ - دارا کا بیٹا اور سلطان محمود کا داماد، قابوس الثانی عنصر المعالی ہندوستان پر حملوں کے دوران میں سلطان محمود کے ساتھ تھا - وہ ابخاز کے خلاف ایک مہم میں مارا گیا، جس کی قیادت بنو شدّاد کے امیر فضلون ابوالسّوار کے ہاتھ تھی، جو ۴۶۲ھ / ۱۰۶۹ء میں بری طرح ناکام رہی - اس نے ایک کتاب قابوس نامہ تصنیف کی، جس میں اس نے اپنے بیٹے گیلان شاہ کو خطاب کر کے گرانقدر نصیحتیں قلمبند کیں - اس کا ترجمہ Fr. v. Diez (برلن ۱۸۱۱ء) نے جرمن میں اور A. Querry (پیرس ۱۸۸۶ء) نے فرانسیسی میں کیا ہے [انگریزی، عربی اور اردو میں بھی اس کا ترجمہ ہو گیا ہے]۔

۸ - اس کا بیٹا گیلان شاہ صرف پہاڑی علاقے کا حکمران تھا کیونکہ طغرل بیگ نے بغداد پر چڑھائی کرنے سے پہلے طبرستان پر قبضہ کر لیا تھا - ملک شاہ سلجوقی نے اسے تخت سے اتار دیا اور ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷ء میں اس نے وفات پائی۔

مرداویج کا ایک اور بیٹا فرہاد بتایا جاتا ہے، لیکن اسے اپنے باپ یا کسی عم‌زاد بھائی کی جانشینی کے لیے کبھی طلب نہیں کیا گیا - ۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء میں جب اس کی عمر کم از کم ۸۸ برس ہو گی، وہ بروجرد کا ایک جاگیردار (مقطع) تھا - جب ۴۱۷ھ/۱۰۲۶ء میں آل کاکویہ کے سلطان علاء الدولہ نے کردوں کے خلاف چڑھائی کی تو وہ بھی اس کے ساتھ تھا، وہ اس بادشاہ کا ہمیشہ وفادار حلیف رہا - ۴۲۵ھ / ۱۰۳۴ء میں وہ سلطان مسعود کی فوج کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۸: ۵۹، ۱۳۹، ۱۷۲، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۲۶، ۲۶۲، ۲۷۶، ۲۹۱، ۳۳۳ ۳۵۳، ۳۷۸، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۲۶ بعد، ۵۰۶، ۵۱۹ و ۹: ۸، ۹۷، ۱۱۱، ۲۵۱، ۲۶۲، ۲۸۴، ۳۴۰؛ (۲) ابن مسکویہ، در *GMS*، ۵: ۲۷۱، ۳۴۵، ۳۶۷، ۴۳۵، بعد، ۴۷۹ بعد، ۵۷۲ و ۶: ۹، ۳۳، ۵۵، ۲۰۴، ۲۷۰، ۲۹۶ بعد؛ (۳) ابن خلدون: التاریخ، مطبوعۂ قاہرہ، ۴: ۴۲۳، ۴۳۲، ۴۴۴، ۴۹۷؛ (۴) Defrémery: *Samanides*، ص ۱۳۰، ۱۳۷، ۲۴۷، ۲۸۹؛ (۵) ابن اسفند یار: تاریخ طبرستان، مترجمۂ براؤن، ص ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۸؛ (۶) ظہیر الدین: *Geschichte von Tabaristan*، طبع Dorn، ص ۱۷۴، ۱۹۶، ۲۱۶، ۳۱۱؛ (۷) F. Justi: *Iraniches Namenbuch*، ص ۴۴۱؛ (۸) Cl. Huart: *Les Ziyarides*، در

Mém. de l, Acad. des Inscr. et. Belles-Letters، ج ۳۲، پیرس ۱۹۲۲ء .

(CL. HUART)

* **زیارۃ** : (عربی) بمعنی ملاقات اور رویت، مذہبی اصطلاح میں مدینۂ منورہ میں مسجد نبوی[ع] میں حضرت رسالت مآب صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کے روضۂ اقدس پر حاضر ہونا، کسی متبرک مقام یا کسی ولی کے مقبرے پر حاضری دینا ۔ روضۂ نبوی[ع] کی زیارت تو سعودی دور حکومت میں بھی حج [رک بآں] کرنے والے کرتے رہے ہیں البتہ اولیا کے مقبروں کی زیارت ممنوع قرار دی گئی ۔ زیارت مقابر کے خلاف محمد بن عبدالوہاب [رک بہ وہابیۃ] نے ''جہاد'' کیا (تفصیلات کے لیے رک بہ W. R. van Diffelen : De leer der Wahhabieten، ڈاکٹریٹ کا مقالہ، لائیڈن ۱۹۲۷ء) ۔ زیارت قبور اور اس کی متعلقہ رسوم کے جواز پر محمد بن عبدالوہاب سے پہلے بھی اعتراض کرنے والے موجود رہے ہیں ۔ اس کی تائید میں وہ مواد پیش کیا جا سکتا ہے جو حدیث (دیکھیے Wensinck : A Handbook of Early Muhammadan Tradition، بذیل مادّۂ Grave[s] اور تصانیف مابعد [رک بہ ابن تیمیۃ] میں موجود ہے [لیکن آخری دور میں خصوصاً اسلامی ہند میں یہ نزاع، خاص طور سے ابھر کر سامنے آئی، خصوصاً سید احمد بریلوی اور شاہ اسمعیل شہید کے سلسلے میں، اس موضوع پر بہت سی کتابیں فارسی، اردو اور چند عربی میں لکھی گئیں [نیز رک بہ وہابیہ].

(A.J. WENSINCK)

* **زَیّان (بنو)** : (بنو زَیّان یا بنو زیّان دونوں تلفظ قدیم اور معیاری ہیں، اس کا تلفظ زِیّان بھی ملتا ہے) سلاطین تلِمسان کا ایک بربر خانوادہ، جس نے تیرھویں سے سولھویں صدی عیسوی تک المغرب پر حکومت کی ۔ ان کا یہ دعوی کہ وہ [شریف] ادریس کی اولاد سے ہیں، محل نزاع ہے (دیکھیے تاریخ البربر، ترجمۂ de Slane، ۳ : ۳۲۸، اور اسی کتاب کے الفاظ جو یغمُراسَن کی طرف منسوب ہیں) ۔ مؤرخین انھیں بنو عبدالواد بھی کہتے ہیں (دیکھیے ۱ : ۶۳ ب) ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سلاطین تلمسان کے دو جد اعلی، عبدالواد [رک بآں] اور زَیّان تھے، لیکن ان میں کئی صدیوں کا فاصلہ تھا ۔ اول الذکر کا زمانہ اسلام سے پہلے کا ہے اور مؤخر الذکر اس یغمُراسَن کا باپ تھا جو ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں گزرا ہے .

یغمراسن ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء سے اس خاندان کا پہلا خود مختار سلطان تھا ۔ اس کے بعد اس کے بیٹے ابو سعید عثمان اول سمیت چار سلطان براہ راست یغمراسن کی اولاد میں ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء تک یکے بعد دیگرے سریر آرائے سلطنت ہوے، پھر مرینیوں (بنو مرین) نے دو دفعہ تلمسان کی مملکت کو فتح کر کے اس پر قبضہ کر لیا، یعنی ۷۳۷ تا ۷۴۹ھ/ ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۸ء اور ۷۵۳ / ۱۳۵۲ تا ۷۶۰ھ / ۱۳۵۹ء.

جب زیانیوں نے پہلی بار ۷۴۹ھ / ۱۳۴۸ء دوبارہ حکومت حاصل کی تو ابو سعید عثمان ثانی اور ابو ثابت، دو بھائی تخت نشین ہوے، لیکن جس شخص کی وجہ سے اس خاندان کو ۷۶۰ھ /۱۳۵۹ء میں پھر پہلا سا عروج حاصل ہوا، وہ ان کا بھتیجا (ان کے بھائی ابو یعقوب یوسف کا بیٹا) ابو حمّو اول تھا ۔ اس کے اخلاف ۹۶۲ھ (۱۵۵۴ء) تک جب کہ ترکوں نے اس سلطنت کو فتح کیا، حکمرانی کرتے رہے .

اس خاندان کی دونوں فرمانروا شاخوں کے میں نسب کے اعتبار سے صرف اتنا فرق ہے کہ پہلی شاخ، یغمراسن کے خَلَفِ اکبر عثمان اوّل کے واسطے سے اس کی براہ راست اولاد میں سے تھی، درآنحالیکہ دوسری شاخ اس کے چھوٹے بیٹے عبدالرحمن کی براہ راست اولاد تھی ۔ Bargès لکھتا

ہے (دیکھیے .Tlemcen anc. cap وغیرہ، ص ۱۹۳ و Hist. des B. Zeiyan، ترجمه دیباچه، ص ۱۴) که صرف چھوٹی شاخ کے بادشاهوں نے ۷۴۹ھ/۱۳۴۸ء سے بنو زیان کا لقب اختیار کیا تھا، لیکن ایسا باور کرنے کی کوئی وجه موجود نہیں، نه اس کی تائید میں کوئی تحریری شهادت ملتی ہے ۔ چونکه یه سب براہ راست یغمراسن کی اولاد سے تھے، اس لیے زیانیه بھی تھے، اور عبدالوادیه بھی، کیونکه عبدالواد اور بنو زیان دونوں ایک هی خاندان کی دو شاخیں تھیں .

رها ان بادشاهوں کا فاس کے مرینیوں [رک به (بنو مرین)] سے رشته، تو مسلمان ماهرین انساب نے مرینیوں (دیکھیے بالخصوص ابن خلدون: تاریخ البربر، ۲ : ۲۳۰ و ترجمه، ۳ : ۲۵؛ الذخیرة السنیه، ص ۱۰) کے مورث اعلیٰ عبدالواد کے دادا وسان کو مرین بن ورتاجن کے اسلاف میں شامل کر کے ان میں رشته قائم کر دیا ہے .

مآخذ: عبدالواد اور بنو عبدالواد کے مادوں کے تحت، جو مآخذ دیے گئے هیں، ان میں مندرجۂ ذیل کا اضافه کیا جا سکتا ہے (۱) : ابن الاحمر: روضة النسرین فی دولة بنی مرین، طبع و ترجمه G. Marçais و Gh. Bouali، پیرس ۱۹۱۷ء مع *Histoire des Banu Zayān de Tlemcen* (از ترجمۂ Dozy، در *JA* سلسلۂ چهارم، ۳ : ۳۸۲ تا ۴۱۶)؛ (۲) الذخیرة السنیه *Chronique anonyme des Merinides*، طبع محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۲۱ء؛ (۳) Alfred Bel : *Tlemcen et ses environs*، بار دوم مطبوعۂ تولوز .

(ALFRED BEL)

* **زیانیه**: شاذلی فرقے کی ایک شاخ، جس کا صدر مقام قنادْی ہے ۔ اس کے شیوخ کی فهرست Rinn، محل مذکور، Dupont اور Coppolani (*Confréries*: ص ۴۹۸) نے دی ہے، نیز Cour: محل مذکور، میں بھی موجود ہے؛ دوسری کتاب میں مقدم کی اس سند کا ایک نمونه مع مهر دیا گیا ہے، جو فرقے کے شیخ کی جانب سے عطا کی جاتی تھی ۔ ان کے عقائد دوسرے شاذلیوں سے صرف فروعات میں مختلف هیں ۔ ان کا معمولی ''ذکر'' Rinn (محل مذکور، ص ۴۱۱) نے نقل کیا ہے ۔ یه ذکر چند کلمات کی تکرار پر مشتمل ہے، جن میں سے بعض سو بار اور بعض هزار مرتبه دهرائے جاتے هیں ۔ ان کی امتیازی خصوصیت یه ہے که وہ مسافروں اور قافلوں کو رهزنوں کے هاتھ سے بچاتے اور ان کی رهبری کرتے هیں ۔ Rinn کے زمانے (۱۸۸۴ء) میں کوئی تاجر اس وقت تک جنوبی علاقے میں اپنا مال تجارت برآمد کرنے کی همت نہیں کرسکتا تھا جب تک وہ کسی زیانی سوار کی خدمات حاصل نه کر لے ۔ اس سوار کے پاس مقدم کا ایک سر بمہر خط هوتا تھا، جسے ناراض کرنے کی کسی رهزن میں جرأت نه تھی؛ لهٰذا Rinn انهیں ''رهنمایان صحرا'' کے نام سے یاد کرتا ہے ۔ A. Bernard نے بھی ۱۹۳۱ء میں (*Le Maroc*، ص ۲۰۵) تقریباً یہی لکھا ہے ۔ فرانسیسی افریقه کے باهر کے علاقوں میں یه فرقه بہت کم مشہور ہے ۔ Depont اور Coppolani (محل مذکور) نے الجزائر میں ان کے زاویوں کی فهرست اور مراکش میں ان کے نفوذ کا حال قلم بند کیا ہے .

اس فرقے کی بنیاد محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی زیان (م ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۳ء) نے رکھی تھی ۔ Cour نے *RMM*، ۱۲ : ۳۶۰ تا ۳۷۹، ۵۷۱ تا ۵۹۰ میں ایک قلمی سوانحعمری طهارة الانفس والارواح الجسمانیة فی الطریقة الزیانیة الشاذلیة کے بعض اجزاء فرانسیسی زبان میں شائع کیے هیں ۔ یه کتاب بھی ایک قدیم تصنیف کا خلاصه ہے ۔ اس میں زیادہتر کرامات کا ذکر ہے، لیکن چند ایسی تفاصیل بھی مل جاتی هیں جن سے L. Rinn

کے بیانات موسوم بہ *Maraboutes et Khouan* (۱۸۸۴ء، ص ۴۰۸ تا ۴۱۵) پر اضافہ ہوتا ہے ۔ محمد بن عبدالرّحمٰن قناذی (مراکش میں فجوج کے جنوب مغرب میں) کے قریب تاتا کے مقام پر پیدا ہوا تھا ۔ اس نے سجلماسۃ میں سیدی مبارک بن عَزّۃ سے تعلیم حاصل کی اور اس کی وفات کے بعد فاس چلا گیا ۔ یہاں اس نے آٹھ سال تک محمد بن عبدالقادر الفاسی (م ۱۱۱۶ھ / ۱۷۰۴ء)، احمد بن الحاج (م ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء) اور دیگر اساتذہ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا ۔ Rinn کے بیان کے مطابق سلطان نے اسے جادو کرنے کے الزام میں فاس سے نکل جانے کا حکم دے دیا ۔ یہاں سے فرار ہو کر وہ تافیلات چلا گیا جہاں فرقۂ شاذلیہ کی نصریۃ شاخ کے مقدم نے اسے اپنے فرقے میں شامل کر لیا ۔ اس کے بعد اس نے مکۂ معظمہ جا کر حج کیا اور وہاں سے واپس آ کر قناذی میں سکونت اختیار کر لی ۔ یہیں اس نے اپنا زاویہ قائم کیا ۔ اس نے نہ صرف شاذلی رسوم میں ترمیمیں کیں اور اپنے زہد و اتقا کے باعث شہرت حاصل کی، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کنویں کھدوائے اور آبپاشی کا انتظام درست کیا ۔ اس کی سب سے مشہور کرامت جس نے اس کے فرقے کا مستقبل بنا دیا، یہ تھی کہ اس نے رهزنوں کا قلع قمع کر دیا ۔ اس کی شہرت اور اوصاف بہت سے زائرین کو قناذی کھینچ لائے اور تھوڑی ہی مدت میں انھوں نے یہاں ایک خوشحال نو آبادی کی صورت اختیار کر لی ۔ دوسرے مسلمان اولیا کے مانند وہ بھی اپنے قبیلے کا شیخ تھا ۔ اس نے اپنے فرقے کی سرداری وراثت میں اپنے بیٹے کو دی ۔

مآخذ: متن میں درج ہیں ۔

(D.S. MARGOLIOUTH)

⊗ **زَیبُ النساء** : نامور مغل شاہزادی، جو شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کی سب سے بڑی اولاد تھی ۔ وہ بروز پنج شنبہ، ۱۰ شوال ۱۰۴۷ھ میں دولت آباد دکن میں پیدا ہوئی اور اس کا نام ''زیب النساء'' اس کے دادا شاهجہان نے تجویز کیا (محمد صالح کنبوہ : عملِ صالح، ۲ : ۲۷۹) ۔ زیب النساء عمر بھر ناکتخدا رہی اور اس نے ماہ محرم ۱۱۱۳ھ میں سڑسٹھ سال کی عمر میں دہلی میں وفات پائی ۔ اورنگ زیب کو جب اس کی وفات کی اطلاع ہوئی تو اس کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو جاری ہو گئے ۔ مرحومہ کو دہلی میں تیس ہزاری باغ میں دفن کیا گیا اور فرمان جاری ہوا کہ سیّد امجد خان، شیخ عطاء اللہ اور حافظ خان، خیرات و صدقات اور مرحومہ کے روضے کی تعمیر کا انتظام کریں (محمد ساقی مستعد خان : مآثر عالم گیری، مترجمۂ محمد فدا علی طالب، کراچی ۱۹۶۲ء، ص ۳۲۲) ۔ زیب النساء کا شاندار مقبرہ ''صاحبۃ الزمانی'' کے باغ تیس ہزاری (بیرون کابلی دروازہ)، دہلی میں تیار ہوا تھا، جو انگریزوں کی آمد تک موجود تھا (سر سیّد احمد خان : آثار الصنادید، کانپور ۱۹۰۴ء، ص ۷۷) ۔ اس کا کتبۂ مزار اعلٰی سنگِ مرمر کی سل پر خط ثلث میں مرغولہ دار نقش میں مندرج تھا، جس کے آخری الفاظ ''وادخلی جنتی'' سے سال وفات (۱۱۱۳ھ) برآمد ہوتا ہے ۔ جب دہلی میں ''راجپوتانہ ۔ مالوہ'' ریلوے لائن ۱۸۸۵ء میں تیار ہوئی تو یہ مقبرہ اس کی زد میں آ گیا اور اسے مسمار کر دیا گیا (*Panjab Notes and Queries*، اپریل ۱۸۸۵ء، ص ۱۲۳) ۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ زیب النساء کا انتقال دہلی میں ہوا اور اسے دہلی ہی میں دفن کیا گیا ۔ افسوس ہے کہ آج اس کے مقبرے کا نشان تک باقی نہیں ۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ زیب النساء کا مقبرہ لاهور میں نواں کوٹ کے پاس ہے، مگر یہ غلط ہے ۔ زیب النساء کی قبر دہلی میں تھی لاهور میں نہیں ۔ مؤرخین نے

غلطی سے نواں کوٹ کے ایک مقبرے کو زیب النساء کا مقبرہ سمجھ لیا۔ اس کے باغ کا لاہور میں ہونا بیان کیا جاتا ہے (کنھیا لال : تاریخ لاہور، لاہور ۱۸۸۴ء، ص ۳۱۲؛ نور احمد : تحقیقات چشتی، لاہور ۱۸۶۷ء، ص ۵۷۸ تا ۵۸۰)، جو صحیح نہیں.

زیب النساء کی والدہ دل رس بانو بیگم رابعہ دورانی بنت شاہ نواز خان صفوی تھی، جس کا مقبرہ اورنگ آباد (دکن) میں ہے۔ زیب النساء کو اللہ تعالٰی نے باپ کی طرح علمی و ادبی ذوق عطا کیا تھا۔ جب وہ چار سال چار ماہ اور چار یوم کی ہوئی تو حافظہ مریم اس کی اتالیق مقرر ہوئیں، جو اورنگ زیب کے معتمد عنایت اللہ خان کی والدہ اور شکر اللہ کشمیری کی زوجہ تھیں اور نیشاپور سے ہجرت کرکے یہاں آئی تھیں۔ ان کی کوشش سے زیب النساء نے تھوڑے عرصے میں قرآن مجید حفظ کر لیا (مآثر الامراء، ۲ : ۲۸؛ شفیق اورنگ آبادی : گل رعنا، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو اورنگ آباد، ص ۸۲)۔ زیب النساء بڑی ذہین اور زیرک تھی۔ جب اورنگ زیب کو اطلاع ہوئی کہ زیب النساء نے قرآن مجید حفظ کر لیا ہے تو اس نے زیب النساء کو تیس ہزار اشرفیاں عنایت کیں۔ اس نے حافظہ مریم سے بعض دیگر ابتدائی کتابیں بھی پڑھی تھیں.

اس کے بعد زیب النساء نے باقاعدہ علم الصرف و علم النحو مُلّا جیون سے، جن کا پورا نام شیخ احمد بن ابو سعید امیٹھوی تھا، حاصل کیا اور کچھ اور دینی کتابیں بھی ان سے پڑھیں۔ زیب النساء نے مُلّا سعید اشرف ماژندرانی سے دوسرے ضروری علوم حاصل کیے (شبلی نعمانی : مقالات، مطبوعۂ اعظم گڑھ، ص ۱۱۱، ۱۱۸)۔ مُلّا اشرف نے زیب النساء کو چودہ سال پڑھایا۔ جب اس نے ۱۰۸۳ھ میں ایران واپس جانے کا قصد کیا تو ایک عرضداشت زیب النساء کو پیش کی، جس کے آخر میں اس نے چند اشعار بھی لکھے۔ ان سے اشرف ماژندرانی کے ذاتی حالات پر روشنی پڑتی ہے۔ علم فقہ و علم حدیث کی تعلیم کے علاوہ شعر فہمی کا ذوق بھی زیب النساء کو اسی کی بدولت حاصل ہوا۔ اشرف ایران میں کچھ عرصہ گزار کر پھر ہندوستان واپس آ گیا اور پٹنے میں شہزادہ شاہ عالم کے دربار سے منسلک ہو گیا۔ معتبر مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ اشرف ماژندرانی سے زیب النساء نے خطّاطی میں بھی مہارت حاصل کی تھی.

زیب النساء اپنے والد کی نجی زندگی میں اس کے ساتھ ہمیشہ دخترانہ ہمدردی و تعاون کرتی اور سفر و حضر میں اس کے ہمراہ رہتی تھی۔ اس نے دوسرے جلوس شاہی (۱۰۶۹ھ) کے موقع پر ایک خاص تحفہ بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا، جس پر بادشاہ کی طرف سے اسے چار لاکھ روپے بطور انعام عطا ہوئے۔ ۱۰۷۳ھ میں جب اورنگ زیب کشمیر جانے کے ارادے سے لاہور آیا تو بیمار ہو گیا۔ اطبّا نے اسے لاہور میں مزید قیام کی ہدایت کی۔ اس پر اس نے زیب النساء کو مع حرم شاہی لاہور بلا لیا۔ اس سلسلے میں زیب النساء کو لاہور میں قیام کا خاصا موقع ملا (جادو ناتھ سرکار : *Studies in Mughul India*، ص ۹۷ تا ۹۰)۔ سید لطیف نے تاریخ لاہور (ص ۱۴۱) میں شالامار باغ کے بیان میں لکھا ہے کہ زیب النساء قیام لاہور کے دوران میں ایک مرتبہ شالا مار کے تختۂ فیض بخش میں حرم شاہی کی دیگر مستورات کے ہمراہ بیٹھی ہوئی سنگ مرمر کی آبشار کا نظّارہ کر رہی تھی تو اس فضا سے متأثر ہو کر اس نے مندرجۂ ذیل قطعہ کہا :

اے آبشار نوحہ گر از بہر کیستی

چیں بر جبیں فگندہ ز اندوہ کیستی

آیا چه درد بود کہ چوں ما تمام شب
سر را بسنگ می زدی و می گریستی

راقم کو دو قدیم دستاویزات دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے، جن کا تعلق براہ راست زیب النساء سے ہے - یہ دو پروانے ہیں، جو نول بائی کاتن کی ماں مسماۃ پرشاد بائی کے نام جاری کیے گئے تھے - ان سے معلوم ہوتا ہے کہ زیب النساء نے تیس بیگھ زمین قریۂ بھوگیوال، ضلع لاہور، میں مسماۃ پرشاد بائی کو عطا کی تھی، جو زیب النساء کی کنیزوں میں تھی - پروانوں پر ۵ سال جلوس عالمگیری (یعنی ۱۰۷۵ھ) رقم ہے - دوسری طرف ایک تعلیقہ ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے : ''بصورت گذارا برائے پرشاد بائی جو نول بائی کاتن کی والدہ . . . ہے جس کو تیس بیگھ زمین قریۂ بھوگیوال ضلع لاہور میں عطا کی گئی ہے ...'' (ڈاکٹر عبداللہ چغتائی، در *Museum Journal*، اگست ۱۹۵۰ء).

ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ زیب النساء کی خادماؤں میں ارادت فہم اور نوبہار سفر و حضر میں ہمیشہ اس کے ساتھ رہتی تھیں .

زیب النساء درباری سیاست سے الگ رہتی تھی اور ہمیشہ علمی و ادبی مشاغل میں مصروف رہتی تھی - ایک دفعہ ۱۰۹۲ھ میں راجپوتوں نے اورنگ زیب کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو بادشاہ نے اپنے بیٹے اکبر کو ان کی سرکوبی کے لیے بھیجا، مگر شہزادے نے کسی کے فریب میں آ کر اپنے باپ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا - اس پر اورنگ زیب کو یہ شک گزرا کہ زیب النساء بھی شاید شہزادۂ اکبر کی ہمنوا ہے - اس شبہے میں اس نے زیب النساء کو سلیم گڑھ کے قلعے میں نظر بند کر دیا اور اس کا وظیفہ (چار لاکھ روپیہ) بھی بند کر دیا گیا (مآثر عالم گیری، اردو ترجمہ، ص ۲۲۳)، مگر بہت جلد اسے یہ معلوم ہو گیا کہ زیب النساء اس معاملے میں قصوروار نہیں؛ چنانچہ اسے محل میں واپس بلا لیا گیا - کہتے ہیں کہ اورنگ زیب کے دل سے شک دور کرنے میں روح اللہ خان کی والدہ نے بڑا حصہ لیا تھا، جس کے لیے زیب النساء اس کی بےحد ممنون ہوئی؛ چنانچہ جب ۱۲ ذیقعدۃ ۱۰۹۳ھ میں حمیدہ بانو بیگم کا انتقال ہوا تو زیب النساء نے اس کی تجہیز و تکفین خود کی - ۱۵ ربیع الاول ۱۰۹۴ھ کو شہزادۂ کام بخش کی شادی سیاست خان صفوی کی بیٹی سے زیب النساء کے محل میں ہوئی، جس میں اورنگ زیب نے بھی شرکت کی تھی (مآثر عالم گیری، اردو ترجمہ، ص ۲۳۶) - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کا دل اپنی بیٹی کی طرف سے صاف ہی رہا .

زیب النساء کو اپنے بہن بھائیوں اور بھتیجوں سے بڑی الفت تھی - ۱۱۰۵ھ میں جب شہزادۂ اعظم شاہ بیمار ہو کر مرض استسقا میں مبتلا ہوا تو زیب النساء خود اس کی تیمار داری کرتی اور شہزادے کے ساتھ پرہیزی کھانا کھاتی رہی (مآثر الامراء، ۱ : ۵۵۹) - ایک دفعہ اس کے اشعار کی بیاض اس کی ملازمہ ارادت فہم کی غفلت سے کنویں میں گر گئی (مخزن الغرائب، مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی) - زیب النساء نے اس معاملے میں مُلّا اشرف مازندرانی سے مشورہ کیا تو مؤخرالذکر نے ایک طویل قطعے کی صورت میں ارادت فہم کی سفارش کی - اس پر زیب النساء نے ملازمہ کا قصور معاف کر دیا - یہ قطعہ تئیس اشعار پر مشتمل ہے .

زیب النساء کے متعلق کئی بے بنیاد عشقیہ قصے کہانیاں مشہور ہوئے، جن کا مقصد مسلمان شہزادیوں کو بدنام کرنا تھا - اس ضمن میں بعض غیر ملکی مصنفین نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا - مقامی کتابوں میں سے ایک حیات زیب النساء، مصنفۂ

منشی محمد دین بی - اے، ہے، جو پہلی مرتبہ ۱۸۹۶ء میں لاہور میں طبع ہوئی (راقم کے پاس ۱۹۰۵ء کی اشاعت موجود ہے) - ایک اور کتاب مولوی احمد دین کی دُرِ مکتوم ہے، جس میں اسی قسم کی بے بنیاد کہانی بیان کی گئی ہے - بعض دوسرے مصنفین نے بھی ناول نما کتابیں لکھیں، مثلاً غلام حضرت (: گلزار لطافت، جو ایک افسانوی قصہ ہے اور اس کا بڑا کردار شہزادہ فرح بن عباس ہے؛ یہ دراصل زیب النساء پر طنز ہے) - لنڈن میں مسٹر ویسٹ بروک نے ایک دیوانِ زیب النساء کے نام سے ۱۹۱۳ء میں شائع کیا، مگر اس میں بھی وہی عاقل خان رازی کا بے سرو پا قصہ بیان کیا گیا ہے، جس کا کوئی ثبوت نہیں - دھودیو مکر جی کا ایک بنگالی ناول بھی ملتا ہے؛ [یہ بھی اسی نوع کی تہمت طرازی پر مشتمل ہے -] محمد رضا طباطبائی کی نغمۂ عندلیب (۱۲۶۱ء) بھی اسی سلسلے کی چیز ہے - [سچ یہ ہے کہ تاریخی شواھد کی رو سے ان افسانوں کی کوئی حقیقت نہیں - اسے محض غرضمندانہ پروپیگنڈا سمجھنا چاھیے - عاقل خان اور زیب النساء کی کہانی بھی اورنگ زیب کے مخالفین کی اختراع ہے - واقعہ یہ ہے کہ زیب النساء ایک خوش ذوق شہزادی تھی - اس نے شاعری بھی کی اور کتابیں بھی لکھیں].

زیب النساء نے چند عمارتیں بھی بنوائیں، [جن میں سے لاھور میں کوئی عمارت موجود نہیں] - اس نے آگرے میں جمنا کے کنارے ایک مسجد تعمیر کرائی تھی - اس میں ایک درویش شیخ سعد اللہ خان تقریباً بیس سال مقیم رہے اور اسی میں دفن ہوئے - تذکرۃ السلاطین میں اس مسجد کا ذکر ملتا ہے - زیب النساء نے کشمیر میں بھی ایک مسجد تعمیر کرائی تھی.

زیب النساء کو فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں دستگاہ حاصل تھی اور قرآن مجید کی حافظہ تھی - خوش نویسی میں بھی نام پایا تھا (مآثر عالمگیری، اردو ترجمہ، ص ۹۷۴).

تاریخوں اور تذکروں میں، ان شعرا اور اھل علم کے نام ملتے ھیں جنھیں زیب النساء کی سرپرستی حاصل تھی، مثلاً ملّا محمد سعید اشرف مازندرانی؛ عزیز اللہ خان، المتخلص بہ عزیز، جو ملّا منطقی کا بیٹا اور زیب النساء کا استاد تھا؛ حاجی عبدالواسع بن حاجی محمد جان قدسی، جو شاید اقدس تخلص کرتا تھا؛ مرزا خلیل، جس کے بارے میں تذکرۂ سرخوش (مطبوعۂ لاھور، ص ۳۳) میں مندرجۂ ذیل عبارت ملتی ہے: ''مرزا خلیل جوان قابل و خوش خلق بطبیعت رسا بود - چندے در ملازمت نواب قدسی القاب، بیگم زیب النساء خلف شاہ عالم گیر، شرف اندوزی داشت . . . . .''

[زیب النساء نے ایک یادگار قیمتی کتاب خانہ بھی جمع کر رکھا تھا، جو ھر حثیت سے نادرالوجود تھا (مآثر عالم گیری، اردو ترجمہ، ص ۹۷۴)] - اس کی سرپرستی میں امام فخرالدین رازی کی تفسیر کبیر کا ترجمہ ملّا صفی الدین اردبیلی نے زبدۃ التفاسیر کے نام سے کیا (کتاب مذکور، ۹۷۴) - شاید یہ ضائع ہوگیا ہے، اگرچہ اتفاق سے اس کی پانچویں جلد بودلین لائبریری میں محفوظ ہے (Ethé: فہرست مخطوطات فارسی، ص ۱۰۴۴) - غلام علی آزاد نے ید بیضا میں بھی اس کا ذکر کیا ہے - زیب المنشآت خود شہزادی نے مرتب کی تھی - [احمد علی سندیلوی زیب المنشآت کے متعلق لکھتا ہے: ''زیب المنشآت کہ از تالیف آنجناب است، فقیر آنرا زیارت نمودہ'' (مخزن الغرائب، مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی، عدد ۱۴۸۲/۴۰۳۲)] - محمد علی ماہر نے ایک طویل مثنوی لکھی تھی، جو زیب النساء کی مدح میں بیان کی جاتی ہے اور جس کا ایک شعر یہ ہے:

بذات او صفات کردگار است
که خود پنہان و فیضش آشکار است

مگر یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی ۔ ماہر کی یہ مثنوی غالبًا جہان آرا بیگم کی مدح میں تھی۔

بعض شواہد سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ زیب النساء نے ایک مرقع تصاویر و نمونہ ہاے خطاطی بھی مرتب کر رکھا تھا۔

زیب النساء کی شاعری کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، مگر کوئی قطعی راے قائم کرنی مشکل ہے ۔ عالم گیر نامہ (۱۰۷۸ھ)، مرآۃ العالم، (۱۰۷۹ھ)، کلمات الشعرا (۱۰۹۳ھ) اور مرآۃ عالم گیری (۱۱۲۲ھ)، وغیرہ کتابوں سے اس کی شاعری پر کچھ روشنی نہیں پڑتی؛ یوں اس کے متفرق اشعار کا چرچا بہت ہے ۔ ایک پرانی بیاض میں، جو کسی رام پرتاب، باشندۂ راھوں، ضلع جالندھر، سے منسوب ہے اور محمد شاہ کے زمانے (۱۱۳۹ھ) کی ہے، مندرجۂ ذیل اشعار زیب النساء سے منسوب کیے گئے ہیں :

بشکند دستے که خم در گردن یارے نشد
کور به چشمے که لذت گیر دیدارے نشد
صد بهار آخر شد و هر گل بفرقے جا گرفت
غنچهٔ باغ دل ما زیب دستارے نشد

غلام علی آزاد نے ید بیضا میں اور مولانا شبلی نے اپنے مضمون ''زیب النساء'' میں ان اشعار کا، جو اس کی طرف منسوب ہیں، ذکر تو کیا ہے، مگر اس نسبت کی صحت کو تسلیم نہیں کیا ۔ لچھمی نرائن شفیق نے گل رعنا (۱۱۸۲ھ) میں لکھا ہے : ''این اشعار بنامش شهرت میدهند'' اور اسی طرح دلپت راے نے بھی ملاحت مقال (۱۱۸۲ھ) میں ان اشعار کو زیب النساء کی تخلیق قرار دیا ہے ۔ شیخ محمد بقا : مرآۃ جہان نما (مخطوطۂ برٹش میوزیم، عدد ۱۹۹۸ Or.) میں لکھا ہے : ''محمد بن عبد الله گوید که آن مکرمه شاعرهٔ فصیحه بود، تخلص خود مخفی قرار [داده] برد. . . . . .'' ان متضاد معلومات کے باوجود یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ زیب النساء شعر ضرور کہتی تھی، جیسا کہ مخزن الغرائب میں ہے؛ مگر اس کے مصنف نے بھی اس کا دیوان کبھی نہیں دیکھا اور بعض اشعار، جو اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، وہ دوسرے شعرا کے ہیں ۔ وزیر علی عبرتی نے اپنی تالیف معراج الخیال میں لکھا ہے کہ بیگم کے اشعار ملتے ہیں اور محمد رضا مصنف نغمۂ عندلیب (۱۲۶۱ھ) نے محمد بن عبد اللہ کے مندرجۂ بالا بیان سے اتفاق کرتے ہوے کہا ہے کہ بیگم صاحب دیوان تھیں ۔ اس عرصے میں ایک دیوان مخفی طبع ہوتا رہا ہے، جسے زیب النساء کا دیوان سمجھ کر خاصی مقبولیت حاصل ہوئی، لیکن محققین نے اسے تسلیم نہیں کیا (دیکھیے اختر تابان؛ ید بیضا؛ تذکرۂ آفتاب عالمتاب) ۔ تذکرۂ خواتین، طبع زیر ہدایت بیگم نواب شاھجہان بیگم والی بھوپال، بمبئی ۱۳۰۶ھ، بھی مذکورۂ بالا نتیجے کی تائید میں ہے۔

جب ہم مطبوعہ دیوان مخفی کا تجزیہ کرتے ہیں تو کئی امور کا انکشاف ہوتا ہے، جن سے یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ مروجہ دیوان زیب النساء کا نہیں ۔ اس دیوان کا مصنف مخفی کوئی شخص خراسان کا باشندہ تھا، جو مکۂ معظمہ، مدینۂ منورہ، شہر ری، ہندوستان اور بنگال وغیرہ مقامات پر جاتا ہے ۔ دیوان میں کسی امیر فیروز خان کا ذکر ہے، جو خان دوران کہلاتا تھا ۔ اس دیوان کے ص ۷۰ پر یہ شعر ہے :

مخفی بیا بعرصهٔ دیوان ملک هند
مردانه بر سوال که داری جواب گیر

پروفیسر محفوظ الحق کے نزدیک یہ مخفی رشت کا باشندہ تھا (ماہ نامہ معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۲۳ء) ۔ سام میرزا صفوی : تحفۂ سامی (مطبوعہ تہران، ص ۱۰۲) میں مخفی رشتی کا تذکرہ ملتا ہے،

جس سے واضح ہے کہ وہ رشت (صوبۂ گیلان) کا باشندہ اور سلطان محمد والی گیلان کی ملازمت میں تھا ۔ اس بنیاد پر وہ شاہ طہماسپ اور شاہ عباس صفوی یا ہمایوں اور اکبر کا معاصر تھا ۔ مرآۃ آفتاب نما، مجمع النفائس، ریاض الافکار، تذکرۃ الاوحدی، صبح گلشن اور ریاض الشعرا میں مخفی شاعر کا ذکر آیا ہے اور سب نے متفقہ طور پر بیان کیا ہے کہ وہ ایران میں امام قلی خان حاکم فارس کے زیر سایہ زندگی بسر کرتا تھا ۔ ان مآخذ کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان میں بھی آیا تھا ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسی تخلص کے مختلف شعرا مختلف زمانوں میں ہو گزرے ہیں ۔ سراج الدین علی خان آرزو مصنّف مجمع النفائس نے اسے ''رشت'' کا باشندہ نہیں لکھا ۔ [تذکرۂ اختر تابان مولفۂ ابوالقاسم محتشم (۱۲۹۹ھ)، ص ۱۸، پر مذکور ہے کہ (محمد سعید اصفہانی (مازندرانی ؟) المتخلص بہ اشرف ایران سے ہند آیا تو زیب النساء نے اس سر آمد روزگار عالم کے لیے معقول وظیفہ مقرر کیا ۔ وہ اس سے نظم و نثر میں اصلاح بھی لیتی تھی اور یہ جو مشہور ہے کہ اس کا تخلص مخفی تھا، یہ بقول آزاد بلگرامی (ید بیضا)، قاضی اختر (آفتاب عالم تاب) و دیگر محققین غلط ہے ۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ مخفی ممدوحہ کے ایک ملازم کا تخلص تھا اور دیوان مخفی، جس نے زیب النساء کی نسبت سے شہرت پائی، دراصل اسی شاعر کا ہے] ۔ تذکرۂ خواتین میں بھی یہی ہے کہ وہ زیب النساء کی ملازمت میں تھا ۔ ان بیانات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ''مخفی'' تخلص کے شاعر ضرور تھے، مگر زیب النساء کو ان سے کوئی تعلق نہیں تھا ۔

مآخذ: متن مقالہ میں آ چکے ہیں ۔

(عبداللہ چغتائی [و ادارہ])

* **زیبک** : (Zeibek)، سمرنا (ازمیر) کے علاقے کے ایک ترک قبیلے کا نام ۔ زیبک کی اصل کے متعلق تا حال قرار واقعی تحقیق نہیں ہو سکی ۔ جس طرح تختجی [رک بآن] کے بارے میں یہ کہنے کا دستور رہا ہے کہ وہ ایشیائے کوچک کے قدیم ترین باشندوں کی نسل میں سے ہیں، اسی طرح زیبک کے اسلاف کا سراغ ان بچے کھچے اہلِ تراکیا (.Thracians) میں لگایا جاتا ہے جو ترالس Tralles کے قرب و جوار میں آباد ہو گئے تھے ۔ اس کی تائید میں ہم یہ امر واقعہ بھی پیش کر سکتے ہیں کہ قدامت پرست ترک انہیں گیور (Gjaur [= کافر]) کے نام سے پکارتے تھے (Lord Keppel : کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۶)؛ تاہم یہ نظریہ بلاشبہ غلط ہے ۔ اس کے بجائے ہمیں زیبک کو ان یورک قبائل میں سے کسی کی اولاد سمجھنا چاہیے جو خاصی تعداد میں مغربی آناطولی میں آباد ہو گئے تھے، لیکن جن کے سلسلۂ نسب کی توضیح ابھی تک پوری تفصیل کے ساتھ نہیں کی جا سکی ۔ ہو سکتا ہے کہ یورک [رک بآن] مذہبی وجوہات کی بنا پر خاص طور سے آیدین [رک بآن] کے ضلع میں آباد ہوئے ہوں، اس سلسلے میں J.W. Hasluck نے اپنے ایک مضمون *Heterodox Tribes of Asia Minor*، در *Journal of the Royal Anthoropol-Institute*، ۵۱ [۱۹۲۱ء] : ۳۱۰ ببعد و بار دوم، در *Christianity and Islam under the Sultan*، آکسفرڈ ۱۹۲۹ء، ۱ : ۱۲۴ ببعد) میں اس طرف توجہ دلائی ہے (نیز قب J. Babinger، در *Isl.*، ۱۱ (۱۹۲۱ء) : ۱۰۰ و ۱۲ (۱۹۲۲ء) : ۱۰۲) ۔ زیبک کی اصل کے بارے میں قدیم نظریات M. Tskyroglous نے اپنی مختصر کتاب Περὶ Γιουρούκων (ایتھنز ۱۸۹۱ء)، ص ۱۳ ببعد و ۲۲ میں جمع کر دیے ہیں ۔ زیبک کے نام کا سلسلہ معنوی اعتبار سے یونانی لفظ παλλικάρι pallikari سے ملایا گیا ہے

(قب: W. v. Diest Reisen und Forschungen im nordwestlichen Kleinasien، ۱ : ۲۷)، لیکن ایسا کرنا کچھ صحیح نہیں ہے ۔ اب تک ہمیں ان جنگجو اور شورش پسند پہاڑی لوگوں کی آمد کے بارے میں قدیم حالات دستیاب نہیں ہوئے، جن کا انوکھا لباس، یعنی غیر مناسب بلند عمامے، اونچے پاجامے، جن کی وجہ سے ٹانگوں کا بیشتر حصہ برہنہ رہتا ہے، شوخ رنگ کی صدریاں جن پر زردوزی کا بہت زیادہ کام کیا ہوتا ہے اور جنھیں چیکن کہتے ہیں، انھیں ان کے پڑوسیوں سے ممیز کرتا ہے ۔ ان کے حالات کا قدیم ترین تذکرہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے سیاحوں کے ہاں ملتا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں سمرنا کے قریب رہنے والے دِرِہ بیگی [رک بان] اور قرہ عثمان اوغلی [رک بان] سے متعلق تھے اور ان کے ہاں بطور سپاہی ملازم تھے ۔ سلطان مراد ثانی کے دور حکومت میں اس خاندان کے معدوم ہو جانے کے بعد زیبکوں کی یہ رضاکار فوج توڑ دی گئی ۔ سلطنت عثمانیہ کے گورنر طاہر پاشا نے انھیں بطور سپاہی ملازم ہونے اور اپنا نمایاں اور امتیازی لباس پہننے کی ممانعت کر دی ۔ اس کا نتیجہ ایک خطرناک بغاوت کی صورت میں نمودار ہوا، جس میں ان کا سردار (افیہ) چِلی محمّد تھا ۔ اس بغاوت کے سلسلے میں بہت سے زیبک مارے گئے اور آخر کار انھیں اپنے سے برتر قوت کے سامنے جھکنا پڑا ۔ زمانۂ حال تک زیبک ضبطیّہ کی اعانت کے لیے امدادی پولیس میں بھرتی کیے جاتے تھے، جس کا بڑا فرض مسافروں کی حفاظت کرنا ہوتا تھا ۔ وہ نہ صرف اپنے لباس کی وجہ سے بلکہ عموماً اپنے ابھرے اور قوی جسم کی بدولت آسانی سے پہچانے جا سکتے ہیں ۔ وہ رفتہ رفتہ اپنے ہمسایوں کی طرز زندگی کے خوگر ہوتے گئے اور ان کا دل کش لباس متروک ہوتا گیا ۔ زمانۂ مابعد جنگ میں ایک بار پھر زیبک کا نام اس وقت منظر عام پر آیا جب صدر جمہوریۂ ترکیہ مصطفٰی کمال پاشا نے اس قبیلے کے مخصوص رقص (زیبک اوینو) کو ترکوں کا قومی رقص قرار دینے کی کوشش کی ۔

مآخذ : متن میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان کے علاوہ دیکھیے (۱) George Keppel : *Narrative of a Journey across the Balcan*، لنڈن ۱۸۳۱ء، ۲ : ۱۲۴ (تاریخ)، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۹ (ان کے لباس پر)؛ (۲) Lord Arundell : *Discoveries in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۳۴ء، ۲ : ۲۱۲ ببعد؛ (۳) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۳ : ۳۳۹ ببعد (زیبک کے لباس کی مکمّل تفصیلات اور اس کی امتیازی خصوصیات) ۔ زیبک کی تصویروں کے لیے دیکھیے (۳) Keppel : کتاب مذکور، ج ۱، رنگین تصویر بالمقابل سرورق؛ (۴) Eugen v. Philippovich : *Nikolaus v. Philippovich, das Leben und Wirken eines österreichischen Offiziers*، وی انا و ٹوبنگن ۱۹۱۳ء، ص ۲۶ (غلط عنوان "ein Vornehmer aus Kleinasien") ۔ ترکی خیال ظل (پرچھائیں ناٹک shadow-play) میں زیبک کا بڑا حصہ ہے، دیکھیے (۵) H. Ritter : *Karagös, türkische Schattenspiele*، ہینوور ۱۹۲۴ء، میں ان زیبک تصویروں میں سے اڑتالیسویں تصویر؛ مزید کتابیات کے لیے (۶) W. Heffening، در *Isl.*، ۱۳ : ۲۵۱، جہاں دیگر تصاویر کے حوالے بھی موجود ہیں؛ (۷) J. H. Mordtmann، در *Vier Vorträge über Vorderasien und die Türkei*، برلن ۱۹۱۷ء، ص ۱۰۱ (اس کے بیان کے مطابق بروسہ کی ولایت میں بھی زیبک آباد تھے) ۔

(FRANZ BABINGER)

زَیْتُون : ایشیائے کوچک کے جنوب مشرق کا ایک شہر، جو ولایت (قبل ازیں سنجاق) مرعش

کی ایک قضا کا سب سے بڑا شہر ہے اور جس کی بیشتر آبادی [کچھ عرصہ قبل] ارمنوں پر مشتمل تھی - ارمن اسے زَتْن یا اُلنیہ، یا عام طور پر محض گَنْ (= گاؤں) کہتے ہیں - امنی (النیه) کا نام اس سارے کوہستانی علاقے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو قرہ توت (اَلْبستان کے جنوب مغرب میں) اور بِرنُس کے درمیان دریاے جیحان کے کنارے واقع ہے - یہ امر مشکوک ہے کہ آیا ابتدا میں النیه کا نام زیتون کے لیے استعمال ہوتا تھا یا فُرْنُس کے لیے، جو اس کے جنوب مغرب میں واقع ہے اور جس کے قریب کہا جاتا ہے کہ اُلنی کے استیفانوس شہید کی خانقاہ موجود تھی [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول].

مآخذ: (۱) *Recueil des Hist. orient. des Croisad., Docum. Armén.*، ۱ : ۳۶ و ۶۳۰ : ۷۱ حاشیہ ۳۶، ۷۰۲ (حاشیه ۳)؛ (۲) پولوس الحلبی (Paul of Aleppo) : *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*، مترجمۂ F.C. Belfour، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۲ : ۴۰۱؛ (۳) Léon Paul : *Journal de voyage: Italie, Egypt, Judée*، پیرس ۱۸۶۵ء؛ (۴) J.J. Allahwerdian : *Ulnia oder Zethun, ein Bergstädtchen in Kilikien*، استانبول ۱۸۸۴ء (ارمنی میں)؛ (۵) Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۲ : ۲۶۶ ببعد؛ (۶) Léon Alishan : *Sissouan ou l'Arméno-Cilicie*، وینس (ارمنی میں ۱۸۸۵ء)، ۱۸۹۹ء، ص ۱۸۶ تا ۲۰۹؛ (۷) P. Dashian : *Das Hochland Ulnia oder Zeitun*، در *Mitt. Geogr. Ges. Wien*، ۳۳ (۱۸۹۰ء) : ۳۲۴ تا ۳۵۸؛ (۸) Ch. Wilson : *Handbook for Travellers in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۵ء (۱۹۰۳ء)، ص ۲۶۲؛ (۹) Aghassi : *Zeitoun depuis les origines jusqu'à l'insurrection de 1895*، مترجمۂ Archag Tchobanian، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۱۰) Anatolio Latino (یعنی بیروت میں پاپاے روم کا قونصل جنرل) : *Gli Armeni e Zeitun*، فلورنس ۱۸۹۷ء، ۲ : ۱۳۷ ببعد؛ (۱۱) Earl Percy, M.P. : *Highlands of Asiatic Turkey*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۹۵ تا ۹۹؛ (۱۲) M. Sykes : *Dār al-Islām*، لنڈن ۱۹۰۴ء، ص ۷۱ ببعد؛ (۱۳) Vannutelli : *Anatolia meridionale e Mesopotamia*، روم ۱۹۱۱ء، ص ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۴) H. Grothe : *Meine Vorderasienexpedition*، لائپزگ ۱۹۱۲ء، ۲ : ۳۱۴، ببعد اجاریه (بذیل مادّہ Seitūn)؛ (۱۵) M. Sēmērčean : *Zetʻuni ancʻealēn ew nerkayēn (Z. in Vergangenheit u. Gegenwart*، ارمنی میں)، استانبول ۱۹۰۹ء؛ (۱۶) W.J. Childs : *Across Asia Minor on Foot*، بار دوم، ایڈنبرگ و لنڈن ۱۹۱۷ء، ص ۳۹۷ تا ۴۰۳ [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول].

(E. Honigmann [تلخیص از ادارہ])

زَیدؓ بن ثابت: بن الضّحاک بن زید بن لَوْذان بن عمرو بن عبد عوف بن غَنْم بن مالک بن النّجار الانصاری الخزرجی، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے نامور صحابی اور کاتب وحی، جن کی زیادہ تر شہرت اس لیے ہے کہ انھوں نے جمع و تدوین قرآن میں حصہ لیا - ان کی عمر چھے سال تھی جب ہجرت سے پانچ سال قبل ان کے والد جنگ بُعاث [رک باں] میں مارے گئے - ان کی ماں النّوار بنت مالک بن معاویۃ بن عَدی تھیں .

کہتے ہیں کہ [حضرت زیدؓ نے گیارہ سال کی عمر ھی میں اسلام قبول کر لیا تھا، چنانچہ] جب حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم مدینۂ منورہ میں قیام فرما ہوے، تو اس وقت زید، جو ابھی لڑکے ھی تھے، کئی سورتیں یاد کر چکے تھے - ہجرت کے بعد وہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے کاتب وحی مقرر ہوے اور قرآن مجید کو ضبط تحریر میں لائے - یہودیوں کے ساتھ خط

و کتابت کے فرائض بھی زیدرض ھی سرانجام دیتے تھے، جن کی نوشت و خواند سے انھوں نے آگاھی حاصل کر لی تھی۔ کہا جاتا ھے کہ انھوں نے سریانی زبان صرف سترہ دن، بلکہ اس سے بھی کم مدت میں سیکھ لی تھی [بقول المسعودی وہ فارسی، رومی، قبطی اور حبشی زبانوں سے بھی واقف تھے]۔ ان کے معاصر ان کی تیز فہمی، ذکاوت اور علم و فضل کی تعریف کرتے ھیں۔ [وہ قراءت، فرائض، قضا اور فتوٰی میں نہایت ممتاز تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباس انھیں راسخین فی العلم میں شمار کرتے تھے]۔ اسی بنا پر انھیں حبر اُمت کہا جاتا ھے۔ [ان سے بہت سے صحابہ نے حدیث روایت کی ھے]۔

[غزوۂ بدر کے وقت حضرت زیدرض کی عمر تقریباً تیرہ سال تھی، چنانچہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انھیں جنگ میں شرکت کی اجازت نہ دی۔ غزوۂ خندق (۵ھ) ان کا پہلا غزوہ تھا۔ غزوۂ تبوک میں اپنے قبیلے کے علم بردار تھے]۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی رحلت کے بعد حضرت زیدرض نے کئی ایک اھم خدمات انجام دیں۔ [سقیفۂ بنی ساعدہ میں جب خلافت کا مسئلہ پیش ھوا تو حضرت زیدرض پہلے انصاری تھے جنھوں نے حضرت ابوبکررض کے انتخاب کی تجویز کی تائید کی۔ حضرت ابوبکررض کے عہد خلافت میں جمع قرآن کا کام انھیں کو تفویض کیا گیا۔ انھوں نے مسیلمۂ کذاب کے خلاف لڑائی میں بھی حصہ لیا۔ حضرت عمررض کے عہد خلافت میں مدینۂ منورہ کے قاضی مقرر ھوے]۔ حضرت عمررض اور حضرت عثمانرض جب حج کے لیے تشریف لے جاتے تو مدینۂ منورہ کی حکومت ان کے سپرد کر جاتے۔ وہ حضرت عمررض کے ساتھ شام بھی گئے تھے۔ جنگ یرموک [رکّ بآں] میں جو مال غنیمت حاصل ھوا اس کی تقسیم کے قواعد بھی انھیں نے مقرر کیے۔ پھر جب حضرت عمررض نے دیوان قائم کیے تو ان لوگوں کی فہرست حضرت زیدرض ھی نے تیار کی تھی جن کے نام اس میں درج ھوے۔ حضرت عثمانرض کے زمانے میں ناظر بیت المال کے فرائض سرانجام دیتے رھے۔ حضرت عثمانرض کی شہادت پر انھوں نے اگرچہ حضرت علیرض کا ساتھ نہیں دیا تاھم ان کا پورا احترام ملحوظ رکھتے تھے۔

جیسا کہ پہلے بیان ھو چکا ھے حضرت زیدرض کا مشہور ترین کارنامہ یہ ھے کہ انھوں نے جمع قرآن میں حصہ لیا۔ وہ علم الفرائض اور فقہ کے ماھر خصوصی تھے۔

حضرت زیدرض کا انتقال ۴۵ھ/۶۶۵-۶۶۶ع میں ھوا۔ بعضوں نے ان کا سال وفات ۴۶ھ سے لیکر ۵۶ھ لکھا ھے [دیکھیے سیر اعلام النبلاء، ۲: ۳۱۵، ۳۱۶]۔ مروان بن الحکم (والی مدینہ) نے نماز جنازہ پڑھائی۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: السیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۵۰۶؛ (۲) الیعقوبی، طبع Houtsma، بمدد اشاریہ؛ (۳) الطبری، طبع ڈخوید، ۱: ۲۹۳۷، ۳۰۵۸، ۳۰۷۰، ۳۰۷۲، ۲: ۸۳۶ و بمدد اشاریات؛ (۴) ابن سعد، طبع Sachau، ۲/۲: ۱۱۵ تا ۱۱۷؛ (۵) النووی: تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ص ۲۵۹ ببعد؛ (۶) ابن الاثیر: اُسد الغابۃ، ۲: ۲۲۱ تا ۲۲۳؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، عدد ۲۸۶۵؛ (۸) وھی مصنّف: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ، ۳: ۳۹۹ ببعد؛ [(۹) الذھبی: سیر اعلام النبلاء، قاھرہ ۱۹۵۷ع، ۲: ۳۰۵ تا ۳۱۶؛ (۱۰) سعید انصاری: سیر الانصار، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ع، ص ۳۸۰ ببعد]؛ (۱۱) Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Qurāns*، ۲: ۴۵؛ (۱۲) Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*، ۳: xxxix ببعد؛ (۱۳) L. Caetani: *Annali dell, Islām*، ج ۱ تا ۳ و ۵، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) وھی مصنّف: *Chron. Islamica*، ص ۵۰۵؛ (۱۵) Wensinck: *Hand-book of Early Muh. Traditions*، [= مفتاح

کنوز السنّة]، بذیل مادّہ.

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

⊗* **زیدؓ بن حارثه** : بن شَراحیل [= شُرَحْبِیل] الکلبی، ابواُسامةؓ؛ [بچپن ھی میں بنو قَین کے غارتگروں نے انھیں چرا کر بازار میں بطور غلام فروخت کے لیے پیش کر دیا]۔ حضرت خدیجةؓ کے بھتیجے حکیم بن حِزام بن خُوَیلد نے انھیں خرید لیا اور مکّے لا کر حضرت خدیجةؓ کے ھاتھ فروخت کر دیا ۔ حضرت خدیجةؓ نے ان کو زمانۂ بعثت سے قبل ھدیةً حضرت محمّد رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کی خدمت میں پیش کیا ۔ زیدؓ کے والد حارثه مکّے پہنچے تا کہ انھیں آزاد کرائیں، لیکن حضرت زیدؓ نے حضور رسالت مآب صلّی اللہ علیه و آله و سلّم سے علٰحدگی گوارا نه کی ۔ اس پر حضورؐ نے انھیں آزادی عطا کی اور اپنا متبنّی بنا لیا ۔ یوں ان کا نام زید بن محمدؐ مشھور ھو گیا اور وہ آنحضرتؐ کے تجارتی کاروبار میں اکثر آپؐ کا ساتھ دیتے رھے ۔

زیدؓ حضور رسالت مآبؐ سے صرف دس برس چھوٹے تھے ۔ ان کا شمار السّابقون الاوّلون میں ھوتا ھے اور موالی میں سب سے پہلے انھوں ھی نے اسلام قبول کیا ۔

مکّے میں ان کا رشتۂ مؤاخات حضرت حمزةؓ بن عبدالمطّلب کے ساتھ استوار کیا گیا تھا ۔ ھجرت مدینه کے بعد پہلے ھی سال وہ مکّے گئے تا کہ ام المؤمنین حضرت سَودةؓ بنت زَمْعَة اور آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی صاحبزادیوں کو اپنے ساتھ مدینے لے آئیں ۔

حضرت زیدؓ کی شادی رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی پھپی زاد بہن حضرت زینبؓ بنت جَحْش سے ھوئی، [لیکن ناموافقت کے باعث] طلاق ھو گئی [رکّ به زینبؓ] ۔ حضرت زینبؓ کے بعد زیدؓ نے امّ کلثوم بنت عُقْبة سے شادی کی، جن کے بطن سے زید اور رقیّه پیدا ھوے اور پھر دُرّة بنت ابی لَہَب سے، لیکن ان دونوں کو بھی انھوں نے طلاق دے دی ۔ علاوہ ازیں انھوں نے ھند بنت العوّام اور آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی آزاد کردہ حبشی کنیز امّ اَیْمَنؓ سے بھی شادی کی تھی ۔ امّ ایمن سے ان کے ھاں اُسامةؓ پیدا ھوے ۔ [مؤخرالذّکر کے علاوہ ان کی اولاد زندہ نہیں رھی اور زید اور رقیّه بچپن ھی میں فوت ھو گئے] ۔

[حضرت زید ایک بہادر سپاھی تھے اور تیراندازی میں کمال رکھتے تھے ۔ بدر سے مؤته تک تمام اھم غزوات میں پامردی اور شجاعت سے شریک کار زار ھوے ۔ غزوۂ مریسیع میں رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے انھیں مدینۂ منورہ میں اپنی جانشینی کا فخر بخشا تو اس مہم میں حصه نه لے سکے ۔ بیشتر سرایا ان کی سپه سالاری میں سر ھوے ۔ حضرت عائشهؓ فرماتی ھیں که جس فوج کشی میں زیدؓ شریک ھوتے، امارت کا عہدہ اُنھیں کو عطا ھوتا ۔ اس طرح وہ نو دفعه سپه سالار بنا کر بھیجے گئے] ۔ ۸ھ میں حضرت زیدؓ نے پچپن سال کی عمر میں شہادت پائی ۔ اس وقت وہ غزوۂ مؤته میں مسلمانوں کی قیادت اور علمبرداری کر رھے تھے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کو ان کی شہادت کا بیحد صدمه ھوا اور ان کا قصاص لینے کی کوشش بھی کی [رکّ به اُسامه بن زید] ۔

[حضرت زیدؓ کے صحیفۂ اخلاق میں وفا شعاری کا باب سب سے نمایاں ھے ۔ آقاے نامدارؐ کی رضاپسندی ان کا مقصد حیات تھا اور اسی بات نے انھیں اور ان کی اولاد کو آپؐ کی نگاہ میں محبوب بنا دیا تھا ۔ حضرت عائشهؓ کا قول ھے که اگر زید زندہ رھتے تو رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم اُنھیں کو اپنا جانشین بناتے] ۔ حدیث میں بھی ان کا مقام بڑا بلند ھے اور اس کا ایک سبب آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله

و سلّم کا قرب تھا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع Sachau، ۳/۱: ۲۶ تا ۳۱؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۶۰، ۱۶۱، ۸۰۱، ۸۰۲؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۲: ۲۲۴ تا ۲۲۷؛ [(۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۰ تا ۱۶۵، قاہرہ ۱۹۰۶ء؛ (۵) معین الدین ندوی: مہاجرین (بسلسلۂ سیرالصحابہ)، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۰۱ ببعد]؛ (۶) Caetani : *Annali dell 'Islam*، مقدمہ: فصل ۱۷۵، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۱۷ و بذیل ۱ھ: فصل ۱۵ عدد ۵۰، فصل ۵۰، ۵۰۳ و بذیل ۵ھ: فصل ۲۰۱ و بذیل ۸ھ: فصل ۷ تا ۱۵؛ (۷) Lammens : *Fatima et les filles de Mahemet*، بمواضع کثیرہ.

(V. Vacca [و ادارہ])

⊗ **زید بن علی بن حسین رض**: فاطمی و علوی خانوادے کے جید عالم، جوان مجاہد اور فرقۂ زیدیہ کے امام، جن کے پیروکار خاصی تعداد میں یمن میں موجود ہیں۔ وہ حضرت فاطمۃ الزہراء رض [رک بآں] بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور حضرت علی رض بن ابی طالب [رک بہ آن] کے پوتے امام زین العابدین علی رض بن حسین رض [رک بآں] کے فرزند تھے۔ زید رض مدینۂ منورۃ میں پیدا ہوئے۔ تاریخ ولادت میں اختلاف ہے (الحدائق الوردیہ فی مناقب الائمۃ الزیدیۃ: ۷۵ھ؛ تہذیب ابن عساکر میں ۷۸ھ)، لیکن بیالیس سال کی عمر میں شہید ہونے پر اتفاق ہے؛ لہٰذا ناجی حسن، ابو زہرہ اور ابرٰہیم بن الوزیر نے ۸۰ھ پر اتفاق کیا ہے (ثورۃ زید، ص ۲۵؛ الامام زید، ص ۲۲)۔

زید رض امام زین العابدین رض جیسے والد اور باقر العلوم محمد باقر رض [رک بآں] جیسے بھائی، نیز دوسرے جلیل القدر افراد خاندان کی آغوش شفقت و سایۂ رحمت میں پروان چڑھے۔ ۹۴ھ میں والد کی وفات کے وقت ان کے بھائی امام محمد باقر رض تقریباً چالیس برس کے تھے اور اہل مدینہ اور دیگر علما و فقہا ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ زید رض نے بھی انھیں سے درس لیا اور اس کے بعد دوسرے مدنی علما و فقہا و محدثین سے مستفید ہوئے (ثورۃ زید، ص ۲۷ ببعد؛ الامام زید، ص ۳۶)۔

یا کیزہ و علمی ماحول، ذاتی ذہانت، فطری رجحان اور علو فطرت نے ان کے فکر و نظر کو اور جلا بخشی۔ زید رض کو بچپن ہی سے قرآن مجید سے غیر معمولی شغف تھا۔ اس لیے جوانی ہی میں "حلیف القرآن" کہلائے۔ ان کا بیان ہے: "میں تیرہ سال تک تنہائی میں قرآن مجید کی تلاوت اور اس میں تدبر کرتا رہا۔ اس سے دو سبق حاصل کیے: طلب رزق کے لیے کوشش ضروری نہیں اور عبادت اللہ کا ایک فضل ہے" (ثورۃ زید، ص ۳۴)۔ کثرت تلاوت کی بنا پر ان کی قراءت نے ایک مستقل حیثیت اختیار کر لی، جسے عمر بن موسٰی وجیہی نے کتاب قراءت زید بن علی (دیکھیے الطوسی: فہرست) اور ابو حیان نے النہر الجنی فی قراءۃ زید بن علی کے نام سے مرتب کیا (دیکھیے الامام زید: المسند)۔ تدبر فی القرآن ہی کی وجہ سے ان میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور قرآنی نظام فکر و عمل کا جذبہ پیدا ہوا، جسے انھوں نے عام کرنے کے لیے تقریریں کیں۔ مدینے سے دمشق گئے اور قید میں بھی یہ سلسلہ جاری رکھا۔ ابو غسان ازدی کہتے ہیں: "ہشام نے زید بن علی رض کو پانچ ماہ تک قید رکھا۔ وہ وہاں سورۃ الحمد و البقرہ کی تفسیر بیان فرماتے۔ میں نے ان جیسا عالم قرآن نہیں دیکھا (تاریخ الکوفہ، ص ۳۳۲)۔ عمر بن موسٰی کے بقول "ناسخ و منسوخ اور متشابہات میں زید بن علی رض سب سے بڑے عالم تھے (الطوسی: فہرست)۔ فقہ میں ان کے معاصر ان سے مستفید ہوتے تھے (فہرست تلامذہ کے لیے دیکھیے تاریخ الکوفہ، ص ۳۳۲) اور

بلا اختلاف تمام فقہا ان کی حیثیت کو مسلم جانتے تھے (ابو زهره: الامام زید، ص ۷۰)۔

عبادت میں خشوع و خضوع کی وجہ سے بےہوش ہو جاتے اور دیکھنے والے سمجھتے کہ روح پرواز کر گئی ھے (ثورة زید، ص ۳۰) ۔ شب و روز نماز، طویل سجدے، ایک دن بیچ روزه رکھنا عام دستور تھا (دیکھیے الامام زید: المسند) ۔ سخاوت، خود داری، بلند همتی اور حق گوئی کے علاوہ ان کا طرۂ امتیاز خطابت و ادب و بلاغت، حاضر جوابی اور توضیح مدعا تھا ۔ لوگ ان کے جملے اور خطبے حفظ کیا کرتے تھے (ثورة زید، ص ۳۷) ۔ ان کے کچھ اشعار ناجی حسن نے ثورة زید (ص ۳۷، ۳۸) میں جمع کیے ھیں ۔ هشام نے ان کے ان کمالات سے خوف زده هو کر والی عراق کو لکھا کہ لوگوں کو زید کے پاس آنے جانے سے روکے کیونکہ ان کی زبان تلوار سے زیادہ تیز، نیزے سے زیادہ دل دوز ھے (الامام زید، ص ۸۳)۔

زید ابھی پینتیس چالیس کے درمیان تھے کہ حالات نے پلٹا کھایا ۔ حکومت نے ان پر اتہام لگا کر انھیں شام بھیجا اور هشام بن عبد الملک نے جابرانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے انھیں قید کر دیا، پھر خالد بن عبد اللہ کے عائد کرده الزامات کی صفائی پیش کرنے کے لیے کوفے جانے کا حکم ھوا ۔ خالد کو ۱۲۰ھ میں معزول کر دیا گیا تھا ۔ نئے والی یوسف بن عمر نے اسے قید کر کے مختلف الزامات کی تحقیق شروع کر دی ۔ اس لپیٹ میں زیدؒ بھی آ گئے ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ثورة زیدؒ، ص ۴۰ ببعد ۔ زید حیره میں یوسف بن عمر سے ملے ۔ خالد اور زید کی روبرو بات چیت ہوئی اور زید بے گناہ ثابت ہوے ۔ وہ حیره سے کوفے آ کر ٹھیر گئے اور حکومت کے رویے سے مایوس ہو کر وهاں تبلیغ شروع کر دی ۔ لوگوں کو دینی اقدار کی طرف دعوت دی ۔ حکومت پر تنقید کی وجہ سے انھیں کوفہ چھوڑنے کا حکم ھوا (تفصیل کے لیے دیکھیے مقاتل الطالبیین) ۔ یوسف ابن عمر نے کوفے اور اس کے ارد گرد جاسوسوں کا جال پھیلا دیا، اهم آبادیوں کی نگرانی کڑی کر دی اور زید کے حامیوں پر تشدد کیا ۔ وہ کوفے ھی میں رھے، لیکن ان کے پیرو کاروں کی حفاظت کی وجہ سے حکومت ان کا سراغ نہ لگا سکی ۔ حکومت نے ان کی تلاش میں گھروں پر چھاپے مارے اور طاقتور زعما کو قتل کر کے اصل منصوبہ معلوم کرنے کے بعد اهم جگہوں کی ناکہ بندی اور کوفے والوں کو خبردار کرتے ھوے تہدید کے ساتھ پیش قدمی شروع کر دی ۔ ادھر زید نے وقت معینہ (یکم صفر ۱۲۲ھ) سے ایک ھفتہ قبل ھی کوفے میں رات کے وقت دو سو اٹھارہ آدمیوں کو مشعل بردار جلوس کی شکل دے کر اعلان انقلاب کر دیا اور رات بھر کوفے کے بازار "یا منصور امت" کے نعروں سے گونجتے رھے ۔ صبح کو حکومت کی فوج سے مقابلہ ھوا ۔ ان کے مخلص فوجی سالار قتل ھوے زید کو یہ کہتے سنا گیا: "الحمد اللہ! میرا دین کامل ھے ۔ اگر میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فرض پورا نہ کرتا تو قیامت کے روز آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے سامنے حوض کوثر پر شرمندہ ھونا پڑتا" (دیکھیے الفخری) ۔ دوسرے روز بھی معرکۂ کارزار جاری رھا ۔ تازہ کمک کے باوجود حکومت کی فوج شکست کھاتی رھی ۔ زید جامع مسجد میں جانثار ساتھیوں کے همراه دلیری اور تدبر سے لڑتے رھے ۔ مسجد کا محاصرہ توڑ کر لوگوں کو اطمینان دلانے کی کوشش کی، مگر خون کے دریا میں کودنا هر ایک کا کام نہ تھا ۔ دوسرے روز بھی کئی ساتھی مارے گئے ۔ باقی مانده نے دارالرزق میں مورچہ بنا کر لڑائی کی ۔ یوسف بن عمر تجربہ کار فوجی سالاروں کے ساتھ نئے حملے کے لیے تیار ھوا،

سلیمان بن کیسان الکلبی تیر اندازوں کا دستہ لے کر آگے بڑھا (ثورۃ زید، ص ۱۲۲) - تیروں کی بارش نے بہت سی جانیں لے لیں - ایک تیر زید رح کی پیشانی میں پیوست ہو گیا - بچے کھچے جاں نثار ان کو اٹھا کر سبخہ لے گئے، جہاں طبی امداد کے باوجود وہ داعی اجل کو لبیک کہہ گئے - لوگوں نے رات ہی کو سبخہ یا عباسیہ میں دفن کر کے قبر پر نہر کا پانی جمع کر دیا، لیکن ایک نبطی غلام کی مخبری پر، جو کھیت میں پانی دے رہا تھا صبح کو حکومت کے آدمی ان کی نعش نکال لے گئے - یوسف ابن عمر بے حرمتی سے سرتن سے جدا کر کے ہشام کے پاس لے گیا - اس کے بعد بھی انتقام کا سلسلہ جاری رہا، جس کی تفصیل متعلقہ تاریخوں میں موجود ہے (الطبری).

زید کے بعد ان کی تحریک کو ان کے دو فرزندوں یحیی اور عیسی نے خون دے کر آگے بڑھایا - یہ خون رنگ لایا اور ابو مسلم خراسانی اور پھر خاتمۂ حکومت بنو امیہ کی صورت میں نمودار ہوا - بنی عباس کے زمانے میں زیدیوں نے طبرستان میں حکومت بھی قائم کی اور اہل دیانت نے ان کے اصول و افکار کو مستقل مذہب کی شکل دی، جو فرقۂ زیدیہ [رک بآں] کی شکل میں اب تک باقی ہے - زید کے چار فرزند تھے : (۱) عیسی، (۲) محمد، (۳) حسین اور (۴) یحیی (الامام زید، ص ۲۲۹؛ نیز دیکھیے عمدۃ الطالب) - زید خطیب و مجاہد ہونے کے ساتھ ساتھ مصنف بھی تھے - ان کی طرف منسوب تالیفات میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں : (۱) المجموع فی الفقہ؛ (۲) المجموع فی الحدیث؛ (۳) تفسیر الغریب (من القرآن)؛ (۴) کتاب الحقوق (الامام زید، ص ۲۳۲)؛ (۵) کتاب الصفوۃ (ثورۃ زید، ص ۲۰۱).

مآخذ : (۱) الامام زید : المسند، مطبوعۂ بیروت؛ (۲) ناجی حسن : ثورۃ زید بن علی، بغداد ۱۹۶۶ء؛ (۳) الاصفہانی : مقاتل الطالبیین، قاہرہ ۱۳۶۸ھ؛ (۴) عمدۃ الطالب، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۵) ابراہیم بن علی الغدیر : زید بن علی بن حسین جہاد حق دائم، در مجلۃ العرفان، بیروت، ربیع الآخر و جمادی الآخرۃ ۱۳۹۰ھ، شمارہ ۳ و ۴؛ (۶) الیعقوبی : تاریخ، نجف ۱۳۵۸ھ؛ (۷) المسعودی : مروج الذہب، ج ۳، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۸) الطبری : تاریخ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) ابن الطقطقی : الفخری، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) المفید : الارشاد، نجف ۱۳۸۲ھ؛ (۱۱) الطوسی : فہرست، کلکتہ ۱۲۷۱ھ؛ (۱۲) حسین البراقی النجفی و محمد صادق : تاریخ الکوفہ، نجف ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) شیخ عباس قمی : منتہی الآمال، ج ۲، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۱۴) وہی مصنف : سفینۃ البحار، مطبوعۂ تہران؛ (۱۵) ابو زہرہ : الامام زید، مطبوعۂ قاہرہ.

(مرتضی حسین فاضل)

زید بن عمرو : بن نفیل المکی القرشی، ان جویان حق میں سے ہیں جنہیں "حنیف" (جمع، حنفاء) کہا جاتا تھا - ان کا انتقال بعثت نبوی رض سے قبل ہی ہو گیا تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی عمر ابھی پینتیس برس کی تھی - زید نے اگرچہ وثنیت سے کنارہ کشی کر لی تھی، لیکن وہ نہ تو عیسائی ہوئے، نہ یہودی - دختر کشی کی رسم کے وہ شدت سے مخالف تھے اور ان جانوروں کا گوشت بھی نہیں کھاتے تھے جو بتوں کے لیے قربان کیے جاتے یا اللہ کا نام لیے بغیر ذبح کیے جاتے تھے - وہ اپنے آپ کو مکے کا واحد مؤمن اور دین ابراہیمی کا پیرو تصور کرتے تھے - وہ حضرت عمر رض بن الخطاب کے عم زاد بھائی تھے اور انہوں نے صفیہ بنت الحضرمی اور فاطمہ بنت بعجہ سے شادی کی - ان کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا، جس کا نام سعید بن زید تھا؛ ان کے بارے میں اسی نے روایات بیان کی ہیں.

اپنے خاندان کے مذہبی تشدد سے مجبور ہو کر

وہ سچے دین کی تلاش میں چل کھڑے ہوے اور موصل تک سفر کیا ۔ وہ شام پہنچے تو بلقاء (ضلع دمشق) میں ایک راہب نے انہیں مکے میں ایک سچے نبی کے پیدا ہونے کی بشارت دی ۔ زید یہ سنتے ہی بڑی تیزی سے واپس ہوے، لیکن ابھی اس علاقے ہی میں پہنچے تھے جہاں بنو لخم آباد تھے کہ ان پر حملہ ہوا اور وہ مارے گئے ۔ ابن اسحٰق نے بعض ایسے اشعار نقل کیے ہیں جو ان سے منسوب ہیں، لیکن ان کا مستند ہونا مشکوک ہے ۔ اگرچہ زید ظہور اسلام سے پہلے ہی رحلت پا گئے تھے، تاہم ان کی بڑی فضیلت بیان کی جاتی ہے ۔ [ان کے بیٹے حضرت سعید بن زیدؓ [رک بآں] مشرف بہ اسلام ہوے اور ان کا شمار عشرہ مبشرہ میں ہوتا ہے].

مآخذ : Caetani : *Annali dell' Islām*، مقدمہ، فصل ۱۶۳، ۱۸۰، ۱۸۲ (شمارہ ۲)، ۱۸۶، ۱۸۷؛ (۲) ابن سعد : طبقات، طبع زخاؤ، ۱ / ۱ : ۱۰۵؛ (۳) ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴۳ تا ۱۴۶، ۱۴۹؛ [(۴) ابن حزم : جمهرة، ص ۱۵۰؛ (۵) الذهبی : سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۸۳، ۸۹، ۹۰؛ (۶) وہی مصنف : تاریخ الاسلام ۱ : ۵۲ ببعد].

(V. Vacca)

* **زَیدان** : [جُرجی بن حبیب زیدان]؛ ایک عیسائی عرب فاضل، صحافی اور ادیب جو ۱۴ دسمبر ۱۸۶۱ء کو بیروت میں پیدا ہوا اور [۲۲ جولائی] ۱۹۱۴ء کو قاہرہ میں فوت ہو گیا ۔ وہ ایک غریب عیسائی گھرانے میں پیدا ہوا تھا، لہٰذا اسے باقاعدہ تعلیم میسّر نہ آ سکی، لیکن اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے اس نے تقریباً سب ہی علوم میں دسترس حاصل کر لی ۔ زیدان نے کچھ عرصہ پروٹسٹنٹ کالج میں بھی گزارا اور صیدلہ (pharmacy) میں سند حاصل کی ۔ اس کے چند روز بعد وہ مصر چلا گیا اور تقریباً ایک سال تک اخبار الزمان کے ادارۂ تحریر میں کام کرتا رہا ۔ ۱۸۸۴ء میں جو مہم گارڈن Gordon کی مدد کے لیے بھیجی گئی تھی، اس میں اس نے ترجمان کے فرائض ادا کیے ۔ بعد ازاں وہ بیروت لوٹ آیا اور کچھ عرصہ (۱۸۸۶ء) لنڈن میں بسر کرنے کے بعد قاہرہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی ۔ یہاں چند سال معلمی کی، اور پھر اخبار المُقْتَطَف میں ملازم ہو گیا ۔ یورپ میں دو سفروں (۱۸۸۶ء و ۱۹۱۲ء) کے علاوہ اس کی تمام ادبی سرگرمیاں مصر ہی تک محدود رہیں ۔ سیاسی وجوہ کی بنا پر وہ انقلاب کے بعد ترکیہ جا سکا ۔ (استانبول ۱۹۰۸ء، فلسطین ۱۹۱۳ء).

اس کی پہلی تصنیف الفلسفة اللُّغَوية (۱۸۸۶ء، بار دوم ۱۹۰۴ء) لسانیات سے متعلق ہے ۔ بعض باتوں میں اگرچہ اس کتاب سے بڑی سادگی کا اظہار ہوتا ہے، لیکن یہ پہلی قابل قدر کوشش تھی جس میں تقابلی لسانیت کے اصولوں کا اطلاق عربی پر کیا گیا ۔ زیدان نے اپنی ایک اور کتاب تاریخ اللغة العربية؛ (۱۹۰۴ء) میں پھر اسی موضوع سے بحث کی ہے.

اس کے بعد وہ تاریخی تصانیف اور درسی کتابوں کی طرف متوجہ ہو گیا : تاریخ مصر الحديث؛ (۲ جلدیں، ۱۹۱۱ء)؛ تاريخ الماسونية العام؛ (۱۸۸۹ء)؛ التاريخ العام؛ (جلد اول)؛ تاريخ اليونان و الرومان؛ تاریخ انکلترا؛ مختصر جغرافية مصر؛ انساب العرب القدماء؛ جن میں اسے کچھ بہت زیادہ کامیابی نہ ہوئی ۔ ۱۹۰۴ء میں اس کا ایک مشہور تاریخی ناول المملوک الشارد (جرمن ترجمہ از Martin Thilo، لائپزگ ۱۹۱۷ء) شائع ہوا ۔ ۱۸۹۲ء میں اس نے اپنے ادبی مجلّے الهلال کی ابتدا کی اور پھر اس زمانے سے لے کر اپنی

ہوئے تک ساری زندگی اسی کے لیے وقف کر دی - وہ بڑی محنت اور سرگرمی سے کام کرتا رہا - الہلال کے بیشتر مقالات خود اسی کے تحریر کردہ ہیں (ان میں سے اہم ترین مقالات اس کے بیٹوں نے مختارات کے نام سے تین جلدوں میں دوبارہ شائع کیے (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۱ء) - زیدان نے خود بھی اپنے ایسے مقالات کا مجموعہ دو جلدوں میں شائع کیا تھا جن کا انداز سوانحی تھا، ۱۹۰۲ تا ۱۹۲۳ء، بار دوم ۱۹۱۰ء، بار سوم ۱۹۰۰ء - مزید براں وہ ہر سال ایک نیا ناول اور ایک عام پسند تعلیمی کتاب لکھ لیتا تھا - رفتہ رفتہ الہلال کی اشاعت عربی رسالوں میں سب سے زیادہ ہو گئی اور زیدان کا نام بھی ایک ناول نگار اور مؤرخ کی حیثیت سے نہ صرف بلاد عربیہ بلکہ مشرق کے تمام اسلامی ملکوں میں مشہور ہو گیا۔

اس کے ناولوں (کل تعداد ۲۲) میں سے زیادہ تر (۱۷) کا موضوع عربوں کی فتوحات سے لے کر عہد ممالیک (تیرھویں صدی) تک اسلام کی ابتدائی تاریخ ہے - باقی ناولوں میں سے تین کا پس منظر اٹھارھویں اور انیسویں صدی کا زمانہ ہے اور ایک بیسویں صدی میں مصر کے حالات اور ترکی انقلاب سے متعلق ہے - ان میں سے متعدد ناول کئی (زیادہ سے زیادہ چار) بار طبع ہوئے اور تقریباً سب کا ترجمہ فارسی، ترکی، ہندوستانی (اردو) اور آذربیجانی اور بعض دوسری مشرقی اور مغربی زبانوں میں ہو چکا ہے - (تھیلو Thilo کے تراجم اس کے علاوہ ہیں، قب مثلاً *La soeur du Khalife*، مع مقدمہ از Claude Farrère، پیرس ۱۹۱۲ء؛ نیز *Allah veuille*، پیرس ۱۹۲۳ء) - یہ ناول اس لیے اہم ہیں کہ ان سے تاریخ کا موضوع مقبول عام ہو گیا - وہ آسان اور رواں زبان میں لکھے گئے ہیں، اس لیے ان کا مطالعہ بڑا خوشگوار اور دلچسپ رہتا ہے، البتہ یورپی ادب کا مذاق رکھنے والوں کے لیے ان میں کوئی خاص کشش نہیں تھی - ان کا انداز نگارش ایک حد تک پرانا اور جذباتی ہے۔

زیدان کی تاریخی تصنیفات میں سب سے زیادہ اہمیت تاریخ التمدن الاسلامی (۵ جلدیں، ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۶ء) کو حاصل ہے - اس کتاب کی بنیاد Sedillot، Kremer، Goldziher اور دوسرے یورپی مصنفین کی تصانیف پر رکھی گئی ہے، لیکن عربی مآخذ اور جدید مشرقی زندگی کے متعلق مصنف کے ذاتی علم کی بدولت موضوع میں بہت کچھ اضافہ ہو گیا ہے - اسلامی ممالک میں اس کا شمار صف اول کی تصنیفات میں ہوتا ہے اور قدرتی طور پر اس کا ترجمہ کئی ایک زبانوں (فارسی، ترکی، اردو) میں کیا گیا (قب Bouvrat، در *JA*، سلسلہ ۱۰، ۱۹ (۱۹۱۲ء): ۳۰۱ تا ۳۰۴) حتّٰی کہ فضلاے یورپ کو بھی اس میں بعض ایسی تفصیلات مل جاتی ہیں جو کسی دوسری کتاب میں موجود نہیں (دیکھیے de Goeje، در *JA*، سلسلہ ۱۰، ۳ (۱۹۰۴ء): ۳۰۶ تا ۳۵۱) - D.S. Margoliouth نے اس کی چوتھی جلد کا ترجمہ انگریزی میں کیا سلسلۂ یادگار گب، ج ۴، لائیڈن ۱۹۰۷ء) - اس کتاب کا ایک تکملہ اس کی نامکمل تصنیف تاریخ العرب قبل الاسلام (۱۹۰۸ء) میں موجود ہے اور اس میں بھی وہ سب محاسن اور نقائص پائے جاتے ہیں جو اصل تصنیف میں موجود ہیں۔

بلاد مشرق کے لیے اس کی آخری عظیم تصنیف تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ (۴ جلدیں، ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴ء؛ مع اشاریہ، ۱۹۲۲ء؛ تلخیص در یک جلد، ۱۹۲۴ء) کچھ کم اہم نہیں - یہ عربی زبان کی پہلی کتاب ہے جو یورپی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے لکھی گئی۔ زیدان نے اس کی بنا اگرچہ براکلمان Brockelmann، ہوار Huart، وغیرہ کی تصنیفات پر رکھی تھی، لیکن اس نے

مصر میں موجود مخطوطات کے مجموعوں سے بھی فائدہ اٹھایا اور انھیں نہیں یورپ کے فضلا کے لیے بالکل نیا مواد مہیا کر دیا؛ تاہم جیسا کہ شیخو (المشرق، ۱۴ (۱۹۱۱ء) : ۵۸۲ تا ۵۹۵ و ج ۱۵ (۱۹۱۲ء) : ۵۹۷ تا ۶۱۰ و ۱۶ (۱۹۱۳ء) : ۹۲۷ تا ۹۳۷) اور P. Anastase (لغة العرب، ۱ (۱۹۱۲ء) : ۳۹۲ تا ۳۹۷ و ۲ (۱۹۱۲ء) : ۵۲ تا ۶۲، ۱۳۹ تا ۱۴۶، ۲۰۵ تا ۲۰۹ و ۳ (۱۹۱۳ء) : ۸۲ تا ۹۰؛ قب نیز محمد حسین ھیکل: فی اوقات الفراغ، قاھرہ ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۱ تا ۲۴۷) کے تبصروں سے ظاہر ہوتا ہے زیدان نے یورپی مآخذ کو جس طرح استعمال کیا اس میں تنقید کی بہت سی گنجائش ہے۔ یورپ کے علمی اور تحقیقی نقطۂ نظر سے بہر حال چوتھی جلد سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس میں انیسویں صدی کے عربی ادب کا اچھا خاصا جائزہ لیا گیا ہے اور اس موضوع پر شیخو اور طرّازی کی تصانیف کے علاوہ یہی واحد مأخذ ہے جس کی مدد سے ہم اس زمانے کے ادب کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

زیدان کی دوسری تصانیف میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں: علم الفراسة؛ طبقات الأمم؛ عجائب الخلق؛ نیز سفر یورپ کے حالات (در الهلال، علحدہ کتابی صورت میں ۱۹۲۳ء)۔ [اس کے دیگر قابل ذکر تاریخی ناول: شجرات الدر؛ فتاة غسّان؛ الحجاج ابن یوسف؛ الامین و المأمون؛ شارل و عبدالرحمٰن؛ احمد بن طولون؛ فتح الاندلس؛ ابو مسلم الخراسانی]۔

زیدان کوئی طباع محقق نہیں تھا، تاہم یورپی طریق کار سے واقفیت کی بدولت اس سے بلاد عربیہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نے متعدد اور مختلف قسم کے مباحث کو لوگوں تک پہنچایا اور عربوں کو مغرب کی [illegible] کے ارتقا یافتہ طریق کار اور علوم قطعیہ [illegible] کی تاریخ اور ادب پر بھی توجہ [illegible] علم و حکمت کی دنیا میں اس کی حیثیت کسی انقلابی کی [illegible] وہ ادب شریفانہ اور پاکیزہ کردار کا مالک [illegible] اس کی تصانیف [خصوصاً تاریخ التمدّن الاسلامی] [illegible] جو تند و تیز تنقید کی گئی ہے وہ غالباً [illegible] منصفانہ نہیں کہی جا سکتی (قب مثلاً [illegible]: تبشّس السهذیان من تاریخ جرجی زیدان، [illegible] ۱۳۰۷ھ، یا یوسف طبشی: البرهان فی انتقاد روایة [illegible] قریش، قاهرہ ۱۹۰۰ء اور بالخصوص [illegible] انتقاد کتاب تاریخ التمدّن الاسلامی، قاهرہ ۱۳۳۰ھ)۔ بیسویں صدی کے ربع اول کے مطالعے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ زیدان کا اس میں کتنا بڑا حصہ ہے۔ جدید عربی ادب اور معاشرت کی تاریخ میں اس کا نام کبھی فراموش نہیں کیا جائے گا۔

مآخذ: زیدان کے متعلق یورپی محققین کے بیانات کے لیے دیکھیے: (۱) براکلمان Brockelmann، *G.A.L.*، ۲: ۴۸۳ [تکملہ، ۳: ۱۸۶ تا ۱۹۰]؛ (۲) Hartmann: *The Arabic Press of Egypt*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۳۵ تا ۳۶، ۴۲؛ (۳) وہی مصنّف: *Die arabische Frage*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۵۸۶ تا ۵۸۸؛ (۴) Margoliouth، در *JRAS*، ج ۳۶ (۱۹۰۴ء): ۵۸۲ تا ۵۸۶؛ (۵) Desormeaux، در *RMM*، ۴ (۱۹۰۸ء): ۸۳۸ تا ۸۴۵؛ (۶) H.A.R. Gibb: *Studies in contemporary Arabic Literature*، در *BSOS*، ۴: ۷۵۹ تا ۷۶۰؛ (۷) G. Kampffmeyer: *Index zur neueren arabischen Literatur*، در *MSOS*، ۳۱/۲ (۱۹۲۸ء): ۲۰۵؛ قب نیز لوئیس شیخو: تاریخ الآداب العربیة فی الربع الاوّل من القرن العشرین، بیروت ۱۹۲۶ء، ص ۴۱؛ (۸) سرکیس: معجم المطبوعات العربیة،

قاہرہ ۱۹۰۹ء، عمود ۹۸۵ تا ۹۸۷؛ (۹) Ing. Krackowsky نے اپنے مقالے *Der historische Roman in der neueren arabischen Litteratur*، لائپزگ ۱۹۳۰ء (= WI، ۱۲ : ۶۹ تا ۹۷) میں زیدان کے سوانح اور اس کی عام خصوصیات اس کے ناولوں کے خصوصی حوالوں کے ساتھ بیان کی ہیں اور یہ بیان مصنف کے ساتھ اس کے ذاتی مراسم پر مبنی ہے؛ (۱۰) عربی سوانح عمری مع تصویر در الیاس زخورة : مرآة العصر فی تاریخ و رسوم اکابر الرجال بمصر، قاہرہ ۱۸۹۷ء، ص ۵۰۴ تا ۶۳؛ (۱۱) تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۴، جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی (قاہرہ ۱۹۱۴ء، ص ۳۲۳ تا ۳۲۶، یہاں اس کی تصنیفات کی ایک فہرست بھی دی ہوئی ہے)؛ (۱۲) اس کی سوانح عمری جامع صورت میں (مع پانچ تصاویر) مختارات جلد اوّل کے دیباچے کے طور پر دوبارہ شائع ہوئی ہے (قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۷ تا ۱۶)؛ (۱۳) الہلال فی اربعین سنة (قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۹ تا ۴۰) - بلاشبہہ اس کی شخصیت اس قابل ہے کہ اس پر خاص طور پر ایک باقاعدہ کتاب لکھی جائے۔

(IGN. KRATSCHKOWSKY)

الزَّیدیّہ : شیعیوں کی ایک شاخ جسے زید بن علی [رَكَ بآں] کو امام تسلیم کرنے کی بنا پر اثنا عشریہ [رَكَ بآں] اور سبعیّہ [رَكَ بآں] سے ممتاز کیا جاتا ہے - زید بن علیؓ کی وفات کے بعد زیدیّہ نے علویوں کی بہت سی بغاوتوں میں حصہ لیا، لیکن ان کی کوئی متحد جماعت نہ تھی - چنانچہ ملل و نحل پر کتابیں لکھنے والوں نے انہیں آٹھ مختلف ملل میں تقسیم کیا ہے - یہ ملّتیں ابوالجارود سے شروع ہو کر، جس کے ہاں جنگی سرگرمیوں کے ساتھ عقیدۂ الوہیت امام اور مہدی پر اعتقاد دونوں جمع ہیں، سَلَمة بن کُہَیل پر جس کی زیدیت گھٹتے گھٹتے صرف سادہ شیعی نظریہ رہ گئی ہے، ختم ہوتی ہیں -

عقائد دینی کے لحاظ سے مؤخر زیدی اور شیعہ دونوں ایک ہیں - زیدیہ صرف اس وقت جا کر ایک متحدہ فرقہ بنے جب علوی مدّعیان امامت نے روحانی قیادت خود اپنے ہاتھ میں لے لی - جہاں تک تحقیق کی جا سکتی ہے یہ دو آدمیوں کا کام تھا : (۱) الحسن بن زید [رَكَ بآں] جنھوں نے ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء میں بحر خزر کے جنوب میں ایک زیدی حکومت کی بنا ڈالی اور (۲) القاسم الرسّی بن ابراہیم طَبا طَبا بن اسمٰعیل الدّیباج بن ابراہیم بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب (م ۲۴۶ھ/۸۶۰ء) - الحسن بن زید کی تصانیف کا علم ہمیں فقط بعض اقتباسات کے ذریعے ہوتا ہے، مگر القاسم کی بعض تصانیف ہمارے پاس موجود ہیں - یہ القاسم سیاسی میدان میں بالکل ناکام رہے، گو ان کا نام ابھی زمانۂ حال ہی میں عیسائیوں کے ساتھ (Di Matteo، در *RSO*، ج ۹ از ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۳ء، ص ۳۰۱ تا ۳۶۴) اور ابن المقفّع کے ساتھ (M. Guidi : *La lotta tra l'islam e il manicheismo*، طبع روم ۱۹۲۷ء) مناظروں کے سلسلے میں زیادہ مشہور ہو گیا ہے - وہ فرقہ جس کی بنیاد القاسم نے ڈالی اور اس کے جانشینوں نے اسے ترقی دی اور جو آج کل زیدیوں کا تنہا ایک باقیماندہ فرقہ ہے عقیدۂ توحید کے اعتبار سے معتزلی ہے، اخلاقیات میں مرجئہ کے خلاف ہے، اور ساتھ ہی تصوف کو ردّ کرتا ہے جس سے ان کی سَلفیّت سے وابستگی ظاہر ہوتی ہے - یہ واقعہ ہے کہ موجودہ زیدی مملکت میں صوفیوں کے مشہور سلسلوں میں سے کسی میں شامل ہونا قطعاً ممنوع ہے - عبادت میں دیگر شیعی فرقوں سے ملتی جلتی ان میں بھی کچھ فرقہ وارانہ خصوصیتیں ہیں مثلاً اذان میں ''حیّ علی خیرِ العمل'' کہنا، نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا، مسح علی الخُفّین کا انکار، نماز کے لیے غیر متقی امام کو قبول نہ کرنا اور غیر مسلم کا

ذبیحه ناجائز قرار دینا ۔ عائلی قوانین میں وہ ایک خاندان کی دوسرے خاندان میں شادی سے منع کرتے ہیں؛ دوسری طرف وہ متعه [رک بآں] کی بھی اجازت نہیں دیتے ۔ ان کے مدّ مقابل چونکه تقریباً سب کے سب دوسرے خیال کے لوگ تھے اس لیے وہ ان سے باغیوں کے قانون کے ماتحت سلوک کیا جانا روا رکھتے تھے، کیونکه وہ خروج علی الامام کے مرتکب ہیں ۔ لیکن چونکه یه مخالف مسلمان [مسلمان ہونے کے علاوہ] معتزلی اور سنی کے القاب سے بالعموم باہم متمائز تھے، اس لیے ان سب کے مقابلے میں زیدی اپنے آپ کو محض مؤمن کہتے ہیں ۔ اسی طرح وہ ان کے ساتھ قتال کو باقاعدہ جہاد تصور کرتے ہیں، جس میں تمام احکام جہاد نافذ کیے جاتے ہیں ۔ ابتدا میں زیدیوں کے جا بجا بکھرے ہوے ہونے کی وجه سے ہم ان شرعی مسائل میں بہت ہی زیادہ اختلاف خیالات پاتے ہیں جو در اصل اس فرقے کے لیے فرقے کی حیثیت سے بنیادی نه تھے ۔ متأخرین نے گمراہی کا الزام لگائے بغیر ان اختلافات کو ذوق و شوق سے اختلاف الفقه کے تحت میں درج کر دیا ہے اور ہم بعض زیدی افراد کو بعض سنی افراد کے ساتھ مل کر کبھی دیگر زیدیوں اور کبھی سنیوں کے خلاف صف آرا پاتے ہیں ۔ اس طرز عمل کی وجه سے زیدی مذہب چار سنی مذاہب کے علاوہ عملی طور پر ایک پانچواں مذہب بن گیا ہے ۔ ابوالحسن عبداللہ بن مفتاح زیدی نے اپنی کتاب المنتزع المختار من الغیث المدرار (ج ۱، قاہرہ ۱۳۲۸ء) میں اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ آج کل کی زیدی ریاست میں ظاہر ہے که پہلے سے بہت زیادہ یک جہتی پائی جانا چاہیے۔ اس کے پیدا کرنے کا ذریعه احمد بن یحیٰی بن المرتضی (نیچے دیکھیے) کی الأزهار فی فقه الائمة الاطہار (بروکلمان: *G.A.L.*، ۲ : ۱۸۷ ش ۶ [= ۲۳۹ س ۱]) اور الروض النضیر (دیکھیے مآخذ) کا بطور سرکاری درسی نصاب کے مقرر اور رائج کیا جانا ہے ۔

زیدیوں کے ہاں امام کے لیے مندرجۂ ذیل بنیادی شرائط ہیں: (الف) اہل بیت میں سے ہونا، خواہ وہ حسنی ہو یا حسینی یعنی حق جانشینی وراثةً حاصل نہیں ہو سکتا؛ (ب) بوقت ضرورت جارحانه یا مدافعانه جنگ کے قابل ہونا ۔ چنانچه کسی طفل نابالغ یا مخفی مہدی کو امامت کا اہل نہیں سمجھا جا سکتا؛ (ج) علوم ضروریه سے آراسته ہونا، زیدیه میں اس صفت کی اہمیت اس حقیقت سے واضح ہو جائے گی که شروع سے اب تک ہر زمانے میں زیدی امام وسیع پیمانے پر صاحب تصنیف و تالیف چلے آتے ہیں ۔ ان شرائط کی بنا پر چونکه خاندانی جانشینی کی رسم پڑ سکتی اور آخر کار انفرادی کامیابی ہی فیصله کن ٹھیرتی ہے، زیدیوں کے ہاں اماموں کا کوئی غیر منقطع سلسله نہیں ملتا ۔ بجاے اس کے یه امکان موجود ہے که کوئی زمانه ایسا بھی آئے جس میں کوئی امام نه ہو، جس کے یه لوگ حقائق کے صحیح احساس کی بدولت معترف ہیں اور ساتھ ہی بیک وقت کئی امام موجود ہونے کا بھی امکان ہے ۔ یعنی وقتاً فوقتاً کسی ضدّ امام کا ظہور؛ اگر یه مخالف اپنے پیشرو امام کو نکال کر اس کی جگه لے لے تو اس پیشرو کی معزولی یا امامت سے کنارہ کشی قانوناً جائز قرار دی جائے گی، اور اگر پانسا پھر پلٹ جائے تو وہ پیشرو دوبارہ امام بن کر آ سکتا ہے ۔ اگر امام میں شرائط امامت مکمل طور پر نه پائی جاتی ہوں تو اسے مکمل امام تسلیم نہیں کیا جا سکتا، البته وہ خاص شعبوں کا امام ہو سکتا ہے، جیسے جنگ میں ماہر صرف امام حرب اور علم میں ماہر صرف امام علم ہوگا ۔ ایسے رہنما جن میں فقط اتنی قوت ہے که زیدی ادّعا کو برقرار رکھ سکتے ہیں داعی، محتسب، مقتصد وغیرہ کہلاتے ہیں ۔ اس امر

میں تذبذب کہ در حقیقت کس شخص کو امام سمجھا جائے ان علوی مدّعیان خلافت کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے جنھیں متأخر زیدیوں نے اس لیے منتخب کر لیا تھا کہ اصلی شیعی فرقے کے ساتھ ان کا تعلق قائم رہے - ان میں سب سے پہلی فہرست میں، جو آج موجود ہے اور یمن میں زیدی حکومت کے بانی کی بنائی ہوئی ہے، ہمیں یہ نام اس طرح ملتے ہیں : (۱) علیؓ، (۲) الحسنؑ اور (۳) الحسینؑ، اس کے بعد (۴) زید بن علیؓ اور ان کے بیٹے (۵) یحیٰی، اس کے بعد تین بھائی (۶) محمد ابن عبداللہ [رک بآں]، (۷) ابراهیم [رک بآں]، نیز (۸) یحیٰی، جو (۹) الحسین بن علی بن الحسن کے پہلو بہ پہلو جنگ میں شامل ہونے کے بعد دیلم میں نمودار ہوے؛ سب سے آخر (۱۰) محمد بن ابراهیم طَبا طَباء جنھوں نے ابو السّرایا کے ساتھ مل کر بغاوت کی اور (۱۱) ان کے بھائی القاسم الرّسی، جن کا ذکر کیا جا چکا ہے - اس کے بعد کی فہرستوں میں مزید نام دیے گئے ہیں جن کی تعداد دس تک پہنچتی ہے - ان میں امامت کے نظریے کے لحاظ سے سب سے دلچسپ ادریس [رک بآں] بن عبداللہ ہیں، جو ۶، ۷ اور ۹ کے ایک اور بھائی تھے، جنھوں نے مغرب میں ایک علٰحدہ حکومت [ادریسیه] کی بنیاد ڈالی، جو سنّی رهی - ان میں بھی امامت کی تمام شرائط پائی جاتی تھیں.

دو جگہ زیدیوں کے سیاسی ارمان پورے ہوے : الحسن بن زید سے لے کر ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء تک بحر خزر کے علاقے میں بےقاعدہ وقفوں سے اور بعض اوقات ایک دوسرے کے مخالف تقریباً بیس امام اور داعی ظاہر ہوے۔ بعد میں وہاں کے زیدی نُکتویّه میں، جو ایک چھوٹا سا فرقه تھا، مدغم ہو گئے - یمن میں زیدی حکومت کا بانی القاسم الرّسی کا پوتا الهادی الی الحق یحیٰی بن الحسین تھا - یمن کی تمام سلطنتوں میں سے صرف یہی اب تک باقی ہے اگرچه کئی بار اسے اس کے نقطۂ ابتدا صعدۃ تک واپس دھکیلا گیا، جیسے کہ چوتھی / دسویں صدی کی ابتدا میں الهادی کے بیٹے اور دوسرے جانشین الناصر احمد کی وفات پر ہوا اور اس صدی کے دوران میں اس احمد کے بیٹوں اور پوتوں اور نیز ان کے ہم جدّ اقارب کی جانب سے، جو الهادی کی نسل سے تو نہ تھے لیکن القاسم کی اولاد تھے، توسیع مملکت کے لیے بجز معمولی کوششوں کے اور کچھ نہ ہو سکا - انھیں ہمجدّ اقارب میں سے وہ فرقه تھا جو عیّانی کہلاتا تھا - اس فرقے کے ایک کثیر التصانیف امام المہدی الحسین بن المنصور القاسم کی وفات (۴۰۴ھ / ۱۰۱۳ء) سے مایوس کن آثار کے زیر اثر ان میں تفرقه پیدا ہو گیا - چنانچه ان میں سے ایک گروہ، جو ہزار ساله دور کے اختتام پر ظہور مہدی کا متوقع تھا، جماعت سے الگ ہو گیا - تقریباً ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵ء میں الناصر ابوالفتح بن الحسین صُلیحیّوں [رک به صلیحی] کے خلاف جنگ کرتے ہوے مارا گیا - اسے الدّیلمی اس لیے کہا جاتا تھا کہ اس کی مساعی کا ابتدائی میدان بحر خزر کے زیدیوں کے درمیان رہ چکا تھا - وہ زید بن علیؓ کی نسل سے تھا، اس لیے یمنی اماموں کو رسّی کہنا درست نہیں - ۵۳۳ھ / ۱۱۳۸ء میں کہیں جا کر الهادی کے خاندان میں سے المتوکل احمد بن سلیمان (تا ۵۶۶ھ / ۱۱۷۰ء) اس کے جانشین کی حیثیت سے منظر عام پر آیا - اپنی فوجی مہموں کے علاوہ جو اسے نجران تک لے گئیں اس نے مطارفیه کے ملحدانه خیالات کے خلاف ایک ادبی مہم شروع کی - ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں اختلال اور بے نظمی اس واقعے سے عیاں ہے کہ ابوالبرکات بن محمد ابن القاسم الرّسی کے خاندان کے امام المہدی احمد ابن الحسین، کو جو دس سال سے امام چلا آتا تھا، ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں اس کی اپنی قوم نے قتل کر دیا -

المہدی ابراہیم بن تاج الدّین احمد کا حریف امام ایک شخص یحیٰی بن محمّد تھا، جو السّراجی کے ایک بالکل غیر معروف حسنی خاندان کا فرد تھا ۔ خود المہدی کا اپنا خاتمہ المظفر یوسف الرسولی [رک بہ] الرسولیہ کے قید خانے میں تعزّ میں ہوا ۔ اسی زمانے میں الہادی کے خاندان کا ایک اور شخص المتوکّل المطہّر بن یحیٰی (م ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ع) المُظلّل بالغمامة کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ جب وہ بری طرح شکست کھا کر المؤید داؤد الرسولی کے ھاتھ سے، جو اس کے تعاقب میں تھا، بچ نکلنے کے لیے خَوْلان کے خطرناک میدان میں کسی پناہ گاہ کی تلاش میں جا رہا تھا تو بادل کے سائے نے بھاگنے میں اس کی مدد کی تھی ۔ امامت میں جانشینی کا حق اس کے بیٹے المہدی محمد اور اس کے پوتے المطہّر کو پہنچتا تھا، لیکن اس حق کو سلب کرنے کے لیے چند اغیار آ موجود ہوے، مثلاً المؤید یحیٰی بن حمزة، جو اثنا عشریه کے امام علیؓ الرّضا [رک باں] کی نسل سے تھا ۔ اس یحیی کی تصانیف کے اوراق تعداد میں اس کی زندگی کے ایّام کے برابر تھے ۔ میدان تصنیف میں المہدی احمد ابن یحیٰی بن المرتضٰی (م ۸۳۶ھ / ۱۴۳۲ع) بھی، جو محض چند دن امام رہا اس سے کم پر نویس نہ تھا ۔ جب بہت سے امام آپس میں اور نیز طاھریّه کے خلاف ذمار اور صَنعاء کے لیے لڑ چکے تو اس کے پوتے المتوکّل یحیٰی شرف الدین کو مصری مملوک سپہ سالاروں کے حملے (۹۳۳ھ / ۱۵۲۷ع) کی وجه سے بھاگ کر کچھ عرصے کے لیے ثُلا جانا پڑا ۔ اس کا بیٹا المطہر عارضی طور پر اس قابل ہوا کہ اپنے کھوئے ہوے علاقے کو التّہامه تک دوبارہ حاصل کرلے ۔ اس اثنا میں حکومت عثمانیه قائم ہوچکی تھی، چنانچه اس کے پوتے کی موت استانبول کے قید خانے میں واقع ہوئی ۔ اسی طرح ۱۰۰۴ھ / ۱۵۹۵ع میں الناصر الحسن بن علی، جو الہادی کے اخلاف کی ایک اور شاخ میں سے تھا، الاَھنُوم میں سات سال تک امام رهنے کے بعد استانبول کے قید خانے میں فوت ہوا.

الہادی کے خاندان کے ایک اور شخص المنصور القاسم بن محمّد نے اس سال کے آخر میں تلوار سنبھالنے کی دعوت دے کر زیدیوں کی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز کیا ۔ اس کی وفات ۱۰۲۹ھ / ۱۶۲۰ع میں ہوئی اور یه مرتے دم تک کامیابی کے ساتھ لڑتا رہا ۔ اس کے بیٹے المؤیّد محمّد (م ۱۰۵۴ھ/ ۱۶۴۴ع) کے عہد میں ترکوں نے یمن چھوڑ دیا (۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵ع) ۔ اس وقت سے لے کر امام عموماً اسی القاسم کے خاندان سے ہوتے رہے، گو صدیوں کے بعد اصل زیدی خاندان، جس میں کسی زمانے میں امام پیدا ہوا کرتے تھے، پھر کامیابی کے ساتھ میدان میں نمودار ہوا ۔ تاہم کثرت کے ساتھ خانه جنگیاں ہوئیں، جن میں ذاتی مفاد کی خاطر مختلف عرب قبائل کو ایک دوسرے سے لڑوایا گیا؛ مثال کے طور پر المؤیّد محمّد بن اسمٰعیل بن القاسم کی موت (۱۰۹۷ھ/۱۶۸۶ع) کا سبب یه بتایا گیا ھے کہ خود اس کے قریب ترین رشتے داروں نے اسے زہر دے دیا تھا ۔ المہدی عباس بن المنصور الحسین (م ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ع) کے عہد میں پھر امن و امان کا دور دورہ ہوا ۔ صنعاء آج تک تعمیرات کے سلسلے میں اس کی سرگرمی کی شہادت دیتا ھے ۔ اگرچه اس کا بیٹا المنصور علی (م ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ع)، جس کے عہد میں وھّابی التّہامة تک پہنچ گئے، نااھل تھا، لیکن اس کا پوتا المتوکّل احمد صنعاء میں امن قائم رکھنے میں کامیاب رہا، گو التّہامة شریف مکّه کے قبضے میں چلا گیا ۔ اس نے ایک خزانه اور ایک کتب خانه تعمیر کیا تھا ۔ المتوکّل احمد کے پوتے المنصور علی بن المہدی عبداللہ (از ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ع) کا ذکر خود زیدیوں نے مذمّت کے ساتھ کیا ھے اور C.J. Cruttenden نے تو اسے صاف صاف شرابی کہا ھے

(*JRGS*، ج ۸، ۱۸۳۸ء، ص ۲۸۴) - اس کے پوتے محمد بن یحیی کو، جو کسی صورت میں بھی نا اهل نه تھا، جب امام کے مخالفوں نے دھمکی دی تو اس نے ایک مہلک قدم یه اٹھایا که التّہامه سے ترکوں کو بلا لیا، چنانچه وه ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۷ء میں صنعاء میں داخل ھو گئے - لیکن وهاں کے لوگوں نے بغاوت کر کے انھیں وهاں سے باهر نکال دیا - قبیلوں کی بغاوتوں اور قرامطه کے حملوں نے عام بد امنی میں اضافه کر دیا - اس کے بعد تین برطرف شده امام، جو در اصل ایک دوسرے کے دشمن تھے، امام المتوکّل محسن بن احمد کے خلاف باهم متحد هوگئے اور ۱۶ صفر ۱۲۸۹ھ/۲۵ اپریل ۱۸۷۲ء کو ترکوں کو صنعاء پر قبضه دوباره کرنے کا موقع دے دیا، جب که محسن کا بیٹا محمد ترکوں کی رضا مندی سے ان کا تنخواه دار بن کر صنعاء میں امام بننا چاهتا تھا، الہادی شرف الدین محمد الحسینی نے، جو مذکورۂ بالا آٹھویں صدی هجری/چودھویں صدی عیسوی کے یحیی بن حمزه کی اولاد میں سے تھا، الأهنوم اور صَعْدَة میں ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء تا ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء اپنی بالکل الگ امامت قائم رکھی تھی - اس کے بعد المنصور محمد بن یحیی حمید الدین نے صعْده اور الأهنوم سے اپنی کارروائی شروع کی اور بہت سی لڑائیاں لڑ کے، نیز ترکوں سے سیاسی گفت و شنید کر کے، یه مطالبه پیش کیا که یمن میں زیدیوں کو عام طور پر زیدی شریعت کے مطابق رهنے کا حق دیا جائے - اس کے بیٹے المتوکّل یحیی نے، جو ۲۰ ربیع الاوّل ۱۳۲۲ھ/۴ جون ۱۹۰۴ء کو اس کا جانشین هوا، اس سے بھی زیاده سختی کے ساتھ اس مطالبے پر اصرار کیا - اس کی دعوت پر لبیک کہتے هوے قبائل نے ایک دم ترکوں کے قلعوں پر حمله کر دیا - ۱۹۰۴ء میں صنعاء اس کے حوالے کر دیا گیا اور اسے دوباره فتح کرنے کی سوا باقاعده جنگ کے اور کوئی صورت نه رهی - یحیی نے جنگ طرابلس کے بعد ترکوں کی مشکلات سے فائده نه اٹھایا، لیکن صفر ۱۳۳۷ھ/نومبر ۱۹۱۸ء میں وه اس قابل هو گیا که صنعاء پر قبضه کر لے - ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء میں اس نے عسیر کے ادریسیوں کے خلاف التہامة کے لیے پھر جنگ شروع کر دی اور کامیاب هو گیا - عدن کی محروسه ریاست سے اس قدر قرب نے یمن کے نئے بادشاه یعنی زیدی امام اور امیر المؤمنین کو بین الاقوامی سیاست کے وسیع تر حلقے میں الجھا دیا - اس کی سب سے آخری توسیع مملکت کی کوشش قرامطۂ نجران سے جنگ تھی، بعینه اسی طرح جس طرح که اس کے ابتدائی شکاروں میں سے ایک شکار نواح مَنَاخَة کے قرامطه کا ایک داعی تھا - اس جنگ کی نوعیت کی وجه اور ایسے هی اور بہت سے دیگر جزئی امور کی وجه سے، یہاں تک که اس کے جاری کرده گشتی منشوروں (دیکھیے در عبدالواسع، قبّ مآخذ) کے سچے زیدی رنگ ڈھنگ سے بھی، موجوده امامت یحیی الہادی کی امامت کی یاد دلاتی هے جو سب سے پہلی امامت تھی - یه امام الہادی کی چھبیسویں پشت میں اس کا خلف شمار کیا جاتا هے - ممکن هے که اس بات سے امامت کے نظریے پر کچھ روشنی پڑ سکے، لیکن جزئی طور پر تسلیم شده اماموں کو اور اماموں کے مدّ مقابلوں کو شمار کرتے هوے وه امامت میں اس کا سواں جانشین ٹھیرتا هے - اس کے اجداد میں سے اس کا باپ المنصور محمد امام تھا - اس کا دادا یحیی حمید الدین وزیر تھا جسے ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں ترکوں نے دیگر بہت سے علما اور مقتدر آدمیوں کے ساتھ صنعاء میں قید کر دیا تھا - اس کے نامور آبا و اجداد کا پتا لگانے کے سلسلے میں همیں اس کے ساتویں جد امام محمد اور آٹھویں الحسین کی طرف لوٹنا پڑتا هے؛ یه دونوں فقہی کتابوں کے فاضل شارح تھے - ان

سب میں سے فقط اس کا نواں جد المنصور القاسم (م ۱۰۲۹ھ / ۱۶۲۰ء) وہ امام تھا جس نے ترکوں کے خلاف جنگ کی ۔ اس کے سوا درمیانی اجداد میں کوئی امام نہیں ہوا ۔ اس سے اور اوپر کی طرف چل کر ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی میں اس کا سولھواں جدّ الحسین الاصغر ملتا ھے جسے صرف امیر کا رتبہ حاصل تھا ۔ ایسے امام جن کا لقب غیر متنازع فیہ نہ تھا چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی میں اس کا بائیسواں جد القاسم، تیئیسواں داعی یوسف اور چوبیسواں یحیی ھیں ۔ پچیسواں امام الناصر احمد پورا امام ھے اور چھبیسواں خود الہادی یحیی ھے ۔ [زمانۂ حال میں امام کو معزول کرکے یمن میں جمہوری حکومت قائم کر دی گئی ھے اگرچہ امام اپنے حق سے دست بردار نہیں ہوا اور اپنا گمشدہ اقتدار دوبارہ حاصل کرنے کی جدّ و جہد کر رہا ھے]۔

مآخذ : اصلی مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) *Isl.*، ج ۱ (۱۹۱۰ء)، ص ۳۵۴ تا ۳۶۸، اور ج ۲ (۱۹۱۱ء)، ص ۴۹ تا ۸۷؛ اس کے بعد یہ کتاب طبع ہو چکی ھے : الحسین ابن احمد الحیمی الصنعانی : الروض النضیر (مجموع الفقه الکبیر کی شرح، ۴ جلدیں، قاھرہ ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ھ)؛ (۲) یورپ میں زیدی مخطوطات کے مجموعوں کے لیے جن کی تعداد کئی سو ھے دیگر فہرستوں کے ساتھ وہ انا کے مخطوطات کی فہرست اور ای ۔ گرفنی E. Griffini (در *R.S.O.*، ج ۲، ۱۸۰۸ء میں سے) کی میلان Milan کے مخطوطات کی فہرست بھی دیکھیے ۔ نیز رک بہ صنعاء، اطروش، المنصور باللہ القاسم (دو امام)، المہدی لدین اللہ احمد (تین امام)، زید بن علی اور وہ حوالے جو ان میں دیے گئے ھیں ۔ مؤخرالذکر کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۳) (C. van Arendonk) اور ای ۔ گرفنی E. Griffini؛ (۴) الاشعری : مقالات الاسلامیّین، طبع رٹر Ritter، بمدد اشاریہ؛ (۵) الشہرستانی، طبع کیورٹن Cureton، ص ۱۱۵ تا ۱۲۱؛ (۶) ابن حزم : الفصل فی الملل، قاھرہ ۱۳۲۵ھ، ۴ : ۱۷۹ تا ۱۸۸ اور اس پر جے فریڈ لینڈر J. Friedlander، در *J.A.O.S.*، ج ۲۸ (۱۹۰۷ء)، ص ۱ تا ۸۰ اور ج ۲۹ (۱۹۰۹ء)، ص ۱ تا ۱۸۳؛ (۷) R. Strothmann : *Das Staatsrecht der Zaiditen*، Strassburg ۱۹۱۲ء؛ (۸) وھی مصنف : *Kultus der Zaiditen*، Strassburg ۱۹۱۲ء؛ (۹) امین الریحانی : ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۴ء، ص ۶۹ تا ۱۹۶؛ (۱۰) M. Guidi : *Gli scrittori Zayditi e l'esegesi coranica Mu'tazilita*، روما ۱۹۲۵ء؛ (۱۱) A. S. Tritton : *The Rise of the Imams of Sanaa*، آوکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۱۲) عبدالواسع بن یحیی الواسعی [الیمنی] : تاریخ الیمن، قاھرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۱۳) محمد بن محمد ابن یحیی زبارہ الحسنی الیمنی الصنعانی : نیل الوطر من تراجم رجال الیمن فی القرن الثالث عشر، قاھرہ ۱۳۴۸ھ؛ [(۱۴) الشوکانی : البدر الطالع؛ نیز اس کا ذیل]۔

(R. STROTHMANN)

⊗ تعلیقہ : زیدی، نسب میں زید بن علی بن حسین رضؓ بن علی رضؓ بن ابی طالب سے تعلق رکھنے والا شخص، نیز حضرت زید رضؓ کو امام ماننے والا، ان کی فقہ پر عمل کرنے والا، ان کے مسلک کا پابند؛ زیدیہ : ایک فرقہ، جسے شیعہ فرقوں میں شمار کیا جاتا ھے (النوبختی: فرق الشیعہ؛ الاشعری: کتاب المقالات و الفرق)۔

زیدیہ کا تشیع اس بنا پر ثابت ھے کہ وہ امامت کو حضرت علی رضؓ اور ان کے فرزند حضرت امام حسن رضؓ و حضرت امام حسین رضؓ پھر ان کی اولاد میں مختص مانتے ھیں ۔ ان کے خیال میں امام حسین رضؓ کے بعد حسنی و حسینی سادات میں

جو شخص شرائط امامت کا حامل ہو وہ امام ہوگا۔ ان کے نزدیک شرائط امامت ہیں: ''بالغ، عاقل، مرد، زندہ، مسلمان، عادل، مجتہد، صاحب تقوی اور سخی ہو، سیاست دان، منتظم، جو حقوق میں تبدیلی نہ کرے، رعایا کے معاملات خود انجام دے، صحیح الرائے ہو، بہادر اور جرأت مند ہو اور سامعہ و باصرہ سے درست ہو'' (ناجی حسن: ثورة زید بن علی، ص ۱۶۸، ۱۶۹)۔ زیدیہ کے نزدیک امام کے لیے جہاد کرنا اور فقیہ ہونا لازمی ہے۔ وہ زید بن علی کو اصول و فروع کا سرچشمہ مانتے ہیں۔ توحید میں ان کے بیشتر عقائد شیعۂ اثنا عشریہ و معتزلہ کے مطابق ہیں، مثلاً وہ ذات الٰہی کو منزہ عن الجسم و الجسمانیات اور صفات کو عین ذات مانتے ہیں، رؤیت کی نفی کرتے ہیں، عدل کے قائل ہیں (یعنی اللہ فعل قبیح نہیں کرتا) اور وعدہ و وعید میں شفاعت کو خلف وعد کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں جس کی جو سزا ہے وہ ضرور ملے گی اور اصحاب کبائر کی شفاعت ماننے سے اللہ کا وعدہ و وعید باطل ہو جائے گا؛ ''المنزلة بین المنزلتین''، یعنی اصحاب کبائر فاسق ہیں، نہ انہیں کافر کہنا چاہیے نہ مؤمن۔

نبوت کے بارے میں ان کے امتیازی مسائل کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا، گویا اس منزل میں وہ عام مسلمانوں کے ہم عقیدہ ہیں۔

امامت میں ان کا مسلک بنیادی طور پر حکومت جور کے خلاف عملی اقدام کے مترادف ہے۔ وہ کہتے ہیں: امام کے معنی ہیں ''من دعا الی اللہ عزّوجلّ من آل محمد فھو مفترض الطاعة'' (النوبختی: فرق الشیعہ، ص ۸۷)؛ صاحب سیف ہی واجب الاطاعت و حاکم شرعی ہے؛ خانہ نشین امام نہیں ہوتا (الاشعری: کتاب المقالات و الفرق)۔

امام برحق حضرت علیؓ پھر امام حسنؓ و امام حسینؓ ہیں۔ پھر حضرت زیدؒ اور بعض لوگوں کے عقیدے میں حضرت زین العابدینؒ اور ان کے بعد زیدؒ؛ ان کے بعد حسنی و حسینی سادات میں جو بھی صاحب سیف ہو؛ یہ بھی ممکن ہے کہ بیک وقت دو امام ہوں (الاشعری: کتاب المقالات و الفرق)۔

بقول الشہرستانی (م ۵۴۸ھ) چھٹی صدی میں زیدیوں کی اکثریت اور معتزلہ کے عقائد میں بال برابر بھی اختلاف نہیں تھا اور زیدی فقہ میں عموماً امام ابو حنیفہؒ سے اور بعض مسائل میں امام شافعیؒ سے متفق ہیں (ابو زہرہ: الامام زید، ص ۲۰۱)۔ ناجی حسن کے خیال میں زیدی چونکہ معتزلہ سے مقدم ہیں، اس لیے کیا بعید ہے کہ معتزلہ نے افکار میں زیدیوں سے تأثر لیا ہو۔ دونوں نے زندقہ کے خلاف فکری کام کیے ہیں؛ دونوں کے مسائل اپنی صدی کے مروجہ مسائل تھے؛ فرق یہ ہے کہ معتزلہ نے فلسفے کا زیادہ سہارا لیا اور زیدیہ نے نقل (قرآن و حدیث) کا (ثورة زید، ص ۱۸۳ تا ۱۸۴)۔

ابو زہرہ نے فقہ کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے اصول و استنباط، اجتہاد اور فتاوی میں عموماً زیدیہ کا میلان فقۂ حنفی کی طرف دیکھا ہے۔

شیعہ متکلمین عموماً زیدیہ کے عقائد کی تردید کرتے رہے، مثلاً شیخ المفید نے المسائل الجلیة فی الرد علی الزیدیہ لکھی، جس کا مخطوطہ، عدد ۸۱۸، مکتبۂ السید محسن الحکیم، نجف، میں محفوظ ہے (ثورة زید، ص ۲۰۵)۔ انھوں نے اپنی دوسری تالیف الفصول المختارہ (نجف ۱۳۸۱ھ) میں مسجد کوفہ میں اپنی ایک تقریر کا حوالہ دیا ہے، جہاں ایک زیدی نے ان سے زید بن علی کی امامت نہ ماننے کی وجہ دریافت کی۔ انھوں نے کہا: ''میں انھیں زیدیوں ہی کی طرح امام علم و زہد اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر مانتا ہوں؛ معصوم، منصوص و معجز نما نہیں مانتا (حوالۂ سابق؛ نیز دیکھیے صراط الحق)۔ عقائد کی طرح فروع و استدلال فقہ میں بھی شیعہ

فقہا مذہب زید کے احکام سے بحث نہیں کرتے ۔ زیدیوں کے فلسفۂ دعوت پر عہد حاضر کے فاضل زیدی بزرگ ابراہیم بن علی بن الوزیر نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :

زید نے اپنی دعوت کے دو کڑی نکتے یہ قرار دیے : (۱) مسلمانوں کے معاملات شوری سے طے ہوں اور استبداد، بدعت اور شہنشاہیت کا مقابلہ کیا جائے؛ (۲) شوری کا انکار اور استبداد، اگر عوام کو غلام اور مملکت کو جاگیر بنا کر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے تو امام کو حکومت سے ٹکر لینے کی اجازت ہے ۔ زید بن علی کے نزدیک مجاہدین غزوۂ بدر، یعنی کم از کم تین سو دس سے زیادہ سپاہی جمع ہوں تو تلوار اٹھا لی جائے ۔ اس جہاد کا مقصد سلطان جائر کی جگہ امام عادل کا قیام ہوگا ۔ امام عادل قرآنی معاشرہ و نظام کا ذمےدار ہوگا ۔ امام پر فرض ہے کہ وہ احکام الٰہی کے مطابق فیصلہ کرے اور رعایا میں عدل کرے ۔ اس کے بعد عوام پر اس کی اطاعت فرض ہوگی (العرفان).

کتب تاریخ و فرق میں ہر مذہب کی طرح زیدیوں کے بھی بہت سے فرقے بتائے گئے ہیں : الجارودیه، السلیمانیه، البتریة، الیعقوبیة، النعیمیه، المطرفیه، الزیدیةوالامامیه، الابرئیة، العقبیة، الجریریه، الصالحیه، الصباحیه، المحمدیة، الطالقانیة، العمریة، الرابیة، الخشبیه، الحلسفیه اور القاسمیه (ثورة زید، ص ۱۸۴، ۱۸۵) ۔ ان میں الجارودیه ابو الجارود زیاد بن المنذر الهمدانی کے پیروکار ہیں ۔ امامت و مہدی المنتظر اور علوم اہل بیت کے بارے میں ان کے عقائد امامیه اثنا عشریه سے قریب ہیں ۔ السلیمانیه سلیمان بن جریر کی تعلیمات پر یقین رکھتے اور امامت کو شوری سے مانتے ہیں ۔ ان کے خیال میں مفضول شخص امام ہو سکتا ہے ۔ صفات باری تعالٰی اور خلافت اولی میں ان کے خیالات الگ ہیں ۔ حسن بن صالح بن حیّ (م ۱۶۷ھ) کے متبعین اور جزئیات میں حسن بن صالح کی رائے کے پابند الصالحیه و البتریه کہلاتے تھے ۔ یمن کے زیدی عموماً یحیی بن حسین بن قاسم الرسی (م ۲۹۸ھ / ۹۱۱ء) کو مانتے اور القاسمیه کہلاتے ہیں ۔ یہ امامت کے لیے نص کے قائل ہیں اور کبھی امامت مفضول بھی مان لیتے ہیں ۔ وہ سخط و رضا اللہ میں فعل عبد کو بنیادی حیثیت دیتے ہیں ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (ثورة زید، ص ۱۸۵ تا ۱۹۹).

زیدیه کی تاریخی اور سیاسی حیثیت کے لیے رک به یمن.

مآخذ : (۱) ناجی حسن : ثورة زید بن علی، مطبوعۂ بغداد؛ (۲) مجلة العرفان، صیدا، شمارہ ۲، ۳ مقالہ، ابراہیم بن علی: زید بن علی بن الحسین، جہاد حق دائم؛ (۳) ابو زہرہ : الامام زید، قاہرہ؛ (۴) النوبختی : فرق الشیعه، نجف؛ (۵) الشہرستانی : الملل و النحل، بولاق ۱۲۶۳ھ؛ (۶) ابن حزم : کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۷) ابو خلف سعد بن عبداللہ الاشعری القمّی : کتاب المقالات والفرق، تہران ۱۹۶۳ء؛ (۸) ابو الحسین محمد بن احمد الملطی، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۹) ابن الندیم : الفہرست، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۰) ابن خلدون : مقدمہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۱) المفید : الفصول المختارہ من العیون والمحاسن، نجف ۱۳۸۱ھ؛ (۱۲) محمد آصف الحسینی : صراط الحق، ج ۳، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۱۳) محسن فانی : دبستان المذاہب، بمبئی ۱۲۹۲ھ؛ (۱۴) محمد نجم الغنی : مذاہب الاسلام، لاہور ۱۹۱۳ء؛ (۱۵) عبدالسلام ندوی : تاریخ فقه اسلامی، اعظم گڑھ ۱۳۴۶ء، ص ۳۵۸ تا ۳۵۹؛ نیز مآخذ بذیل مادّۂ زید بن علی، در، آآ، لائیڈن بار اول.

(مرتضی حسین فاضل)

* **زیری، بنو:** عہد اسلامی کے المغرب میں قرون وسطٰی کے دو خاندانوں کے نام.

۱ - زیریہ یا بنوزیری، ایک بربرخاندان، جس کا چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر سے چھٹی صدی ھجری / بارھویں صدی عیسوی کے وسط تک مشرقی بربر کے ایک حصے پر قبضہ رہا - بنوزیر (قبائل) صنہاجۃ [رک بآں] کی بڑی گروہ بندی سے تعلق رکھتے تھے اور وسط مغرب میں حضری زندگی بسر کرتے تھے - زیری بن مناد نے ۹۳۰ء کے قریب تیتری کے پہاڑوں میں اشیر [رک بآں] کی بنیاد رکھی اور اسے اپنے علاقے کا صدر مقام بنا کر زناتہ مغراوۃ [رک بآں] کے حملوں کے خلاف، جو قرطبہ کے امویوں کے حلیف تھے، اس سے مورچہ بندی کا کام لیا - بنو زیری کا زناتہ کی اس طرح مزاحمت کرنا افریقیہ کے فاطمیوں کے عین مفید مطلب ہوا - ان کی سب سے اہم خدمت یہ تھی کہ جب مفسد ابو زید خارجی نے مہدیہ کا محاصرہ کر لیا تو انھوں نے اس شہر کو نجات دلائی - اس امداد کے علاوہ کئی اور موقعوں پر بنو فاطمہ کی بروقت خدمت انجام دینے کا انھیں صلہ بھی ملتا رہا - جب ۳۶۲ھ / ۹۷۳ء میں اموی خلیفہ المعز افریقیہ چھوڑ کر مصر چلا گیا تو اس نے بلگین بن زیری کو افریقہ کا والی مقرر کیا اور اس کے نام پہلے ھی سے ان سب ولایات کی سند لکھ دی جن کے بارے میں امکان تھا کہ وہ آگے چل کر انھیں زناتہ سے فتح کر لے گا - بلگین (قب بلقین) کے تحت ان موروثی دشمنوں سے کشمش جاری رھی اور وہ ممالک المغرب کے اندر فاتحانہ انداز میں بڑھتا چلا گیا، حتّٰی کہ سبتہ (Ceuta) کے سوا سارے نامی شہروں پر قبضہ کر لیا - پھر المنصور بن بلگین (۳۷۳ھ/۹۸۴ء تا ۳۸۵ھ / ۹۹۵ء) اور بادیس بن المنصور (۳۸۵ھ / ۹۹۵ء تا ۴۰۶ھ/۱۰۱۶ء)[رک بآں] کے زمانے میں بھی لڑائیاں ھوتی رھیں - مؤخر الذکر امیر کے عہد حکومت میں زیریہ دو حکومتوں میں منقسم ھوگئے: مغرب کا ملک تو حمادیوں کے حصے میں آیا جو مقام قلعۃ میں رھتے تھے اور مشرق کی دوسری مملکت زیریہ کے حصے میں رھی جن کا پایۂ تخت قیروان تھا - المعز بن بادیس [رک بآں] کے عہد حکومت میں ایک دوستانہ سمجھوتا ھو گیا (۴۰۸ھ / ۱۰۱۷ء)، جس کی رو سے اس تقسیم کو باقاعدہ طور پر تسلیم کر لیا گیا - اتنے علاقے کے ھاتھ سے نکل جانے کے باوجود المعز کے دورِ حکومت (۴۰۶ھ/۱۰۱۶ء تا ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء) میں مشرقی بربر کو بلا شبہہ بڑی خوشحالی حاصل تھی؛ چنانچہ اسی کی بدولت امیر موصوف نے قیروان اور صبرۃ کو نہایت نفیس عمارتوں (جامع قیروان کی اندرونی چھتیں اور مقصورہ) سے آراستہ کیا - صبرۃ اس وقت سرکاری بستی تھی - اسی دولت مندی کے بل بوتے پر المعز کو فاطمیوں کے اقتدار کا جوا اتار پھینکنے اور ان کے عقائد سے، جنھیں افریقیہ کے لوگوں نے بادل ناخواستہ قبول کر لیا تھا، منحرف ھونے کی جرأت ھوسکی - خلیفۂ قاھرہ نے ۴۴۴ھ/ ۱۰۵۲ء میں بنو ھلال اور بنو سُلَیم [رک بآں] کے بدوی قبائل کو باغیوں کے خلاف بھیج کر انھیں اس خود مختاری کی سزا دی - یہ ایک مصیبت عظمٰی تھی، چنانچہ میدانی علاقہ بالکل تباہ ھو گیا - المعز کو قیروان چھوڑ کر مہدیہ میں پناہ لینی پڑی - میدان عربوں کے قبضے میں آ گئے؛ شہروں میں جمہوری ریاستیں اور چھوٹی چھوٹی خود مختار حکومتیں بن گئیں - المعز کے بیٹے تمیم (۴۵۴ھ / ۱۰۶۲ء تا ۵۰۱ھ / ۱۱۰۸ء) نے اپنی سلطنت پر دوبارہ قبضہ کرنے اور حمادیوں کی دست درازیاں روکنے کی کوشش کی، لیکن چنداں کامیابی نہ ھوئی - یہ دشوار کام اس کے جانشینوں کو بھی جاری رکھنا پڑا - خاندان زیریہ

کے آخری حکمران تمیم بن المعزّ، یحیی بن تمیم (۵۰۱ھ/۱۱۰۸ء تا ۵۰۹ھ/۱۱۱۶ء)، علی بن یحیی (۵۰۹ھ/۱۱۱۶ء تا ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء)، الحسن بن علی (۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء تا ۵۶۳ھ/۱۱۶۷ء) تھے۔ ان کے حالات سے ہماری دلچسپی کا اصل سبب یہ ہے کہ جب وہ خشکی میں ہاتھ پاؤں چلانے سے مجبور ہو گئے تو ان میں بحری سرگرمیاں ترقی کر گئیں اور انھوں نے بار بار کوشش کی کہ صقلیہ کے نارمنوں سے بحری تفوق دوبارہ چھین لیں۔ یہ کشمکش عموماً بحری حملوں کی شکل اختیار کرتی تھی، مگر زیریوں کے حق میں اس کا انجام مفید ثابت نہ ہوا۔ انھوں نے نارمنوں سے سمجھوتا کر لینے کی بھی سعی کی اور بعد ازاں اس قابل بھی نہ رہے کہ دشمن کو افریقیہ کے ساحل پر حملہ کرنے اور ساحلی قصبوں کو تاخت و تاراج کرنے سے روک سکیں۔ ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء میں انطاکیہ (Antioch) کے جارج George نے المہدیہ پر قبضہ کر لیا۔ الحسن کو اپنے پایۂ تخت سے بھاگ کر بونہ میں پناہ لینا پڑی، جو اس زمانے میں الجزائر میں شامل تھا۔ المُوحّد خلیفہ عبدالمؤمن نے اسے دوبارہ المہدیہ کے تخت پر متمکن کیا اور اس نے آٹھ سال وہاں گزارے، حتّٰی کہ وہ پھر جلا وطن کر دیا گیا اور بالآخر ۵۶۳ھ/۱۱۶۷ء میں مغرب اقصٰی میں گم نامی کی حالت میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ دول الاسلامیہ بالمغرب، طبع de Slane، ۱: ۱۹۹ تا ۲۱۰ و ترجمہ، ۲: ۹ تا ۹۲؛ (۲) ابن عِذاری: البیان المُغرب، طبع Dozy، ۱: ۲۳۷ ببعد و ترجمۂ Fagnan، ۱: ۳۳۲ ببعد؛ (۳) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۸: ۵۰۶ ببعد و ترجمۂ Fagnan: *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ص ۳۷۰ ببعد؛ (۴) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، طبع و ترجمۂ de Slane؛ (۵) de Mas-Latrie: *Traités de paix et de commerce concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale*، پیرس ۱۸۶۶ء؛ (۶) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie*، ج ۱، مقدمہ، باب اول و دوم؛ (۷) وہی مصنف: *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan*، تونس ۱۹۲۵ء؛ (۸) S. Flury: *Islamische Schriftbänder-Anhang*، Bale ۱۹۲۰ء.

(G. MARÇAIS)

۲ - زیریۂ اندلس، افریقیہ کے بربر خاندان بنوزیری کی ایک ثانوی شاخ، جنھوں نے قرطبہ کی اموی خلافت کے ٹکڑے ہو جانے کے وقت ایک خود مختار ریاست کی بنیاد رکھی، جس کا دارالحکومت غرناطہ تھا۔ اس سے چند ہی سال قبل خانوادۂ صنہاجۃ اندلس میں متمکن ہوا تھا۔ اس کا آغاز اس طرح ہوا کہ زیری شہزادگان بُلگّین اور المنصور اپنے مناصب سے محروم کر دیے گئے تو ان کے اہل خاندان نے افریقیہ میں بغاوت کی۔ یہ بد دل لوگ زیری کے بیٹے زاوی کے گرد جمع ہو گئے، لیکن اس نے انھیں سمجھایا کہ وہ افریقیہ سے چلے جائیں۔ اس پر وہ قرطبہ کے عامری حاجب عبد الملک المظفّر [رک بآں] کی ملازمت کرنے پر تیار ہو گئے اور اس نے بھی شروع میں یہ خوشی سے قبول کر لیا؛ چنانچہ وہ اپنے بہت سے متّبعین کو ساتھ لے کر اندلس چلے آئے۔ یہاں انھوں نے بڑا اہم کردار سر انجام دیا کیونکہ عامریوں نے جو بربر فوج مرتّب کی تھی، اس کا ایک بڑا جزو یہی لوگ تھے۔ جب پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے شروع میں خلیفہ سلیمان المستعین نے اپنے بڑے بڑے مددگاروں کو جاگیریں تقسیم کیں تو بنو زیری کو البیرہ (Alvira) [رک بآں] کی ولایت عطا کر دی، جس کے قدیم صدر مقام کی

جگه بتدریج غرناطه لے رہا تھا - یه ایک بالکل نوآباد شہر تھا اور اس کے بیشتر باشندے یہودی تھے - زاوی بن زیری شاہی لقب اختیار کیے بغیر فوراً غرناطه کے خود مختار حاکم کی طرح کام کرنے لگا - خلافت کا ایک مدّعی علی بن حمّود [رک بآں] تھا، جس کی حمایت کا بیڑا زاوی نے اٹھایا اور دوسرے مدّعی خلافت عبدالرحمٰن المرتضٰی کے حامیوں کو ۴۰۷ھ / ۱۰۱۶ - ۱۰۱۷ء میں غرناطه کے علاقے میں بھاری شکست دی - اس کامیابی نے قدرتی طور پر اس کے اقتدار کو مضبوط کر دیا - ان امور کے پیش نظر اس کی وجه بتانا بہت مشکل ھے که اس نے اس واقعے کے تھوڑے ھی عرصے بعد اپنی ریاست کو چھوڑ دینے اور اپنے پیدائشی وطن افریقیه کو لوٹ جانے کا کیوں فیصله کر لیا - اس کا باعث یقیناً یه تھا که وہ قدیمی منافرت اندلس میں ابھی تک بر سر عمل تھی جس نے ممالک افریقیه کو بنو فاطمه کے مخالفین (زناته) اور ان کے حامیوں (صنہاجه) میں تقسیم کر رکھا تھا - اندلس میں زناته کا زور روز بروز بڑھتا جاتا تھا اور انہوں نے اندلسیه کے وسط اور غرب کے پہاڑی علاقے پر قبضه کر لیا تھا؛ تاهم زاوی نے اپنے حامیوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ھی کی مدد سے ۴۱۶ھ / ۱۰۲۵ء میں قیروان پر دوباره قبضه کر لیا.

زاوی بن زیری کے چلے جانے کے بعد اس کے بھتیجے حبّوس بن ماکسن نے غرناطه میں زیریوں کی قیادت سنبھال لی - اس نے حاجب کا شاهانه خطاب اور سیف الدّوله کا شاندار لقب اختیار کیا - وہ ۴۲۹ھ / ۱۰۳۸ء تک دس سال سے زائد حکومت کرتا رہا - اس نے آس پاس کی چھوٹی چھوٹی موروثی ریاستوں سے اتّحاد کے معاهدے کیے اور اپنی موت کے وقت تک اپنی مملکت میں اضلاع جیّان (Jaen) [رک بآں] اور قبره (Cabra) کا اضافه کر چکا تھا - اس نے اپنی مملکت کا انتظام ایک یہودی وزیر سیموئل بن نغزاله کے سپرد کر رکھا تھا اور یه ایسی بات تھی جس کی نظیر اسلامی اندلس میں نہیں ملتی - سیموئل محض ایک قابل وزیر ھی نه تھا بلکه بہت سی طبعزاد عبرانی کتابوں کا مصنّف ہونے کی وجه سے بھی اس کی شہرت دور دور پھیل گئی تھی اور ۱۰۲۷ء میں اندلس کے یہودیوں نے اس کو "نغید" کے امیرانه خطاب سے نوازا تھا.

حبّوس بن ماکسن کی وفات پر اس کا بیٹا بادیس بن حبّوس وارث ملک ہوا - اس کے طویل دور حکومت میں زیریوں کی طاقت اندلس میں منتہاے عروج پر پہنچ گئی - اس نے ابتدا میں المریه کے امیر زہیر [رک بآں] کو، جو اس کا سابق حلیف تھا، ایک خونریز جنگ میں شکست دی اور وہ حصن البونت (Alpuente) کی جنگ میں مارا گیا (۴۲۹ھ)؛ اس کامیابی اور ان فتوحات سے جو اس نے بغیر کسی مشکل کے بلنسیه اور اشبیلیه کے امیروں کے مقابلے میں حاصل کیں بادیس بن حبّوس اتنا دلیر ہو گیا که اس نے مالقه (Malaga) کے کم بضاعت حمّودی خلیفه کی براے نام سیادت کا جوا اتار پھینکا اور اس کے علاقے کا الحاق کر لیا (تقریباً ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء) - آئندہ برسوں کی قابل ذکر بات اشبیلیه کے عرب بادشاہ المعتضد [رک بآں] ابن عبّاد کی بربر دشمنی کی حکمت عملی ھے - اس بادشاہ نے رُنده [رک بآں] Ronda، شریش (Jerez) اور ارکس (Arcos) کی چھوٹی چھوٹی بربر مملکتوں کا کامیابی سے الحاق کر لیا - اس کا نتیجه یه ہوا که اندلس میں عربوں کی طاقت بہت بڑھ گئی اور بربر مخالفین کا صحیح معنوں میں صرف ایک ھی مضبوط جتھارہ گیا، جو غرناطه کے صنہاجی زیریوں کا تھا - قدرتی طور پر اندلس کے شمال مشرق میں عبّادی سلطنت کی اس پیش قدمی نے اور اس کے ساتھ اپنی عرب رعایا کی مخالفت کے بڑھتے ہوے

آثار نے بادیس کو پریشان کر دیا ۔ ان ناساعد حالات میں اور اپنے وزیر سیموئل کی رائے کے خلاف، جسے اس نے اپنی تخت‌نشینی پر اسی عہدۂ وزارت پر بحال رکھا تھا، بادیس اشبیلیہ سے لڑنے گیا، لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی ۔ یہی غنیمت ہوا کہ اشبیلیہ کی اس فوج کو روک لیا گیا جو شہزادۂ المُعتَضِد کی سرکردگی میں مالقہ کی طرف پیش‌قدمی کر رہی تھی۔

وزیر سیموئل کی موت کے بعد اس کے بیٹے یوسف نے اس کی جگہ لی اور بادیس کا وزیر اعظم بن گیا ۔ بخلاف اپنے باپ کے اس نئے وزیر نے جلد ھی اپنی فضول خرچی سے اور اپنے گرد و پیش سامان تعیش کی فروانی، نیز اپنے ہم مذہبوں کے ساتھ بیجا مراعات سے نہ صرف مملکت زیریہ کے عربوں بلکہ خود بربروں کو بھی اپنا مخالف بنا لیا ۔ اگر ہم عرب مؤرخین کے بیانات پر اعتماد کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ہوس اتنی بڑھ گئی تھی کہ اس نے بادیس کے ولی عہد اور بیٹے بُلُکّین کو زھر دلوا دیا، مگر اپنے آقا کی نظروں میں اپنی براءت ثابت کر دی ۔ چند روز وہ اندلس میں ایک یہودی سلطنت کی بنیاد رکھ کر اس کا فرمانروا بن جانے کے خواب بھی دیکھتا رہا ۔ المریہ کے حاکم ابن صُمادح کے ساتھ اس کی خفیہ خط و کتابت تھی اور وہ اس شرط پر غرناطہ کو اس کے حوالے کرنے پر آمادہ ہو گیا تھا کہ المریہ اس یہودی حکومت کا صدر مقام بن جائے جس کا وہ فرمانروا بننا چاہتا تھا ۔ ان باتوں کا ردّ عمل لازمی تھا اور بہت جلد ہوا ۔ عرب شاعر ابو اسحٰق الالبیری نے ایک نظم میں، جو بہت مشہور ہوئی، فریاد کی ۔ اس پر غرناطہ کے یہودیوں کے خلاف ایک منصوبہ تیار ہوا اور ۹ صفر ۴۵۹ھ / ۳۰ دسمبر ۱۰۶۶ء کو یوسف بن نغزالہ سمیت غرناطہ کے یہودیوں [کے خلاف ہنگامہ انھیں ہجوم کا سامنا کرنا پڑا]۔

بادیس بن حَبّوس کی حکومت ۴۶۶ھ / ۱۰۷۳ء تک قائم رہی ۔ اب غرناطہ ایک مشہور شہر بن گیا تھا ۔ یہ اس قلعے کے گردا گرد آباد تھا جو دریاے حداره (Darro) کے مغربی کنارے پر واقع تھا ۔ یہ قلعہ حبّوس بن ماکسن نے تعمیر کیا اور بادیس نے اس میں توسیع کی تھی۔ مقامی روایت کے مطابق بادیس کے محل کو ''دار دیک الریح'' (=''مرغِ بادنما کی حویلی) کہتے تھے ۔ یہ مفہوم اب تک ان الفاظ کی ہسپانوی شکل ''casa del Gallo'' میں محفوظ ھے ۔ غرناطہ کے قاضی علی بن محمد بن توبہ نے ۴۴۷ھ / ۱۰۵۵ء میں دریاے حداره پر ایک پُل تعمیر کیا تھا، جسے اب بھی ''قاضی کا پل'' (Puente del Cadi) کہتے ہیں ۔ غرناطہ کی متعدد سرکاری عمارتیں، جو زیریہ کے عہد میں تعمیر ہوئیں، بادیس بن حبوس کے مولی مُؤَمِّل کی یادگار تھیں۔

بادیس بن حبّوس نے اپنی وفات پر دو پوتے پیچھے چھوڑے : ایک تمیم، جو اس وقت مالقہ کا حاکم تھا، اور دوسرا عبداللہ ۔ عبداللہ غرناطہ کا حاکم بن بیٹھا اور اس کے بھائی نے مالقہ میں خود مختار حکومت قائم کر لی ۔ اس تقسیم کو خاندانِ زیریہ کے خاتمے تک قائم رکھنا قرار پایا تھا، لیکن مسیحی فوجوں کی پیشقدمی کے باعث حالات بہت تیزی سے بدلنے لگے ۔ ۱۰۸۵ء میں الفانسو چہارم نے طلیطلہ پر قبضہ کر لیا، جس کے اگلے سال یوسف بن تاشفین نے زلّاقہ (رکّ بآں) کی جنگ میں وہ مشہور فتح حاصل کی جس میں تمیم اور عبداللہ نے اپنی امدادی فوجوں کے ساتھ شرکت کی تھی ۔ جب ۱۰۹۰ء میں یوسف اندلس کو لوٹا تو محاصرۂ الیت (Aledo) کی ناکامی کے بعد اسے سب سے پہلے یہ فکر ہوئی کہ غرناطہ کے قاضی

ابو جعفر القُلَیعی کے مشورے کے مطابق غرناطه پر قبضه کر لے اور عبد اللہ کو تخت سے اتار دے ۔ عبداللہ، جس کا سب نے ساتھ چھوڑ دیا تھا، مجبور ہو کر مرابطی سلطان کے پاس چلا گیا، جس نے اسے قید میں ڈال دیا اور تھوڑے دن بعد ھی تمیم کو بھی مالقه کے تخت سے اتار دیا ۔ عبد اللہ کو مرا کش کے کوہ اطلس کبیر کی شمالی حدود میں اَغمات [رك بآں] کے مقام پر جلا وطن اور تمیم کو مرا کش میں رہنے پر مجبور کیا گیا، جہاں وہ ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں فوت ہو گیا ۔ اندلس میں خانوادۂ زیریه کے مکمل خاتمے کو ظاہر کرنے کی غرض سے غرناطه اور مالقه میں مرابطی والی متمکن کر دیے گئے۔

مآخذ: اہم ترین مآخذ: (۱) ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۳، طبع E. Lévi-Provençal، پیرس ۱۹۳۰ء، بمدد اشاریه؛ (۲) ابن الخطیب: الاحاطه، قاهره و مخطوطات در کتاب خانۂ ایسکوریال؛ (۳) ابن بسّام، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، ج ۱؛ (۴) Dozy کے جمع کردہ متون: *Script. arabum loci de Abbadidis*، لائیڈن ۱۸۴۶ء؛ (۵) المقری: نفح الطیب، بمدد اشاریه؛ (۶) Munck، در *JA*، سلسلۂ چہارم، ۱۶: ۲۱۰ ببعد؛ (۷) Graetz: *Les Juifs d' Espagne*، مترجمۂ Stenne، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۸) Dozy: *Hist. Mus. Esp.*، طبع جدید، لائیڈن ۱۹۳۲ء، ج ۳، بمدد اشاریه؛ (۹) Dozy: *Recherches sur l' histoire et la littérature de l'Espagne au Moyen-âge*، لائیڈن ۱۸۸۱ء، ۱: ۲۸۲ ببعد؛ (۱۰) A. Prieto y Vives: *Los Reyes de taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۲۸ ببعد؛ (۱۱) A. González Palencia: *Historia de la Espanaña musulmana*، برشلونه ۱۹۲۵ء، ص ۶۰ تا ۶۴، ۷۲ تا ۷۳.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **زَیلَع**: ایک بندرگاہ، جو خلیج عدن کے افریقی ساحل پر آباد اور ایک تنگ سی خاکنائے پر واقع ہے اور سمندر میں مدّ آنے پر باقی حصۂ ملک سے کٹ جاتی ہے ۔ یه [سابق] برطانوی صومالیه کی واحد اہم بندرگاہ ہے ۔ زَیلَع پہلے ایک اہم تجارتی مرکز تھا اور ان بڑی بڑی بندرگاہوں میں شمار ہوتا تھا جہاں سے تاجر غلاموں کو عرب لے جاتے تھے، لیکن اب یہاں چودھویں صدی کے وسط کی بعض عمارتوں کے معمولی آثار کے سوا اور کچھ نہیں ملتا، مثلاً شیخ ابراہیم کا مقبرہ؛ ایک قلعه، جسے حکومت ہند نے اس کے مغرب میں تعمیر کرایا؛ شرمکی علی (Sharmakaic Ali) کا محل، جس کی اب صرف زیریں اور پہلی منزل باقی ہے اور ایک مسجد؛ عربی مکانات کے کھنڈروں کے ساتھ ساتھ، جن میں سے دو ایک ہی قابل سکونت ہیں، پھوس (عریش) کی بنی ہوئی سینکڑوں مستطیل وضع کی جھونپڑیاں ہیں۔

قدیم زمانے میں زیلع آباد کی جاے وقوع پر Analites کا شہر آباد تھا ۔ اکسومی (Axamite) سلطنت کے قیام پر اس شہر کی اہمیت میں روزافزوں اضافه ہوتا گیا اور ہندوستان سے بھی اس کے تعلقات براہ راست قائم ہو گئے ۔ عرب جغرافیه‌نویس الاِصْطَخْری، ابن حَوْقَل اور المُقَدَّسی نے اس کا ذکر حبشه کی بندرگاہ کے طور پر کیا ہے، جس کی تجارت یمن اور حجاز سے جاری تھی۔

ابن بطوطه جب یہاں پہنچا تو زیلع سلطنت عَدَل کا سب کا بڑا شہر تصور کیا جاتا تھا ۔ سولھویں صدی کے آغاز میں اس پر ترکوں کا قبضه ہو گیا، لیکن ۱۵۱۶ء میں پرتگالیوں نے ترکوں کو شکست دے کر اسے نذر آتش کر دیا ۔ ۱۵۲۰ء کے لگ بھگ عدل کے حکمران محمد گران (Grañ) کے عہد میں اسے پھر سے اہمیت حاصل ہو گئی ۔ ازآں بعد یه اشراف مُخَه کے تحت میں آ گیا ۔ ۱۸۴۸ء میں علی شرمکی نے اس پر قبضه کر لیا، جو والی مخه کا باج گذار تھا ۔ اس کی وفات پر زیلع

اَبکر (Abukr) محمد پاشا کے هاتھ آیا اور ١٨٧٠ء میں مصری فوجوں نے اسے فتح کر لیا، چنانچہ ١٨٧٨ء میں جنرل گارڈن نے یہاں کا دورہ کیا تھا ۔ اس زمانے میں یہ شہر بڑا خوشحال اور اندرون ملک کی تمام تجارت کا مرکز تھا، لیکن ١٨٨٣ء میں مصری فوجوں نے اسے خالی کر دیا ۔ [١٨٨٥ء سے اس پر سلطنت برطانیہ کا قبضہ ہے ۔ ١٩٣٠ء میں برطانوی صومالیہ پر اطالوی فوجوں کا قبضہ ہو گیا، لیکن ١٩٤١ء میں برطانیہ نے اسے دوبارہ فتح کر لیا ۔ ٢٦ جون ١٩٦٠ء کو برطانوی صومالیہ کو آزادی مل گئی اور یکم جولائی کو جمہوریۂ صومالیہ وجود میں آئی، جس میں برطانوی صومالیہ کے علاقے شامل کر دیے گئے تھے].

مآخذ : (١) الاصطخری، در BGA، ١ : ٣٦؛ (٢) ابن حوقل، در BGA، ٢ : ٤١؛ (٣) المقدسی، در BGA، ٣ : ١٠٢، ٢٤٢؛ (٤) الهمدانی : صفة جزیرة العرب، طبع D.H. Müller، لائیڈن ١٨٨٤ تا ١٨٩١ء، ص ٥٧؛ (٥) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ٢ : ٩٦٦؛ (٦) A Sprenger : *Die Post-und Reiserouten des Orients*، (*Abh. K.M.*، ج ٣/٣، لائپزگ ١٨٦٤ء)، ص ١٥٠؛ (٧) Ralph E. Drake-Breckman : *British Somaliland*، لنڈن ١٩١٢ء، ص ١ تا ٣٠، ٢٦٤، ٢٧٠ (زیلع کی تصاویر، ص ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٦، و ٣٠ پر)؛ [(٨) *World Muslim Gazetteer*، مطبوعۂ کراچی، ص ٣٧٧ ببعد].

(A. Grohmann [تلخیص از ادارہ])

* **زینب** : رکّ به المرابطون.

⊗ **زَیْنَبؓ بنت جَحْش** : بن رئاب، اپنی ماں امیمه بنت عبد المطلب کی طرف سے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی حقیقی پھپی زاد اور باپ کی طرف سے قبیلۂ اسد بن خزیمه سے نسبت رکھتی هیں جو قریش (فِہر) کا بنی عم تھا ۔ مؤرخوں نے ان کا جو آبائی نسب نامه درج کیا ہے اس میں یقیناً کئی درمیانی پشتیں چھوٹ گئی هیں کیونکه اس نسب نامے میں تعداد اجداد کو دیکھتے ہوے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کے پردادا قصی بن کلاب اور زینب دونوں هم‌عصر هو جاتے هیں ۔ ابن حبیب نے المُنَمَّق میں لکھا ہے که زینب کے دادا رئاب قبائل کی کسی خانه جنگی کے زمانے میں وطن چھوڑ کے مکّے چلے آئے اور بنو امیّه سے حلف کا تعلق پیدا کر لیا.

معلوم هوتا ہے که بعثت نبویؐ کے وقت جَحْش کا انتقال هو چکا تھا، مگر ان کے سارے بچوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ابتدا هی میں سارا کنبه هجرت کر کے مدینۂ منوّره چلا گیا تھا اور ان کے خالی مکانوں پر قریش نے قبضه کر لیا ۔ اس سلسلے میں کہی هوئی کئی نظمیں مشہور هیں.

هجرت کے بعد هی آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم جناب زینبؓ کے پاس گئے اور (تفسیر الطبری کے مطابق) فرمایا که تم چاهو تو تمہارا نکاح کرادوں ۔ بی بی نے خیال کیا که آپ خود اپنے لیے چاهتے هیں اور فوراً جواب دیا که آپ جو چاهیں کریں ۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے اپنے آزاد کرده غلام اور متبنّٰی زید بن حارثة الکلبی کا نام لیا تو انهوں نے کہا : ”مجھے ان سے نکاح منظور نہیں، میں قریش کی ایک اَیِّم یعنی بےشوهر عورت هوں“ (اَیِّم قریش پر نیچے بحث هو گی) ۔ حضرت زینبؓ کے ایک بھائی نے بالخصوص مخالفت کی اور اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے سمجھایا که اسلام میں آزاد اور آزاد شده کے تعصّبات کو دخل نه هونا چاهیے ۔ اس پر وه بولیں که میں غور کروں گی ۔ فہمائش جاری رکھتے هوے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے انهیں یه آیت سنائی : ”جب کسی مسلمان مرد یا عورت کے معاملے میں خدا اور

رسولؐ کچھ فیصلہ کردیں تو پھر اسے اس معاملے میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا اور جو اللہ و رسولؐ کی نافرمانی کرے وہ سخت گمراہ ہے'' (۳۳ [الاحزاب]: ۳۶) ۔ اس پر حضرت زینبؓ نے سر تسلیم خم کر دیا اور پوچھا: '' کیا آپ کی رائے میں وہ میرے لیے موزوں شوہر ہیں؟'' ۔ فرمایا: ''ہاں'' ۔ اس پر بہن بھائی اور سارا کنبہ راضی ہو گیا ۔ [انسانیت کی اس عظیم اصلاح کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنے اہل خاندان کے سوا اور کس کو مجبور کر سکتے تھے؟] مہر میں دس دینار ساٹھ درہم، ایک اوڑھنی، ایک لحاف، ایک کرتی، پچاس مُدّ غلّہ اور دس مُدّ کھجوریں مقرر ہوئیں ۔

حضرت زیدؓ نے اوّلاً امّ اَیْمَنؓ سے نکاح کیا تھا جو غالباً عمر میں ان سے بڑی تھیں اور اسامہؓ بن زیدؓ کی ماں بنیں ۔ اس کے بعد حضرت زینبؓ سے نکاح کیا جن کے مزاج کی تیزی (حدّت) کا النّسائی اور الطّبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے ۔ جن حالات میں یہ نکاح ہوا ان کے باعث کوئی تعجب نہیں اگر دونوں میں زیادہ دنوں تک نہ بنی ہو ۔ تفسیر ابن کثیر کے مطابق نکاح کے کوئی ایک سال بعد حضرت زیدؓ شکایت لے کر آئے: ''یا رسول اللہؐ! آپ کی پھوپی زاد بہن زبان‌درازی کرتی اور مجھے ایذا دیتی ہیں'' ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے سمجھانے کی کوشش کی، مگر شکایتوں کا سلسلہ وقتاً فوقتاً جاری رہا ۔ آپؐ حضرت زیدؓ ہی کو سمجھاتے رہے، [لیکن آپؐ پر واضح ہو گیا کہ ان دونوں کے تعلقات آپس میں زیادہ دیر تک خوشگوار نہ رہیں گے؛ لہٰذا آپؐ اس تلخ باب کو بند کرنے کی تدبیر سوچنے لگے اور دل ہی دل میں اس کے حل کی جستجو میں رہے ۔ قرآن مجید (۳۳ [الاحزاب]: ۳۷) میں جس راز کا ذکر ہے وہ یہی ہے اور ۳۳ [الاحزاب]: ۳۸ کے مطابق تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی پس و پیش کے باوجود یہ خود خدا کا حکم تھا] ۔

قتادہ اور الواقدی کے قول کے مطابق یہ ۵ھ کا اور بقول ابو عبیدہ مَعْمَر ۳ھ کا واقعہ ہے اور شاید دوسری روایت ہی صحیح ہے کیونکہ ابن سَعْد کے کہنے کے مطابق ۲۰ھ میں حضرت زینبؓ کی وفات ہوئی تو ان کی عمر ۵۳ سال تھی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے نکاح کے وقت عمر ۳۵ سال تھی ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے حضرت زینبؓ کے نکاح کے سلسلے میں بعض غلط روایتیں مشہور ہو گئی ہیں ۔ مثلاً ایک یہ کہ حضور ایک روز حضرت زیدؓ کے مکان پر گئے ۔ عام روایتوں میں ہے کہ وہ گھر پر موجود نہ تھے ۔ [لیکن ابن حبیب (المحبّر، ص ۸۵) کے مطابق وہ وضو کر رہے تھے]، اس لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو چند دقیقے انتظار کرنا پڑا ۔ اتنے میں دروازے پر پڑے ہوئے اونی کمبل کا پردہ ہوا سے اڑا تو بی بی زینبؓ نظر آئیں ۔ [وہ آپؐ کو انتظار کی زحمت سے بچانے کے لیے بہ عجلت اور بےاہتمام خاص دروازے پر آئیں [اس میں، جیسا کہ بعض روایتوں سے غلط تأثر لیا گیا ہے، کوئی بات اصول کے خلاف نہ تھی] اور کہا: ''تشریف لائیے''، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اندر نہ گئے اور فرمایا: ''پاک ہے وہ ذات جو دلوں پر تصرّف رکھتی ہے'' اور پھر واپس چلے آئے ۔ بہ ظاہر منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ [قلوب کی بھی عجب حالت خدا نے بنائی ہے کہ ایک] سیاہ فام حبشن (یعنی حضرت ام ایمنؓ) سے تو حضرت زیدؓ نے اس خوبی سے نباہ کیا، مگر حضرت زینبؓ جیسی با اوصاف خاتون کے ساتھ ان کی نبھ نہ سکی ۔ ان روایتوں کا بڑا حصہ تحقیق طلب ہے ۔

حضرت زیدؓ مکان پر واپس آئے تو حضرت

زینب رض نے واقعہ سنایا ۔ [انھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے الفاظ سن کر شاید یہ] سوچا کہ حضرت زینب رض سے علحدہ ہونے کا وقت آ گیا ہے، وہ فوراً آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پاس پہنچے اور حضرت زینب کو طلاق دینے پر اصرار کیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے بہت سمجھایا کہ ''ایسا نہ کرو اور خدا سے ڈرو!'' کیونکہ یہ ٹھیک نہیں ۔ [لیکن حضرت زید رض نے طلاق دے دی] اور چند دن بعد انھوں نے طلاق دے چکنے کی اطلاع آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو بھی دے دی ۔ [چونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو ابتداے کار ہی میں حضرت زینب رض کے قلبی میلان کا پتا تھا اور اس کے باوجود آپ ص نے حضرت زید رض سے ان کا نکاح اس امید پر کر دیا تھا کہ شاید تعلقات خوشگوار رہیں، مگر ایسا نہ ہوا، تو آپ نے دو وجوہ سے حضرت زینب رض سے نکاح کا ارادہ کر لیا : ایک وجہ تو یہ کہ آیت مذکورہ کے مطابق اس میں منشاے ایزدی بھی نظر آیا؛ دوسرا اس وجہ سے کہ عربوں کی اس جاہلانہ رسم کو مٹایا جائے کہ متبنّٰی کی مطلقہ سے شادی نہ کرتے تھے ۔ آپ ص نے اپنی مثال سے یہ رسم مٹائی ۔ عدت گزرنے کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حضرت زید رض ہی کو حضرت زینب رض کے پاس بھیجا کہ نکاح کا پیام دیں ۔

[بہرحال حضرت زینب رض سے آپ کا نکاح ہو گیا اور اس میں وہ مصلحتیں کارفرما تھیں جن کا ذکر ہو چکا ہے ۔ اس سلسلے میں مشرکین و منافقین نے بہت کچھ افسانہ بافی کی، لیکن قرآن مجید کی آیات نے تمام معاملہ صاف کر دیا] ۔ جس زور شور سے اس مسئلے کا ذکر ہوا ہے اس سے متبنّٰی کی مطلقہ سے نکاح کے متعلق ملک کے تعصبات کی شدّت کا اندازہ ہو سکتا ہے، اس لیے اس پر حیرت نہ ہونا چاہیے کہ بعض مغربی افسانہ طرازوں نے بات کا بتنگڑ کیوں بنایا [یہ ان کی عام عادت کے مطابق ہے]۔

حضرت زینب رض کا چار سو درہم مہر بندھا ۔ آیت حجاب (۳۳ [الاحزاب] : ۵۳) آپ ص ہی کے ولیمے کی ضیافت کے بعد نازل ہوئی اور مسلمانوں کو تعلیم دی گئی کہ کھانے کے بعد میزبان کے ہاں بےضرورت بیٹھ کر گپ شپ نہ کیا کریں ۔

حضرت زینب رض کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ان کی عبادت و ریاضت کے باعث بہت محبوب رکھتے تھے (النّسائی) ۔ اس کی وجہ سے بتقاضاے نسوانیت حضرت عائشہ رض اور حضرت حفصہ رض نے کچھ رشک بھی کیا، جس کے باعث آنحضرت ص کی طبیعت پر کچھ اثر بھی پڑا اور بعض احکام بھی نازل ہوے ۔

حضرت زینب رض سے اس قدر محبت کے باوجود جب انھوں نے ایک دن حد سے بڑھ کر حضرت صفیہ رض پر چوٹ کی تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس پر ناراضی کا اظہار فرمایا (ابن عبدالبرّ) ۔

بقول ابن سعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے نکاح کے وقت حضرت زینب رض کی عمر ۳۵ سال کی تھی ۔ اس حساب سے ۱ھ میں حضرت زید رض سے نکاح کے وقت آپ کی عمر کم از کم ۳۰ (یا ۳۳) سال کی ہونا چاہیے [بعض مؤرخین کے نزدیک اتنی دیر تک بےمنا کحت زندگی قرین قیاس نہیں] ۔ اسی بنا پر ان مؤرخوں نے ان کے الفاظ ''میں ایّم قریش ہوں'' کے معنی بیوہ کے بھی لیے ہیں اور اس سے وہ یہ قیاس کرتے ہیں کہ قبل از اسلام شاید حضرت زید رض سے پہلے بھی وہ کسی کے نکاح میں رہی ہوں؛ لیکن قطعی شواہد سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ۔

حضرت زینب رض [illegible] قد کی تھیں (''قصیرۃ''، ابن سعد) ۔ وہ اتنی فیاض تھیں کہ وفات کے وقت ایک درہم تک گھر میں نہ چھوڑا ۔ آنحضرت صلّی اللہ

علیه و آله وسلّم کی اس پیشین گوئی کا اطلاق کہ ''مجھ سے میری بیویوں میں سب سے پہلے وہ آ ملے گی جس کے ہاتھ سب سے لمبے ہوں گے'' ہاتھوں کی لمبائی سے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی مراد فیّاضی تھی [وہ نہایت قانع اور فیاض تھیں] - ابن سعد کے مطابق وہ ہاتھ کی محنت میں اعتقاد رکھتی تھیں اور چمڑوں کی دباغت اور منکوں کے ہار پرونے سے جو آمدنی ہوتی وہ راہ خدا میں خیرات کر دیتی تھیں - حضرت عمر رض کے زمانے میں جب بارہ ہزار درہم سالانہ ان کا وظیفه آیا تو آپ نے اس رقم کو ہاتھ تک نہ لگایا اور سب خیرات کر دی - ان کی وفات ۲۰ھ میں شدید گرمی کے زمانے میں ہوئی - اس وقت ان کے لیے حبش والوں کی طرح ڈولا استعمال ہوا اور اس پر ایک چادر بھی ڈالی گئی تا کہ ام المؤمنین پر کسی کی نظر نہ پڑے (ابن سعد).

آپ سے گیارہ روایتیں کتب حدیث میں محفوظ ہیں (ابن حزم).

مآخذ: ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ تا ۸۲، ۱۰۱؛ (۲) الحاکم: المستدرک، کتاب الفضائل، مطبوعۂ حیدر آباد دکن؛ (۳) ابن ہشام: السیرۃ، ص ۱۰۰۴؛ (۴) ابن عبد البرّ: الاستیعاب، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، عدد ۱۳۰؛ (۵) الطبری: التفسیر، ج ۲۲، ۲۳ (سورۃ ۳۳، آیات ۳۶ تا ۴۰ وغیرہ)؛ (۶) ابن کثیر: تفسیر، ج ۳، سورۃ الاحزاب؛ (۷) ابن حزم: جوامع السیرۃ (مطبوعۂ قاہرہ)، ص ۲۸۵؛ (۸) ابن حبیب: المحبر، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، ص ۸۵ تا ۸۸؛ (۹) وہی مصنّف: المنمّق، مخطوطۂ ناصر حسین لکھنؤ، ص ۱۸۵، حلف جحش بن رئاب؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۳۳ تا ۴۳۷، (طبع محمد حمیداللہ)؛ (۱۱) محمد عبدہٗ و رشید رضا، تفسیر الفاتحه، ص ۴۸ ببعد، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۱۲) البخاری: الصحیح، کتاب ۶۵، باب سورہ ۳۳ و ۶۶، کتاب ۶۷ باب ۶۷، کتاب ۶۸ / ۸، ۸۳ / ۲۵، ۹۷ / ۲۲؛ (۱۳) مسلم: صحیح، کتاب ۱۶، عدد ۸۹ تا ۹۸، کتاب ۱۸ عدد ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۴) الترمذی: الجامع، کتاب ۴۴، ۳۳؛ (۱۵) النسائی، ۲۶ / ۲۶، ۳۵ / ۲، ۳؛ (۱۶) ابو داود: سنن، ۲۵ / ۱۱؛ (۱۷) السہیلی: الروض الانف، مصر ۱۳۳۲ھ، ۱: ۲۸۵ ببعد؛ [(۱۸) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۴۹ تا ۱۵۴، قاہرہ ۱۹۵۷ء]؛ (۱۹) کائتانی: *Annali del' Islām*، بذیل سال ۱، ۱۵، ۲۵ ہجری، ۵: ۲۰ تا ۲۷ و ۸: ۱۳۹ و ۲۰۲: ۲۶۷، ۲۹۸، ۳۰۰ تا ۳۰۶.

(محمد حمید اللہ [و ادارہ])

زینب رض بنت خُزَیْمَۃ: بن الحارث بن عبداللہ، الہلالیة، ازواج حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم میں سے تھیں - فقرا اور مساکین کی خدمت کی وجہ سے زمانۂ جاہلیت ہی میں آپ کا نام امّ المساکین مشہور ہوگیا تھا - آپ کے پہلے شوہر طُفَیل بن الحارث نے آپ کو طلاق دے دی اور دوسرے شوہر عبداللہ بن جَحْش غزوہ احد میں شہید ہوے - آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے رمضان ۴ھ میں آپ سے شادی کی اور ۴۰۰ درہم مہر ادا کیا، لیکن دو تین ماہ بعد آپ رحلت کر گئیں - آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے خود نماز جنازہ پڑھائی اور جنة البقیع میں دفن کی گئیں .

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۸: ۸۲؛ (۲) Caetani: *Annali dell' Islām*، بذیل ۴ھ، فصل ۱۶ و ۲۲؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویه، ۱: ۱۷۷۵ تا ۱۷۷۶؛ (۴) ابن الأثیر: اسد الغابة، ۵: ۴۶۶ تا ۴۶۷؛ [(۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۵۴، قاہرہ ۱۹۵۷ء].

(V. Vacca)

زینب بنت علی رض: حضرت فاطمة الزہراء رض [رک بآں] بنت حضرت رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی بیٹی اور تاریخ اسلام کی ایک بغایت محترم شخصیت ہیں .

حضرت زینب رض کی ولادت ۵ جمادی الاولی ۵ ھ یا ۶ ھ کو ہوئی ۔ حضرت زینب رض حضرت علی رض کی صاحب زادیوں میں سب سے بڑی تھیں ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا بھرا ہوا گھر، حضرت زینب کبرٰی کا خاندان تھا، نانا رسول آخرالزمان محمد مصطفی ص، والد بزگوار حضرت علی مرتضی رض، والدۂ محترمہ حضرت فاطمہ زہرا رض بھائی حسن رض و حسین رض تھے۔ ولادت کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان کا نام ''زینب'' رکھا، ساتویں دن حضور ص نے عقیقہ فرمایا ۔ حضرت زینب رض نے انتہائی پاکیزہ و ارفع ماحول میں چھے سات سال گزارے ۔ اس کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پھر اپنی والدۂ ماجدہ کی جدائی کا داغ دیکھا ۔

حضرت فاطمہ رض [رک بآں] کے بعد جناب زینب رض کو ام البنین اور اسماء جیسی بلند مرتبہ خواتین کے ساتھ رہنے کا اتفاق ہوا ۔ ان دنوں ہر شخص اولاد حضرت فاطمہ زہرا رض کی زیادہ سے زیادہ ...وت کرتا تھا ۔ اس گھرانے میں تعلیمات رسول کا عملی چرچا تھا ۔ یحیٰی مازنی مدینے میں حضرت علی رض کے پڑوس میں رہتے تھے ۔ انھوں نے نہ کبھی حضرت زینب رض کا قد و قامت دیکھا نہ باہر آواز کی گونج سنی ۔

امام حسین علیہ السلام حضرت زینب رض کی تعظیم فرماتے، جب خواہر محترمہ آتی تھیں تو کھڑے ہوتے اور اپنی جگہ بٹھاتے تھے (زینب الکبرٰی، ص ۲۲) ۔

جناب زینب اپنی والدۂ مکرمہ کے بعد خاندان میں امیرالمؤمنین کی سب سے بڑی صاحبزادی ہونے کی بنا پر گھر کے تمام معاملات کی ذمے دار قرار پائیں، دینی معلامات اور دوسرے گھریلو مشاغل میں ہر ایک کی نظر ان پر جاتی تھی ۔

جناب زینب رض کے لیے رشتے کا سوال اٹھا تو امیرالمؤمنین نے ہر درخواست کو مسترد کر کے اپنے بڑے بھائی اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے چچیرے بھائی جعفر طیار رض کے فرزند عبداللہ کو دامادی کا شرف بخشا اور وہی مہر مقرر فرمایا جو حضرت فاطمہ زہرا رض کا مہر تھا ۔ جناب عبداللہ بن جعفر رض عرب کے مشہور جواد و کریم اور حضرت علی رض کے جان نثار تھے ۔

حضرت عبداللہ بن جعفر رض سے جو اولاد ہوئی ان کے نام یہ ہیں : علی، عون اکبر، عباس، ام کلثوم، جعفر اکبر، محمد ۔ ان حضرات میں جناب علی کی اولاد باقی رہی اور زینبی کہلائی ۔ عون اکبر اور محمد دو فرزند کربلا میں شہید ہوے (عمدۃ الطالب، ص ۳۶؛ منتخب التواریخ، ص ۹۴؛ زینب الکبرٰی، ص ۱۲۶) ۔

حضرت زینب رض واقعۂ کربلا کے بعد دمشق میں اہل بیت کے ساتھ رہیں ۔ پھر مدینے تشریف لے گئیں ۔ انھوں نے کب وفات پائی یہ سوال محل بحث ہے ۔ شیخ جعفر نقدی نے ایک قول نقل کیا ہے جس کی روشنی میں، یکشنبہ ۱۵ رجب ۶۲ھ تاریخ وفات ہے (زینب الکبرٰی، ص ۱۲۲) ۔

بیان ہو چکا ہے کہ حضرت زینب رض حضرت علی رض کی بڑی صاحبزادی اور ان کی جانشین تھیں ۔ انھیں عقیلۂ بنی ہاشم کہا جاتا تھا (مقاتل الطالبیین، ص ۹۱؛ زینب الکبرٰی، ص ۱۶) ۔ ام کلثوم و ام الحسن ان کی کنیت تھی، صدیقۂ صغرٰی ان کا لقب ہے ۔ ان کی عظمت یہ بھی ہے کہ محدثین حضرت علی رض سے روایت کرتے ہوے انھیں ''ابی زینب'' سے یاد کرتے تھے ۔ یہ القاب شرف و کرامت کا مظہر ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے جس آغوش میں پرورش پائی اس کا نتیجہ یہی ہونا چاہیے تھا ۔ وحی و حدیث، اسلام اور ایمان کے گھر میں زندگی

بسر کرنے والی سیدہ کی عظمت یہ تھی کہ امام زین العابدینؓ نے فرمایا تھا ۔ ''انت بحمد اللہ عالمۃ غیر معلمۃ و فہمۃ غیر مفہمۃ''، یعنی اللہ کا شکر ہے کہ آپ وہ عالمہ ہیں جو استاد کی محتاج نہیں اور وہ صاحب ذہن رسا ہیں کہ سمجھانے والی کی حاجت مند نہیں ۔ استقامت، عبادت، ایثار، جہاد اور حمایت دین کا جو مظاہرہ آپ نے فرمایا اس کی مثال ملنا مشکل ہے ۔ ان کا امام حسین علیہ السلام کے ساتھ مکے سے مدینے اور مدینۂ منورہ سے کربلا تک سفر، کوئی معمولی کارنامہ نہ تھا، پھر دس محرم ۶۱ھ کو امام حسینؑ کی امداد، اور بھرے گھر کے شہید ہو جانے کے بعد یتیموں، بیواؤں، بچوں، جوانوں، عورتوں اور مردوں کی نگرانی دشمنوں کے مقابلے میں صبر و تحمل کا مظاہرہ، لٹے ہوئے قافلے کا قید ہونا اور کوفے میں ان کی لاجواب تقریریں (الاحتجاج، ص ۱۵۸، جہاد حسینی، ص ۵۱) اور عبید اللہ بن زیاد کی گستاخیوں کا جواب، اس کے بعد شام کا سفر، شام کے بازار اور یزید کے دربار میں اپنی حقانیت اور واقعات کربلا کا اعلان، فصیح و بلیغ خطبے اور برجستہ جوابات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ خطبے دے رہے ہیں ۔ [امام زین العابدینؑ کو ابن زیاد کے بےرحم ہاتھوں سے زندہ بچا لانا بھی ان کی زندگی کا اہم کارنامہ ہے] ۔ دمشق سے رہا ہو کر مدینے تشریف لائیں تو واقعات کربلا کو مؤثر انداز میں بیان فرمایا ۔ ایک خاتون عالی نسب نے، جس کا پورا خاندان شہید ہو چکا تھا، جو طویل سفر اور شدید تکالیفوں کے بعد جابر حکمرانوں کے سامنے اظہار حق کرتی رہیں، خواتین عالم کے لیے درخشاں مثال پیش کی ہے ۔ اور پھر ان کا دشمنوں کو رسوا کر کے پورے قافلے کو بچا لے جانا عورتوں کے لیے فتح مندی و حق گوئی و توکل و جہاد کی قابل تقلید مثال ہے ۔

کرامت و سخاوت کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ جب سیدہ مدینے کے قریب پہنچیں تو انھوں نے لوٹ کے واپس شدہ زیور اور سامان میں سے قیمتی چیزیں لے کر اس شخص کو دیں جو شام سے مدینے تک بطور محافظ کے ساتھ آیا تھا اور معذرت فرمائی کہ ہمارے پاس مال دنیا سے کچھ نہیں ورنہ ہم اور خدمت کرتے ۔ (زینب الکبرٰی، ص ۶۱) ۔

مآخذ: (۱) عباس قلی سپہر: طراز المذھب، مطبوعۂ بمبئی ۱۳۲۲ھ؛ (۲) الشیخ جعفر النقدی : زینب الکبرٰی، مطبوعۂ نجف؛ (۳) عماد الدین حسین، عماد زادہ اصفہانی: (ترجمہ و تحقیق) حضرت زینب الکبرٰی، طہران ۱۳۲۲ھ شمسی؛ (۴) بنت الشاطی: بطلۃ کربلا، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) مترجمۂ محمد عباس زیدی : کربلا کی شیر دل خاتون، لاھور ۱۹۶۱ء؛ (۶) اسد علی : صدیقۂ صغرٰی، مطبوعۂ لاھور؛ (۷) محمد حسین الادیب : زینب اخت الحسین، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۸) حاجی محمد ھاشم خراسانی : منتخب التواریخ، طہران ۱۳۸۷ھ؛ (۹) مرتضٰی حسین فاضل : صدیقۂ صغرٰی، قلمی؛ (۱۰) وہی مصنّف : جہاد حسینی، کراچی ۱۹۰۷ء؛ (۱۱) سیّد محمد جعفر زیدی: ثانیۂ زہرا، مطبوعۂ لاھور؛ (۱۲) شیخ مفید : الارشاد طہران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۳) علی نقی: شہید انسانیت، لاھور ۱۹۷۱ء؛ (۱۴) عبدالرزاق المقرم : مقتل الحسین، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۱۵) ابوالفرج الاصفہانی : مقاتل الطالبین، قاھرہ ۱۳۶۸ھ، نیز ترجمۂ فارسی، طہران ۱۹۷۱ء؛ (۱۶) ابو مخنف، مقتل الحسین، نجف ۱۳۶۷ھ؛ (۱۷) شیخ احمد طبرسی : الاحتجاج، تبریز ۱۲۸۶ھ.

(مرتضٰی حسین فاضل)

زینب بنت محمدؐ : آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی صاحبزادی ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ عمر میں سب صاحبزادیوں سے بڑی تھیں ۔ ان کی شادی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی بعثت سے پہلے

ہی اپنے عمزاد بھائی ابوالعاص بن الربیع کے ساتھ ہو گئی تھی۔

جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ہجرت فرمائی تو اس وقت وہ طائف میں تھیں اور مدینۂ منورہ ہجرت نہیں فرمائی ۔ ان کے شوہر، جو ابھی تک مشرک تھے، جب غزوۂ بدر میں گرفتار ہو گئے تو حضرت زینب رض نے اپنا ہار، جو حضرت خدیجہ رض کی ملکیت تھا، بطور فدیہ ارسال کیا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس شرط پر انھیں رہا کر دیا کہ وہ حضرت زینب رض کو مدینے بھیج دیں، لیکن اثناے راہ میں انھیں ایک حادثہ پیش آ گیا جس کے نتیجے میں وہ فوت ہوگئیں (بعض مصنّفین کی راے میں یہ حادثہ ۸ھ میں پیش آیا اور وہ اسی کو ان کے انتقال کا سبب ٹھیراتے ہیں)۔

سریۂ عیص یعنی ۶ھ میں ان کے شوہر دوسری بار گرفتار ہوے اور ان کی سفارش پر پھر رہا کر دیے گئے ۔ انھوں نے ۷ھ میں اسلام قبول کر لیا اور ان کی شادی دوبارہ ان سے کر دی گئی۔

حضرت زینب رض کا انتقال ۸ھ میں مدینۂ منورہ میں ہوا ۔ ان کی دو اولادیں تھیں ۔ ایک بچہ تو کمسنی ہی میں فوت ہوگیا تھا، دوسری بچی اُمامَۃ تھیں جن سے حضرت علی رض بن ابی طالب نے حضرت فاطمہ رض کے انتقال کے بعد شادی کی۔

مآخذ : (۱) ابن سعد، طبع زخاؤ، ۸ : ۲۰ تا ۲۴؛ (۲) Caetani : *Annali dell' Islām*، دیباچہ، فصل ۱۶۰، عدد ۱، فصل ۴۹، عدد ۱، ۲، فصل ۸۲، ۶ھ فصل ۹، بذیل ۷ھ فصل ۳، بذیل ۸ھ فصل ۸۰، ۸۱، ۲۰۱؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۳ : ۲۳۰۳ تا ۲۳۰۷؛ [(۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۴۳ تا ۱۷۷، قاہرہ ۱۹۵۷] H. Lammens : *Fatimah et les filles de Mahomet*، بمواضع کثیرہ .

(V. Vacca)

* **الزّینبی** : ابو القاسم علی بن طراد بن محمّد، خلفاے عبّاسیہ کا وزیر، جس کا خاندان زینبی اس لیے کہلاتا تھا، کہ وہ پہلے عباسی خلیفہ کی بنت عم زینب بنت سلیمان بن علی بن عبداللہ بن العبّاس کی اولاد ہیں، جس کی بنو عباس بےحد عزت کرتے تھے ۔ رجب ۴۵۳ھ/ جولائی، اگست ۱۰۶۱ء میں اس کا باپ طراد اشراف بنو عبّاس کا نقیبُ النّقباء مقرر ہوا اور شوال ۴۹۱ھ/ ستمبر ۱۰۹۸ء میں اس کی وفات پر الزینبی کو یہ عہدہ ورثے میں ملا ۔ ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ - ۱۱۲۴ء میں اس کے ساتھ ہی اسے نقابۃ العَلویّین کا منصب بھی حاصل ہو گیا ۔ جمادی الاولی ۵۱۶ھ/ جولائی، اگست ۱۱۲۲ء میں جب وزیر جلال الدین بن صَدَقَۃ کو برطرف کیا گیا تو الزینبی ہی کچھ مہینے وزارت کا کام چلاتا رہا، لیکن اسے باضابطہ طور پر وزیر مقرر نہیں کیا گیا ۔ اس کی یہ خواہش ربیع الآخر ۵۲۳ھ/ اپریل ۱۱۲۹ء میں پوری ہوئی، جب خلیفہ المُسْتَرشِد نے اسے عہدۂ وزارت پر مأمور کیا، لیکن اس کے باوجود ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۱ - ۱۱۳۲ء میں اسے برطرف کر دیا گیا اور اس کی جگہ انُوشیروان بن خالد کا تقرر عمل میں آیا ۔ اسی دوران میں خود المسترشد بھی قتل ہو گیا اور اس کا بیٹا الرّاشد تخت نشین ہوا (۵۲۹ھ/ ۱۱۳۵ء)، لیکن اگلے ہی سال الزینبی کے اکسانے پر کئی ایک علماے دین اور فقہا نے ایک سرکاری فتوے کی رو سے الراشد کو حکومت کا نااہل قرار دیا ۔ پھر جب سلجوق سلطان مسعود بن محمد نے اس سے مشورہ کیا کہ خلافت کے لیے بہترین شخص کون ہے، تو اس نے الرّاشد کے چچا محمد بن المُستَظْہِر کا نام تجویز کیا؛ چنانچہ اسے خلیفہ تسلیم کر لیا گیا اور وہ المُقْتفِی کے لقب سے تخت نشین ہوگیا ۔ اب اس نے الزینبی کو اپنا وزیر بنایا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں نئے خلیفہ اور وزیر کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا؛ لہٰذا الزینبی نے

سلطان مسعود کے دربار کی راہ لی جس سے اس کے بہت اچھے مراسم قائم تھے ۔ اگرچہ خلیفہ نے اسے واپس طلب کیا تا کہ وہ اپنے فرائض منصبی سنبھالے، لیکن اس نے تعمیل حکم سے انکار کر دیا؛ چنانچہ ۵۳۴ھ/ ۱۱۳۹ - ۱۱۴۰ء میں اسے برخاست کر دیا گیا ۔ بہرحال سلطان مسعود کی مداخلت سے ایک دفعہ پھر مفاہمت کی صورت پیدا ہو گئی اور ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ - ۱۱۴۲ء میں اسے واپس آنے کی اجازت مل گئی، لیکن اب خلیفہ کو اس کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی ۔ رمضان ۵۳۸ھ / مارچ - اپریل ۱۱۴۴ء میں الزینبی نے مفلسی کی حالت میں انتقال کیا ۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل (طبع Tornberg)، ۵ : ۲۳۱، ۶ : ۳۱۰، ۱۰ : ۱۲، ۱۵۷، ۱۹۱، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۷۷، ۳۲۵، ۳۳۵، ۳۶۰، ۳۸۰، ۱۱ : ۲۷ بعد ۵۰، ۵۹، ۶۳؛ (۲) ابن الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۰۶، ۳۱۱ بعد، ۳۱۳ تا ۳۱۸؛ (۳) ابن خلکان، مترجمۂ de Slane، ۳ : ۱۰۳ بعد ۔

(K.V. Zettersteen)

زین الدین : ابوبکر محمد بن محمد الخوافی، ایک سلسلۂ (تصوف) کے بانی، جو ان کی نسبت سے زینیۃ کہلایا اور جو اپنا روحانی رشتہ (حضرت) جنیدؒ سے جا ملاتا ہے ۔ زین الدین خراسان کے شہر خواف میں (بشنج اور زوزن کے درمیان) ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء میں پیدا ہوے اور ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء میں ایک گاؤں مالین (ہرات سے دو فرلانگ کے فاصلے پر) میں سپرد خاک کر دیے گئے ۔ یہیں سے آپ کی میت اول درویش آباد اور پھر ہرات کی عیدگاہ میں منتقل ہوئی، جہاں ان کے مزار پر ایک مسجد تعمیر کر دی گئی ہے ۔ زین الدین نے مصر پہنچ کر نور الدّین عبدالرحمٰن المصری سے اجازہ حاصل کیا (نفحات الانس، عدد ۵۰۵) اور اس کے بعد وسط ایشیا واپس چلے آئے، لیکن وہ ایک بار پھر مصر گئے اور وہاں سے ۸۲۲ھ / ۱۴۱۹ء میں خواجہ محمد پارسا کے لیے جن کا انتقال مدینے میں ہو گیا تھا، سنگ لحد بھجوایا ۔ خواجہ صاحب موصوف ھی کے ایک خط سے محققین زین الدین کے بارے میں بعض معلومات اخذ کرتے ھیں ۔ مصر ھی میں عبدالرّحیم بن الامیر المَرزفونی ان کے مرید ہوے جنھیں وہ اپنے ساتھ وطن لے گئے تھے ۔ بیت المقدس میں عبداللطیف بن عبدالرّحمٰن المقدسی اور عبدالمُعطی المغربی نے ان کی بیعت کی ۔ ان کے چوتھے مرید سَعدالدّین کاشغری تھے جو اس شہر کی سب سے زیادہ نامور شخصیت ھیں ۔ (م ۸۶۰ھ / ۱۴۵۶ء؛ *Relation de l'Ambassade au Kharezm*، مترجمۂ C. Schefer، ۱۸۷۹ء، ص ۱۶۳) ۔ زین الدّین نے متعدد کتابیں تصنیف کیں: رسالۃ الوصایا القدسیّۃ جو بیت المقدس میں مرتب ہوا، پھر الاوراد الزینیّۃ اور زھد پر ایک رسالہ ۔ ان کے ایک پوتے کا نام بھی زین الدین تھا ۔ وہ بابر کا درباری تھا اور اس نے توزک بابری کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا ۔

مآخذ : (۱) نفحات الانس، عدد ۵۰۶؛ (۲) الشقائق النعمانیۃ، مترجمۂ O. Rescher، قسطنطینیہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۸ تا ۴۱؛ (۳) براکلمان : *G.A.L.*، ۲ : ۲۰۶ ۔

(D.S. Margoliouth)

الزیانی : ابو القاسم بن احمد بن علی بن ابراھیم اٹھارھویں صدی کا مراکشی سیاستدان اور مؤرخ؛ الزّیانی وسط مراکش کے مشہور بر بر قبیلے بنو زیان کا ایک فرد تھا ۔ ولادت ۱۱۴۷ھ / ۱۷۳۴ - ۱۷۳۵ء میں فاس میں ہوئی اور تعلیم بھی اسی شہر میں پائی ۔ تیئیس سال کی عمر میں وہ اپنے والدین کے ہمراہ فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے مکے روانہ ہوا اور ایک دلچسپ سفر کے بعد، جس کی آمد و رفت میں دو برس سے زیادہ صرف ہوے، فاس واپس آ گیا، جہاں اسے سلطان محمّد بن عبد اللہ کے مَخزن [رکّ باں]

کا معتمد (کاتب) مقرر کیا گیا ۔ اپنی قابلیت، بربری بولیوں میں پوری پوری مہارت اور حوادث زمانہ کی بدولت اس نے جلد ھی نمایاں حیثیت حاصل کر لی اور پھر ایک بغاوت کو فرو کرنے میں اس نے قبیلۂ آیت امالُو کے خلاف جو سرگرمی دکھائی اس سے اسے اپنے بادشاہ کا اعتماد حاصل ہو گیا ۔ سلطنت کے جو بربر قبائل ابھی مغلوب نہیں ہوے تھے، ان سے گفت و شنید کا فریضہ بھی اسی کے سپرد کیا گیا ۔ یوں اس نے مراکش کے طول و عرض میں مسلسل سفر کیا اور ہم دیکھتے ھیں کہ اسے کئی بار تافیلالت ایسے دور دراز مقام کا رخ بھی کرنا پڑا ۔ ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۶ء میں سلطان محمد بن عبد اللہ نے الزیّانی کو بہ سلسلۂ سفارت سلطان عبد الحمید [رک بآں] کے پاس قسطنطینیہ بھیجا ۔ عثمانی دارالخلافت میں پہنچنے کے لیے اسے بڑی تکلیفیں اٹھانا پڑیں ۔ یہاں اس کا قیام تین ماہ سے کچھ زیادہ رہا جس سے فائدہ اٹھا کر اس نے واپسی پر شہر کے پورے پورے حالات قلمبند کرے ۔ متعدد خُفیہ سفارتوں کے بعد اسے سِجِلْماسہ (رک بآں) کا والی مقرر کیا گیا ۔ اس عہدے پر وہ سلطان محمّد بن عبد اللہ کی موت تک فائز رہا جو ۱۲۰۴ھ / ۱۷۹۰ء میں واقع ہوئی .

سلطان (مذکور) کے جانشین اور بیٹے یزید نے جسے الزیّانی سے بڑی نفرت تھی، اس کی سیاسی زندگی کا خاتمہ کر دیا اور یہ ایک معجزہ تھا کہ ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء میں خود یزید مدّعی خلافت ھشام کے خلاف لڑائی کے دوران میں زخمی ہو کر ہلاک ہوگیا اور اس طرح الزیّانی کی جان بچ گئی جو اس وقت رَباط میں مقید تھا ۔ الزیانی رہا کر دیا گیا اور وہ فوراً مکناسہ پہنچا جہاں اس نے محمد بن عبد اللہ کے ایک بیٹے مولائی سُلَیمان (سلیمان) کی خلافت کے اعلان میں نمایاں حصہ لیا ۔ مولائی سلیمان نے اسے شہر وُجْدَۃ [رک بآں] کے ضلع کا عامل مقرر کر دیا، لیکن اس عہدے کو سنبھالتے ھی وھاں کے باشندوں نے حملہ کر کے اسے شکست دی ۔ یہ سانحہ کچھ ایسا تھا جس نے الزیانی کو سیاسی زندگی سے بیزار کر دیا اور وہ تلمسان میں گوشہ نشین ہو گیا ۔ یہاں تنہائی میں اس نے اٹھارہ ماہ مطالعے میں بسر کیے ۔ اس دور عزلت کا خاتمہ اس وقت ھوا جب اس نے ایک بار پھر قسطنطینیہ کا سفر اختیار کیا، لیکن اس مرتبہ یہ سفر نجی حیثیت اور دوبارہ فریضۂ حج ادا کرنے کے سلسلے میں کیا گیا تھا ۔ ۱۲۱۰ھ / ۱۷۹۵ - ۱۷۹۶ء میں جب الزیانی وطن لوٹا تو سلطان مولائی سلیمان کے ھاں اس کی طلبی ہوئی؛ لہٰذا اسے فاس واپس جانا پڑا اور کبر سنی کے باوجود اسے کئی ایک اھم سفارتی خدمات تفویض کی گئیں ۔ مخزن شاھی کے افسر اعلٰی کی حیثیت سے اسے ذوالوزارتین کا خطاب عطا ھوا ۔ اس نے کئی سال سرکاری فرائض سر انجام دیے، مگر پھر ملازمت سے علٰحدہ کر دیا گیا ۔ ۹۹ سال کی عمر میں اس کا فاس میں ۱۲۴۹ھ/ ۱۸۳۳ء میں انتقال ھو گیا ۔ تدفین سلسلۂ ناصریہ کے زاویے میں ہوئی جو محلہ السیّاج میں واقع ھے .

مراکش میں الزیانی نے ایک سیاست دان کے علاوہ ادیب کی حیثیت سے بھی کچھ کم شہرت نہیں پائی ۔ ایک ھنگامہ‌آرا زندگی کے باوجود وہ لکھنے پڑھنے کے لیے وقت نکال لیتا تھا؛ چنانچہ اس نے کم و بیش پندرہ کتابیں تصنیف کیں جو تقریباً سب کی سب تاریخ اور جغرافیے سے متعلق ھیں ۔ سنہ تصنیف کے اعتبار سے ان میں سے سب سے پہلی کتاب اسلام کی ایک عمومی تاریخ بعنوان التّرجمان المُعْرِب عن دُوَلِ المشرق و المَغرِب ھے، جس میں الزیانی نے مراکش کے شریفی خاندان کے حالات پر نسبةً زیادہ توجہ کی ھے ۔ یہ کام اس نے بعد میں بھی جاری رکھا اور واقعات کا تسلسل ۱۲۲۸ھ / ۱۸۱۳ء تک جاری

رہا ۔ ترجمان کا جو حصہ خاندان سعدیہ سے تعلق رکھتا ہے وہ ابھی تک شائع نہیں ہوا ۔ اس کے برعکس جس حصے میں علویۂ مراکش کے حالات مذکور ہیں، وہ شائع ہو چکا ہے اور ۱۸۸۶ء میں O. Houdas نے *Le Maroc de 1631 à 1812* (*PELOV*، سلسلہ ۲، ج ۱۸) کے نام سے اس کا ترجمہ فرانسیسی میں کیا ۔ اس کتاب کا انداز داستان کا سا ہے جس میں علویہ کے قیام سے لے کر شروع انیسویں صدی عیسوی کے واقعات بیان کیے گئے ہیں، لیکن بعض حصوں میں محض ان کی تلخیص کر دی گئی ہے ۔ آگے چل کر الزیانی نے ترجمان کے اس حصے کا ایک تفصیلی نسخہ بھی مرتب کیا تھا، جس میں اس نے ان واقعات کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جن میں یا تو اس نے خود کوئی حصہ لیا یا جن کا اس نے مشاہدہ کیا تھا ۔ اس حصے کے اس نے دو مختلف عنوانات قائم کیے ہیں : البستان الظریف فی دولة اولاد مولائی علی الشریف اور الروضة السلیمانیه فی ذکر ملوک الدولة الاسمعیلیّة و من تقدمها من الدّول الاسلامیّة ۔ الزیانی کی ایک اور اہم تصنیف وہ ہے جس میں اس نے اپنے سفروں کے مکمل اور مفصل حالات قلمبند کیے ہیں اور جس میں اس نے اصل موضوع سے ہٹ کر ہر قسم کے ادبی تاریخی اور سوانحی واقعات بھی درج کر دیے ہیں ۔ اس تصنیف کا نام الترجمانة الکبری التی جمعت اخبار معمور العالم برًّا و بحرًا ہے ۔ یہ کتاب جس کی حیثیت ایک "رحلة" کی سی ہے اور فہرست کی سی بھی، ایک عجیب و غریب جغرافیائی رسالہ ہے جس میں نقشے بھی دیے گئے ہیں (مثلاً ایک نقشہ سمندروں کا ہے جسے راقم الحروف نے خود اپنی کتاب *Historiens des Chorfa* کے ص ۱۸۸ و ۱۸۹ پر نقل کیا ہے) ۔ الزیانی کی یہ سب کتابیں مخطوطات کی صورت میں مراکش کے متعدد نجی کتب خانوں میں موجود ہیں، ان کی مکمل فہرست کتاب مذکور کے ص ۱۶۷ تا ۱۶۸ پر ملے گی۔

علویہ مراکش کی تاریخ کے لیے ناصری السّلاوی (رک بہ السّلاوی) کی کتاب الاستقصاء کے علاوہ الزّیانی کی یہ تصنیف بھی ہمارے لیے بنیادی مأخذ کا حکم رکھتی ہے ۔ اس میں کئی ایک قابل قدر تفصیلات پائی جاتی ہیں اور اس کا مطالعہ بڑی توجہ سے کرنا چاہیے ۔ کتاب کے پڑھنے سے پتا چلتا ہے کہ تاریخی اور جغرافیائی امور کا ہر کہیں انتہائی صحت سے خیال رکھا گیا ہے ۔ بلاد مراکش کی یادگاروں کی تاریخ، اصلاح معاشرت اور نئی نئی باتوں کے متعلق بھی معلومات جمع کر دی گئی ہیں ۔ الزّیانی یورپ کے حالات اور واقعات سے بھی اپنی گہری واقفیت کا ثبوت دیتا ہے ۔ آخر میں ایک بات قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ الزّیانی نے سفر قسطنطینیه کے جو مشاہدات بیان کیے ہیں، وہ اس قابل ہیں کہ مکمل صورت میں شائع کر دیے جائیں ۔

مآخذ : (۱) الناصری السلاوی : کتاب الاستقصاء، قاہرہ، ۴ : ۱۰۸، ۳۳ تا ۱۰۹، ۱۱۶ تا ۱۱۸، ۱۳۲؛ (۲) الکتّانی : سلوة الانفاس، فاس ۱ : ۲۶۳؛ (۳) O. Houdas : *Maroc de 1631 à 1812*، دیباچه؛ (۴) Budgett Meakin : *The Moorish Empire*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۵۱۸؛ (۵) G. Salmon : *Un voyageur marocain à la fin du XVIIIème siècle, la Rihla d'az-Zyâny*، در *AM* ج ۲ : ۳۳۰ تا ۳۴۰، ۱۹۰۵ء؛ (۶) A. Graulle : *Le Boustan adh-dharif d' Az-Ziyâni*، در *RMM*، ۲۴ : ۳۱۱ تا ۳۱۷؛ (۷) Coufourier : *Une description géographique du Maroc d' az-Zyâny*، در *AM*، ۶ : ۴۳۶ تا ۴۵۶، ۱۹۰۶ء (دیکھیے نیز وہی کتاب، ص ۴۵۷ تا ۴۶۰)؛ (۸) Brockelmann: *GAL*، ۲ : ۵۰۷؛ (۹) Huart : *Littérature arabe*، ص ۴۲۳؛ (۱۰) E. Lévi - Provençal : *Les Historiens des Chorfa : Essai sur la Littérature historique et biographique au Maroc du XVIème au XXème Siècle*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۲ تا ۱۹۹ ۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

س

⊗ **س :** عربی ابجد کا بارھواں، فارسی کا پندرھواں اور اردو کا اٹھائیسواں حرف، جس کی قیمت بحساب جُمّل ۶۰ ہے ۔[یہ حرف عربی میں فعل مضارع پر داخل ہو کر مستقبل کے معنی پیدا کرتا ہے، اسی لیے اس حرف کو ''التنفیس'' کہتے ہیں ۔ اسے ''سین مہملہ'' یا ''سین غیر منقوط'' بھی کہتے ہیں ۔ ھندی اور فارسی میں یہ حرف اپنے اپنے موقع پر حروف ذیل سے بدلتا ھے : ب، پ، ت، ث، ج، چ، د، ز، ش، ف، ل، ن، و، ہ، وغیرہ ۔ تلفظ : سِین.

مآخذ : (۱) W. Wright : *Lectures on the comparative Grammar of the Semitic languages*، کیمبرج، ۱۸۹۰ء، ص ۵۷ ببعد؛ (۲) C. Brockelmann : *Grundriss der vergl. Grammatik der semitischen sprachen*، برلن ۱۹۰۸ء، ۱ : ۱۲۸ ببعد؛ (۳) فرھنگ آصفیہ، ۳ : ۱؛ (۴) فرھنگ آنند راج، ۳ : ۲۲۹۰۔

[ادارہ]

* **سابُوْر :** رک بہ شاپُوْر .

* **سابُور بن اَرْدشِیْر، (ابو نَصْر) :** بہاء الدّولہ بویہی کا وزیر؛ سابور ۳۸۰ھ/ ۹۹۰-۹۹۱ء میں وزارت کے عہدے پر مأمور ہوا ۔ لیکن اگلے ھی سال معزول کر دیا گیا ۔ ۳۸۲ھ/ ۹۹۲ - ۹۹۳ء میں وہ پھر بحال ھوا ۔ بہاء الدّولہ نے ابو منصور بن صالحان کو بھی اسی وقت وزیر بنا دیا اور یہ دونوں مل کر امیر مذکور کے دربار میں وزارت کے فرائض سر انجام دیتے رھے، مگر کچھ عرصے بعد دَیْلَمی فوجوں نے سابور سے بددلی کا اظہار شروع کر دیا ۔ اس کے گھر کو لوٹ لیا گیا اور اسے [اپنی جان بچانے کے لیے] روپوش ھونا پڑا (۳۸۳ھ/ ۹۹۳ - ۹۹۴ء) ۔ چونکہ اس کا رفیق کار ابن صالحان تنہا وزارت کی ذمّے داری اٹھانے پر آمادہ نہ تھا اس لیے سابور کی جگہ ابوالقاسم علی بن احمد کو مقرر کیا گیا، لیکن دیلمیوں کا قضیہ ختم ھوا ھی تھا کہ سابور پھر واپس آ گیا ۔ ۳۸۶ھ/۹۹۶ - ۹۹۷ء میں بہاء الدّولہ نے پھر اسے اپنا وزیر مقرر کر لیا ۔ اس مرتبہ وہ صرف دو ماہ کے لیے اپنے عہدے پر مأمور رھا اور پھر البَطِیْحہ کی طرف چلا گیا ۔ بہرحال ان واقعات کی وجہ سے اس کی عمومی سرگرمیوں کا خاتمہ نہ ھوا اور ۳۹۰ھ/۹۹۹ - ۱۰۰۰ء) کے قریب ھم اسے دوبارہ بہاء الدّین کے وزیر کی حیثیت سے بغداد میں موجود پاتے ھیں ۔ اگلے سال محرّم الحرام / دسمبر ۱۰۰۰ء میں ترکی مستأجر سپاھیوں نے ھنگامہ کھڑا کر دیا اور اس بات پر مصر ھوے کہ میدان جنگ میں جانے سے قبل انھیں تنخواھیں ادا کر دی جائیں، اس پر سابور کو شہر نکلنا پڑا ۔ ترکوں اور باقی لوگوں میں لڑائی شروع ھو گئی، جس میں سنّیوں نے ترکوں کی حمایت کی اور بڑے کشت و خون کے بعد یہ شورش دب سکی ۔ سابور

نے فرار ہونے کے بعد بہاء الدّین کو ایک تحریر بھیجی جس میں ان تمام فسادات کا ذمّے دار ابو الحسن ابن یحییٰ علوی اور اس کے حلیفوں کو ٹھیرایا اور پھر شیراز میں بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہو کر ان کی گرفتاری کی اجازت حاصل کر لی، لیکن جب وہ اس ارادے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے واسط پہنچا تو اپنے حریف کو حیلہ و تدبیر میں غالب پایا، جس کی وجہ سے اسے یہ ارادہ ترک کرنا پڑا ۔ اس اثنا میں ابوالحسن نے بہاء الدین سے صلح کر لی تھی اور جب جمادی الاولی ۳۹۲ھ کے آغاز (آخر مارچ ۱۰۰۲ء) میں سابور بغداد میں وارد ہوا تو وہ اپنا آخری داؤ کھیل چکا تھا؛ چنانچہ اسی مہینے کے اندر اندر وہ شہر چھوڑ کر پھر البطیحہ واپس چلا گیا ۔ ۴۱۶ھ / ۱۰۲۵ - ۱۰۲۶ء میں اس کی وفات ہوئی ۔ اس نے اپنی وزارت کے پہلے دور ۳۸۱ھ / ۹۹۱ - ۹۹۲ء میں، یا ایک اور بیان کے مطابق ۳۸۳ھ / ۹۹۳ - ۹۹۴ء میں ایک بہت بڑا کتاب خانہ قائم کیا تھا؛ کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کتاب خانے کے لیے دس ہزار سے زیادہ کتابیں بطور عطیہ دیں ۔ یہ کتاب خانہ طُغرل بیگ کے داخلۂ بغداد کے وقت تک قائم تھا جب کہ اسے آگ لگا دی گئی ۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ۹: ۵۳ ببعد، ۶۳، ۶۷ ببعد، ۷۱، ۹۰، ۱۱۵، ۱۱۹، ۲۴۶؛ (۲) *The Historical Remains of Hilâl aṣ-Ṣâbi* (طبع Amedroz)، بمدد اشاریہ.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **ساج:** ٹیک (teak) کا درخت (tectona grandis) یہ ساگوانی جنس کا بہت بڑا درخت ہوتا ہے جس کے پتے ''دیلمیوں کی ڈھالوں کی مانند'' چوڑے مگر نوکدار ہوتے ہیں ۔ یہ زیادہ تر برما، سیام اور جاوا میں، نیز عربی مآخذ کے مطابق مشرقی افریقہ (زنج) میں بھی پایا جاتا ہے ۔ اس کی گہرے بھورے رنگ کی سخت لکڑی سمندر کے پانی سے متأثر نہیں ہوتی ۔ اسی بنا پر زمانۂ قدیم سے اسے جہاز سازی کے لیے بہترین لکڑی خیال کیا جاتا ہے ۔ اس لکڑی کو کیڑا بھی نہیں کھاتا ۔ بصرہ اور مصر اس کی مشہور منڈیاں تھیں ۔ ابن البیطار (مترجمۂ Leclerc، ۲: ۲۲۳) اس لکڑی کے سفوف اور ساج کے پھل سے حاصل شدہ روغن کے بطور دوا استعمال کا ذکر کرتا ہے .

مآخذ: (۱) O. Warburg: *Die Pflanzenwelt*، ۳: ۱۶۶، ۱۶۷ (مع تصاویر)؛ (۲) المسعودی (طبع پیرس)، ۳: ۱۲، ۵۶ .

(J. RUSKA)

* **ساجیّہ:** رک بہ ابوالسّاج (آل)، نیز ابوالسّاج دیودار.

* **ساحر جلال:** ایک مشہور جدید ترکی شاعر اور مصنّف جو اسمٰعیل حقّی پاشا کا بیٹا تھا، قسطنطینیہ میں ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوا اور یمن میں وفات پائی ۔ بچپن ھی میں اس میں ادبی ذوق و شوق اور تقریر کی استعداد موجود تھی ۔ اپنی تصانیف کی بدولت اس نے بہت جلد ترکی علما اور فضلا میں ایک نمایاں مقام حاصل کر لیا ۔ وہ فرانسیسی زبان و ادب کا معلم رہا اور تھوڑے عرصے کے لیے دفتر خارجہ میں بھی ملازمت کی ۔ اس کے بعد وہ زیادہ تر مختلف رسالوں کے مدیر کے فرائض سرانجام دیتا رہا، مثلاً ثروت فنون کا ادبی حصہ، خواتین کا اخبار دمت *Demet* (گلدستہ)، جس کی ابتدا ۱۹۰۹ء میں ہوئی، لیکن سات پرچوں کے بعد بند ہوگیا، فجر آتی، ترک سوزو، مصور محیط اور ماہنامہ بیلگی (علم) جسے اس نے ۱۹۱۳ء میں جاری کیا تھا (وہ ترک بیلگی درنیِی ''*Turk Bilgi Dirneyi*'' کا صدر تھا) اور اقتصادیت مجموعہ سی (قومی اقتصادیات کا رسالہ) (۱۹۱۶ء)

وغیرہ کا بھی مدیر رہا ۔ کاروباری زندگی میں اس کی ناقابل انکار صلاحیت اور اس کے نرم و نازک اور غم‌انگیز اسلوب شعر میں نمایاں فرق ہے ۔ جہاں تک زبان کے حسن اور جذبات کی گہرائی کا تعلق ہے وہ نوجوان شعراء میں سب سے پیش پیش ہے ۔ صوتی لحاظ سے اس کے شعر میں ایک خاص دلکشی پائی جاتی ہے ۔ نثر نگار کی حیثیت سے اس کا اسلوب سادہ اور پر معنی ہے ۔

فطری مناسبت کی بنا پر وہ ثروت فنون (توفیق فکرت، خالد ضیا) کے جدید ادارے سے فوراً ھی وابستہ ھو گیا ۔ اس نے سلاست اور سادگی کی بڑی گرم جوشی سے حمایت کی اگرچہ جہاں تک علم عروض کا تعلق ہے وہ قدیم روایت کا پابند رہا ۔ اس میں شک نہیں کہ کچھ عرصے کے لیے اس نے قومی رجحان کو مدنظر رکھتے ہوے مخصوص ترکی وزن میں بھی جس کا انحصار ارکان syllables (پرماق حسابی) پر ھوتا ہے، نظمیں لکھیں مگر یہ مختصر عرصے کے لیے ھوا ۔ ابتدا میں اس نے کسی حد تک بیباک انداز میں فطرت کی تخییلی مصوری بھی کی، لیکن بعد میں تحلیل نفسی کی طرف مائل ھو گیا ۔ اس کا اصلی موضوع جس کے متعلق اسے ماہر فن خیال کیا جاتا ہے، عورت اور عشق ہے جن کا ذکر وہ مختلف طریقوں سے اپنے اشعار میں کرتا ہے ۔ درحقیقت وہ ان دونوں کی تعریف و توصیف انتہائی طور پر رقت انگیز اور پرجوش غزلوں میں کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک ''شعر عورت اور عورت شعر ہے'' ۔ عورت کی یہ تعریف وہ بڑے پاکیزہ اور اخلاقی لحاظ سے شریفانہ اور مثالی انداز میں کرتا ہے ۔ دوسرے موضوعات کی طرف وہ بادل ناخواستہ متوجہ ھوتا ہے، اگرچہ ان پر بھی اس نے کئی عمدہ نظمیں لکھیں ۔ یاس، حسرت، اندیشہ، اجل اور تمنائے موت اس کے کلام میں نمایاں طور پر پائی جاتی ہے ۔ یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں کہ نئی لوگ اس کی دلکش شخصیت کی خوبیوں کا مکمل طور پر اعتراف کرنے کے باوجود اسے ایسا شاعر تصور نہیں کرتے جس کی جدید ترکیہ کو اپنے انقلابی دور میں ضرورت ھو ۔

آئین جمہوریت کے نفاذ کے ساتھ اس کی تصانیف میں قومیت کا رنگ ابھرنے لگا ۔ اس وقت سے وہ زیادہ تر نسوانی حقوق کا علمبردار رہا ہے، جن کے لیے اس نے زبان اور قلم سے جد و جہد کی ۔ وہ ''فجر آتی'' (آنے والی صبح)، یعنی ''Sturm und Drang club'' کا صدر تھا، جو ''حلقۂ ثروت فنون'' کے بیس ادیبوں پر مشتمل تھا اور ترکی ادب کی ترقی کی رو کی نگرانی میں کوشاں تھا، لیکن اندرونی تفرقات کی وجہ سے وہ کلب سات ماہ بعد ھی ختم ھو گیا ۔ مختلف اخبارات اور رسائل میں نظمیں اور مضامین لکھنے کے علاوہ اس نے مندرجۂ ذیل کتابیں بھی تصنیف کی ھیں: نظموں کا ایک مجموعہ موسومہ ''بیاض کولگہ‌لر'' Beyāḍ Kolgler (سفید سائے) ۱۳۲۵ھ؛ مخلوط نثر اور نظم کے مجموعے موسومہ بحران (Crisis) (۱۳۲۵ھ) اور سیاہ (Black) (۱۳۲۸ھ)، سلسلہ وار، جو جدید ادب کے لیے بہت اہم ھیں اور ادبیات جدید کتب خانہ سی کہلاتی ھیں، (عدد ۱۳، ۱۹، ۲۷)؛ ایک اور تصنیف موسومہ سی مون ۔ اس کی ایک کتاب استانبول ایچون مبعوث نامزدلر یمز ۱۳۳۵ھ میں گمنام شائع ھوئی، جس میں سیاسی اور ھجویہ اشعار ھیں ۔

مآخذ: (۱) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطنیہ ۱۳۲۸ھ، ص ۳۷۶ تا ۳۷۷؛ (۲) نیو سال ملی، قسطنطنیہ ۱۳۳۰ھ، ص ۲۳۳ تا ۲۳۷؛ (۳) رائف نجدت: حیات ادبیہ، ۱۹۰۹ تا ۱۹۲۲ء، قسطنطنیہ ۱۹۲۲ء، ص ۴۴ تا ۴۵ اور ۱۶۹ تا ۱۷۰؛ (۴) رشید ثریا: ادبیات جدیدہ اور قراءت ادبیہ (طبع

جلال ساحر و محمّد فؤاد)، هردو قسطنطینیه، ۱۳۲۸ھ؛ (۵) *Österreichisch Rundschau*، ج ۴۶، حصه ۶، وی انا ۱۹۱۶ء: *Aus dem Osmanenreiche.* *Literarische Beiträge, gesammelt von Djelāl Sāhir*؛ (۶) M. Hartmann : *Unpolitische Briefe aus der Türkei*، لائپزگ، ۱۹۱۰ء؛ (۷) وهی مصنف: *Aus der neueren osmanischen Dichtung*، *M S O S. As.* ج ۱۹، برلن ۱۹۱۶ء، ص ۱۰۴ تا ۱۶۶، ج ۲۱، برلن ۱۹۱۶ء، ص ۱۰۴ تا ۱۶۶، ج ۲۱، وهی کتاب ۱۹۱۸ء، ص ۳۳ تا ۴۴؛ (۸) وهی مصنف: *Dichter der neuen Türkei*، برلن ۱۹۱۹ء، ص ۸۸ تا ۹۱؛ (۹) O. Hachtmann : *Die türkische Literatur des 20. Jahrhunderts*، لائپزگ، ۱۹۱۶ء، ص ۲۹ تا ۳۰؛ (۱۰) Th. Menzel : *Die türkische Literatur*، در Hinnberg : *Kultur der Gegenwart*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ص ۳۱۶.

(TH. MENZEL)

* **ساحِل**: فاعل کے وزن پر ہونے کے باوجود مفعولی معنی رکھتا ہے، اس کے لفظی معنی ''رگڑا گیا'' (سمندر کی لہروں سے) ہیں؛ لہٰذا سمندر یا کسی بڑے دریا کا کنارہ، کسی سمندر کا کنارہ، ساحل سمندر، یا پہلوے سمندر، نیز وہ کاشت شدہ علاقہ جس کے ساتھ دیہات اور قصبے ملحق ہوں یا جو کسی سمندر یا کسی بڑے دریا کے متصل واقع ہو نیز کسی وادی کا پہلو.

مآخذ: کتب لغت، بذیل مادّہ.

(T. W. HAIG)

* **سارا سینٹز**: رك به سیرا سینی.

* **سارت**: اصلاً ایک قدیم ترکی لفظ بمعنی ''تاجر و سوداگر'' - یہ لفظ ان معنوں میں قوتد غوبلک (= قُد اتغوبیلیک) (Kudatku-Bilik) میں استعمال کیا گیا ہے (اقتباسات در Radloff : *Versuch eines Wörterbuches der Türk. Dialecte*، ۴ : ۳۳۵)، نیز در محمود کاشغری (۱ : ۲۸۶) - اویغور ترجمے (چینی نسخہ سدّھارمہ پنضریقہ Saddharma pundarika سے) میں سنسکرت لفظ sārthavāha یا sārthavāha ''قافلہ سالار'' کا ترجمہ سرت پاو sartpau کیا گیا ہے - اس لفظ کا مطلب ''بڑا سوداگر'' (= شیخ التّجار) صاتقچی اولوغی بیان کیا گیا ہے - لہٰذا Radloff یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ترکی سَرت دراصل ایک ہندوستانی لفظ سے مستعار ہے (*Kuan-si-in Pusar*، *Bibl. Buddh.*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۱ء، ۱۴ : ۳۷) - جب وسط ایشیا کے ایرانیوں نے خانہ‌بدوش لوگوں کے ساتھ تجارت پر پورا قابو پا لیا تو ترکوں اور مغول کے ہاں یہ لفظ انھیں معنوں میں استعمال ہونے لگا جن میں تاجک (یا تاجیک [رك بآں]) استعمال ہوتا تھا - رشید الدین (طبع Berezin : *Trudi vozt otd. Arkh. Obsh̆č*، ۷ : ۱۴۱) کہتا ہے کہ جب قارلق (= قرلق؛ قارلوق) کے (مسلم) شہزادے آرسلان خان نے مغول کی اطاعت قبول کر لی تو وہ اسے سرتاقتائی (= سارتاقتای) یعنی تاجیک کہنے لگے؛ یہاں کے لوگوں کا نام ''سرتاق'' ہے اور ''تائی'' کا لفظ مغول نے نام کے ساتھ بڑھا دیا تاکہ اس سے کسی قوم کا ایک مذکر فرد ظاہر ہو (کتاب مذکور، ص ۶۵) - جیسا کہ اس مثال سے ظاہر ہوتا ہے - مغول کے نزدیک سرتاقتای کسی خاص قومیت یا زبان کے لوگ نہ تھے (قارلق البتہ ترک تھے)، بلکہ وہ ایک مخصوص قسم کی ثقافت کے پیرو تھے جسے ''ایرانی اسلامی ثقافت'' کہنا چاہیے - معلوم ہوتا ہے کہ سرتاقتائی مغول کے ہاں صرف سوداگروں ہی کے طور پر نہیں آتے تھے بلکہ ایک تہذیب کے علم برداروں، بالخصوص ماہرین آبپاشی کی حیثیت سے بھی آیا کرتے تھے، قدیم ترک افسانوں میں سرتاقتائی نام کے جس

بطل کا ذکر آتا ہے اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے حیرت انگیز نہریں کھودیں، پل بنائے اور بند باندھے، اس کی توجیہ صرف اسی طریقے سے ہوسکتی ہے (Očerki severo-za : J. N. Potanin padnoi Hongolii، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۱-۱۸۸۳ء، ۴ : ۲۸۵ تا ۲۸۶) - سرتاقتائی کے ساتھ ساتھ سرتاول (= سارتاول) کالفظ بھی ملتا ہے جو انھیں معنوں میں استعمال ہوا ہے اور اسی مادّے سے نکلا ہے (مثلاً رشیدالدین، طبع Blochet، ص ۱۴۵) - عربی اور مغولی فہرستِ الفاظ میں جسے Melioransky نے شائع کیا ہے، سرتاول (= سارتاول) کے معنی ''المسلون'' لکھے ہیں (Zap.، ۱۵ : ۷۵ ببعد) - دوسری طرف ترکستان کے مغولی عہد میں لفظ ''سارت'' ''ترک'' کا متضاد تھا جس کی وجہ غالبًا لسانی اختلاف ہی ہوگی، دیکھیے بالخصوص فرغانہ کا بیان در بابر نامہ، طبع Bevridge، ورق ۲، اَندجان [رَكَ بآن] کے بارے میں: "īli tüsk dür" [یہاں کے لوگ ترک ہیں] ورق ۳۶، مرغینان کے بارے میں: "īli Sārt tür"؛ A. Samoilovič : Afganistān، ماسکو ۱۹۲۴ء، ص ۱۰۳ ببعد، بابر نامہ (ورق ۱۳۱ الف، ب) کی ایک اور عبارت کی طرف توجہ دلاتا ہے، جس میں بظاہر سارت اور تاجیک میں امتیاز قائم کیا گیا ہے - کہتے ہیں کہ کابل اور کئی گاؤوں کی آبادی ''سارت'' پر مشتمل ہے، حالانکہ دوسرے گاؤوں اور صوبوں میں اور لوگ بھی رہتے ہیں جن میں تاجیک شامل ہیں - میر علی شیر نوائی نے اکثر ترکی زبان کو سارت زبان کی ضد قرار دیا ہے، مثلاً اس کی تصنیف مجالس النفائس کا اقتباس جو شیخ سلیمان کی لغت در L. Budagow : Sravoritel'nly slovae turecks-ta- tārskikh nariečiy، ۱ : ۶۱۲ پر درج ہے اور بالخصوص اس کی مکمل کتاب مُحَاکَمَةُ اللُّغَتَین جس میں فارسی کا بطور ''فارس تلی'' یا ''سارتلی'' ترکی زبان سے مقابلہ کیا گیا ہے (طبع خوقند، بدون تاریخ، مثلاً ص ۱۹ : سارت تُورک تِلی بِلہ نظم ایتقندہ فصیح تُورکلر (وہ فصیح ترک جنھوں نے سارت زبان میں اشعار کہے ہیں).

اُزبکوں [رَكَ بہ ازبک] کی تسخیر ترکستان کے بعد اُزبکوں اور محکوم دیسی رعایا کے مابین بعض اوقات اس سے بھی زیادہ تفاوت محسوس ہوتا ہوگا، جتنا کہ ترک اور تاجیک (یا سارت) میں موجود تھا - ابوالغازی، خیوا کے اُزبکوں اورسارتوں کو اکثر اوقات ممیّز کرتا ہے، دیکھیے طبع Desmaisons، ص ۲۳۱ : Urgenčning Özbege wa Sarti hāzārāspning، ص ۲۰۶ : Özbegin wa Sarti، یہی لسانی استعمال خوارزم میں آج تک چلا آ رہا ہے۔ بخارا اور خوقند میں یہ فرق بہت کم نمایاں ہے؛ یہ خاص طور سے خود خانہ بدوش قوموں میں زیادہ پایا جاتا ہے کیونکہ ازبکوں کا نہیں بلکہ قازق خانہ بدوشوں کا مقابلہ شہر میں رہنے والے اور زراعت پیشہ سارتوں سے کیا جاتا ہے - کہا جاتا ہے کہ خوقند میں سرکاری فرامین ان الفاظ سے شروع ہوتے تھے : ''سارتیہ و قازقیہ الارغہ معلوم بولسون'' [سارت اور قازق لوگوں کو معلوم ہو کہ] لیکن (جہاں تک مجھے معلوم ہے) اس وقت تک ایسی دستاویزیں شائع نہیں ہوئیں - قازقوں کے نزدیک ہر وہ شخص جو کسی خطے میں مقیم یا آباد قوم کا فرد ہو، سارت ہے - خواہ اس کی زبان ترکی ہو یا ایرانی؛ سرکاری زبان میں لفظ ''سارت'' بظاہر اس مقیم آبادی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جو اقامت کے بعد ترک بن چکی ہو، بمقابلہ تاجیکوں کے جنھوں نے اپنی ایرانی زبان بحال رکھی ہو، دیکھیے در تاریخ شاہ رخی، طبع Pantusow (قازان ۱۸۸۵ء)، ص ۱۹۳؛ سرتیہ و تاجیکیہ، ص ۲۰۹؛ قریہ‌ہای سرتیہ و تاجیکیہ، ص ۲۷۹؛ ایلاتیہ و اوزبیگیہ و سرتیہ و تاجیکیہ - یہی استعمال یورپ

کے فضلا نے اختیار کر لیا، اگرچہ سارت اور اُزبک میں فرق کی تعیین کرنا مشکل تھا - Radloff کے مطابق (Kuanšì-im Pusar، محل مذکور)، سارت سے مراد اب ترکی بولنے والے شہری باشندے ہیں، بخلاف دیہاتیوں کے جو اُزبک ہیں۔ سمرقند کے گرد و نواح کے علاقوں میں دیہاتی لوگ اب بھی ازبک ہونے پر فخر کرتے ہیں اور انھوں نے اپنی خاندانی تقسیم کو برقرار رکھا ہے، لیکن شہری اور دیہی کا یہ امتیاز سارے ترکستان میں نہیں پایا جاتا ۔ سارت اور ازبک میں اس وقت تک بھی کسی قسم کا لسانی اختلاف ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ۔ وسط ایشیا کے مقیم و آباد لوگ سب سے پہلے تو مسلمان ہیں اور صرف ثانوی حیثیت سے اپنے آپ کو کسی خاص شہر یا ضلع کا باشندہ سمجھتے ہیں ۔ کسی مخصوص نسل یا خاندان کے ساتھ وابستگی کا خیال ان کے نزدیک ذرا بھی اہمیت نہیں رکھتا ۔ یہ صرف زمانۂ حال میں ہوا ہے کہ یورپی تہذیب کے اثر کے ماتحت (روس کے توسط سے) قومی وحدت کے لیے جد و جہد شروع ہوئی ۔ ''سارت'' کا لفظ جو خانہ بدوش لوگ نہایت کھلی ہوئی تحقیر کے ساتھ شہری آبادی کے متعلق بولتے تھے اور عام طور پر جس کا مطلب ساری ایت (زرد کُتّا) بیان کرتے تھے، اب متروک ہو چکا ہے ۔ اب قازق، ترکمان اور تاجیک قومیتوں کے مقابل صرف ازبکوں کی ایک واحد قومیت تسلیم کی جاتی ہے ۔

مآخذ: (۱) N. Ostroumoy : *Sartī* بار سوم، تاشقند ۱۹۰۸ء، سارت پر تمام لٹریچر کا جائزہ لیا گیا ہے اور لفظ مذکور کے اشتقاق کی وضاحت کے سلسلے میں متعدد مساعی کا ذکر ہے؛ (۲) R. Junge : *Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft*، Weimer، وغیرہ، ۱۹۱۵ء، ص ۸۵ تا ۹۶ .

(W. BARTHOLD)

سارۃ : رکّ بہ ابراهیم.

سارٹن : (جارج سارٹن George Sarten)، بیسویں صدی کی تاریخ العلوم کا ایک مشہور ماہر اور محقق، جس نے ''ہسٹری آف سائنس'' کئی جلدوں میں لکھ کر اس فن کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے - وہ ۱۸۸۴ء میں بلجیم میں پیدا ہوا، اپنے ہی ملک میں تعلیم پائی اور علوم کی تاریخ میں اختصاص پیدا کیا ۔ اس صدی کی پہلی عالمگیر جنگ میں جب جرمنوں نے ۱۹۱۴ء میں بلجیم پر فوج کشی کر دی اور جارج سارٹن کا وطن جنگ کی لپیٹ میں آ گیا، تو وہ اپنا ملک چھوڑنے پر مجبور ہو گیا ۔ اس کی سکونت شہر Ghent کے قریب Wondelgem کے مقام میں تھی، چنانچہ اس نے اپنے مسودات حفاظت کی غرض سے اپنے مکان کے باغیچے میں دبا دیے اور خود ۱۹۱۵ء میں امریکہ کا راستہ اختیار کیا اور وہاں ہارورڈ یونیورسٹی کے سائے میں پناہ لی - ۱۹۱۸ء میں واشنگٹن کی کارنیگی انسٹی ٹیوشن Carnegie Institution نے اسے تحقیق و تالیف کے کام پر مقرر کر کے روزی کا سامان فراہم کر دیا ۔ چنانچہ سارٹن نے ۱۹۱۹ء میں رسالہ *Isis* کا اجراء کیا اور اپنے مدفون مسودات حاصل کرنے کے بعد جنوری ۱۹۲۱ء میں ہارورڈ یونیورسٹی لائبریری کو اپنا مرکز اور مسکن بنا کر تالیف و تصنیف کا کام شروع کر دیا ۔

سارٹن کا سب سے بڑا علمی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے کئی ضخیم جلدوں میں ہسٹری آف سائنس یعنی نوع انسان کی علمی ترقی کی ایک جامع تاریخ قلمبند کی جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

An Introduction to the History of Science. (۱) جلد اول، *From Homer to Omar Khayyam*، Baltimore ۱۹۲۷ء، بار دوم ۱۹۳۵ء، بار سوم ۱۹۵۰ء؛ (۲) جلد دوم، *From Rabbi ben Ezra to Roger Bacon*، بارھویں اور تیرھویں صدی

Baltimore ۱۹۳۱ء؛ (۳) Science and Learning in the Fourteenth century، جلد سوم، Baltimore ۱۹۴۸ء۔

اس تاریخ کی تالیف میں جب سارٹن اسلامی عہد پر پہنچا تو اسے اس بات کا شدید احساس ہوا کہ وہ عربی زبان جانے بغیر اس عہد کا پورا حق ادا نہیں کر سکتا، کیونکہ اس عہد کی علمی اور ثقافتی زبان عربی تھی اور عالم اسلام کے تمام علوم و فنون عربی زبان ھی میں مدوّن ھوے تھے، چنانچہ سارٹن نے پروفیسر ڈنکن میکڈونلڈ کی مدد سے عربی کی تحصیل کی اور اس سلسلے میں شام میں تقریباً ایک سال بسر کیا اور واپسی پر ایک مقالہ لکھا جس میں عربی زبان کی تحصیل و تعلیم سے متعلق کئی ایک مفید اشارات اور ملاحظات پیش کیے، بالآخر ۱۹۵۶ء میں وفات پائی۔

سارٹن کے مذکورۂ بالا شاھکار کے علاوہ ان کی ذیل کی کتابیں بھی قابل دید ھیں (علاوہ ازیں ان کے بہت سے دیگر متفرق مضامین بھی ھیں):
(۱) The History of Science and the new Humanism، نیویارک ۱۹۳۱ء؛ (۲) The History of Science، Cambridge، Mass. 1935.

مآخذ : G. Sarton : An Introduction to the History of Science، جلد اول، ابتدائی باب۔

(شیخ عنایت اللہ)

• **سَارِق** : [ع، بمعنی چور]؛ اسلامی فقہ میں السَّرِقَةُ الصُّغریٰ (چوری) اور السَّرِقَةُ الکُبْریٰ (ڈکیتی، رھزنی) میں فرق ھے۔ قرآن و سنت کی رو سے چوری (سرقہ) کی سزا ھاتھ کاٹ دینا ھے (۵ [المآئدة]: ۳۸)۔ نیز دیکھیے Nöldeke-Schwally : Gesch. d. Qorāns، ۱ : ۲۳۰ - (Lettre de Tansar طبع Darmesterer در JA ۱۸۹۴ء، سلسلہ ۹، ۳ : ۲۲۰ ببعد، ۵۲۵ ببعد؛ Sad Dar، ۶۳، ۵ = Sacred books of the East، ۲۴ : ۳۲۷) - زمانۂ جاھلیت کے عربوں میں صرف اپنے قبیلے کے کسی آدمی کی یا مہمان کی چوری قابل نفرت تو خیال کی جاتی تھی لیکن اس کے لیے کوئی سزا مقرر نہ تھی - جس کی چوری ھوتی اسے اپنا مال واپس لینے کی تدبیر بھی خود ھی کرنی پڑتی تھی (Jacob : Beduinenleben، بار دوم، ص ۲۱۷ ببعد، دیکھیے Burckhardt : Bemerkungen über die Beduinen، Weimer ۱۸۳۱ء، ص ۱۲۷ ببعد، ۲۶۱ ببعد۔

[اسلام نے چوری کو ایک اجتماعی جرم قرار دیا اور معاشرے کی بہبود اور اجتماعی و انفرادی امن و سلامتی کی خاطر چوری کے جرم کی سزا مقرر کی - شریعت اسلامی کی رو سے چور کا دایاں ھاتھ کاٹنے کا حکم ھے اور اسی پر عمل ھوتا رھا ھے - قرآن مجید میں تو صرف اجمالا حکم دے دیا کہ چوری کرنے والا مرد ھو یا عورت اس کا ھاتھ کاٹ دو - اس اجمال کی تفصیل کتب احادیث میں بیان کی گئی ھے، نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ایک مخزومی عورت کا ھاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا تھا - یہ دستور خلافت راشدہ اور مابعد کے زمانے میں بھی رھا]۔

اسلامی قانون (فقہ) میں سرقہ کے سلسلے میں احکام واضح ھیں - دوبارہ ارتکاب جرم کی صورت میں دایاں پاؤں کاٹنا چاھیے - اس کے بعد بایاں ھاتھ اور پھر بایاں پاؤں، اور ھاتھ کلائی پر سے کاٹنا چاھیے - ٹھونٹھ [ھاتھ کاٹنے کے بعد بازو کا زخمی سرے] کا خون بند کرنے کی مناسب تدبیر ضروری ھے - حنفیہ اور زیدیہ، مجرم کو تیسری مرتبہ ارتکاب جرم پر قید خانے میں بھیجنے کے حامی ھیں، اور شافعی اور مالکی پانچویں بار کے بعد قید کرنے کو کہتے ھیں - شیعی تیسری مرتبہ کے ارتکاب پر قید کرنے کی اور چوتھی مرتبہ کے بعد قتل کی سزا تجویز کرتے ھیں - [عبرت و

تشہیر کی خاطر] سزا مجمع عام میں دی جاتی تھی ۔ چور کو اکثر اوقات گدھے پر الٹا سوار کرا کر تمام شہر میں گشت کرائی جاتی اور کٹا ہوا عضو اس کی گردن میں ڈال دیا جاتا (دیکھیے ابن ماجہ : اَلسُّنَن، حدود، باب ۲۲؛ Rescher : *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht*، در *Isl*، ۱۹۱۹ء، ۹ : ۶۸ ببعد) ۔ حمل کی صورت میں، نیز شدید علالت، سخت سردی اور گرمی کی حالت میں حد نہیں لگائی جاتی ۔ چوری سے خدا کے حق (حق اللہ) کی بے حرمتی ہوتی ہے ۔ اور اس سے مالک کے حقوق (حقوق العباد) کو بھی ضرر پہنچتا ہے، اس لیے چور پر واجب ہے کہ اس کا تاوان ادا کرے ۔ اگر سرقہ شدہ مال گم ہو جائے تو اسے زیر حراست رکھا جاتا ہے ۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ چور سے مالک کو دگنا مال واپس کرنے کو کہتے تھے (قبّ رومی قانون : Justinian : *Instit*، ۴، ۱، ۵) ۔

فقہا چوری کی، جس کے لیے حد لگائی جاتی ہے، تعریف یوں کرتے ہیں کہ کسی قانونی طور پر مسلمہ مال کو جو دوسرے کی حفاظت (حِرْز) و نگرانی (صرف) میں ہو اور کم از کم ایک معیّنہ قیمت (نصاب) کا ہو، جس پر چور کو ملکیت کا کوئی حق نہیں، اڑا لینا ۔ (نصاب کی مقدار احناف اور زیدیوں میں دس درہم ہے، مالکیوں، شافعیوں اور شیعیوں میں ۱/۴ دینار یا ۳ درہم ہے) اس طرح سرقہ غصب اور خیانت سے ممیز ہو جاتا ہے ۔ ''حرز'' سے مراد ہے کسی پھرے دار کی نگرانی یا اس جگہ کی نوعیت جس میں وہ مال رکھا ہوا تھا (مثلاً کسی کا اپنا گھر) ۔ یوں گویا کسی ایسی عمارت میں سے چوری پر، جہاں عوام داخل ہو سکتے ہوں حد عائد نہیں ہوتی ۔ اس کے علاوہ حد اس شخص پر عائد ہوتی ہے (۱) جو سن بلوغ کو پہنچ چکا ہو [رَكَ به بالغ]؛ (۲) جو عاقل ہو؛ (۳) جو چوری کی نیت رکھتا ہو، یعنی وہ کسی مجبوری کے ماتحت ایسا نہ کر رہا ہو، بلکہ مختار ہو ۔ آزاد اور غلام، مرد اور عورت میں اس بارے میں کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا ۔ خاوند اور بیوی کے درمیان یا قریبی رشتےداروں کے مابین، یا غلام اگر مالک کی چوری کرے، یا مہمان اپنے میزبان کی چوری کر لے تو حد عائد نہیں ہوتی ۔ ذمّی اور مستأمن کے بارے میں حد کے عائد ہونے میں اختلاف ہے ۔ اسی طرح شرکاے جرم اور ساتھیوں (اتباع) کی سزا کے بارے میں بھی اختلاف ہے ۔ بہر صورت چوری کیے ہوے مال کے لیے تمام چوروں پر حد اسی صورت میں عائد ہوتی ہے جب وہ مال ان پر تقسیم کر دیا جائے اور ہر ایک کے حصے میں نصاب کے برابر مال آئے ۔ کم قیمت کا مال لے لینا (مثلاً معمولی لکڑی، پانی، جنگلی شکار وغیرہ) چوری نہیں ہے ۔ نہ ان چیزوں کا لینا چوری ہے جو جلد ضائع ہو جانے والی ہوں اور ان چیزوں کا لے لینا بھی چوری نہیں جن کی نجی ملکیت کو شریعت تسلیم نہیں کرتی یا ایسے مال کی چوری جس کی تجارت جائز نہیں؛ مثلاً شراب، سؤر، کتے، شطرنج کے مہرے، آلات موسیقی، طلائی صلیبیں وغیرہ ۔ بالغ غلام کی چوری غصب کہلاتی ہے یا ایسا سامان جس کی ملکیت میں چور خود شریک ہو (مال غنیمت، بیت المال، وقف، اپنے حصے کے برابر عام مفاد میں صرف کردہ رقم) بھی چوری نہیں ہے ۔ مذہبی کتابوں کی چوری بھی کتب حسابات کی چوری کی طرح ہے جس کا ذکر کتب فقہ میں ہے ادبی چوری کے متعلق فقہ کی کتابیں خاموش ہیں ۔ مال مسروقہ کے لیے دعوی مالک کر سکتا ہے، یا اس کا جائز قابض (یا تحویل دار امین) لیکن کوئی اور چور نہیں کر سکتا ۔ قانونی تفتیش اس شخص کے رو برو کی

جائے گی جس کی چوری ہوئی ہے۔ ثبوت کے لیے دو مرد گواہوں کی شہادت ضروری ہے یا اقبال جرم (اقرار [رک بآں])، لیکن اقبال جرم واپس بھی لیا جا سکتا ہے۔

راہزنی یا ڈاکہ (محاربہ یا قطع الطّریق) اس وقت واقع ہوتا ہے جب کوئی شخص جس کا وجود مسافروں یا راہ گیروں کے لیے خطرناک ہو مسافروں پر حملہ بول دے اور انھیں لوٹ لے، اور ایسے مقام پر لوٹے جہاں انھیں کسی قسم کی اعانت نہ پہنچ سکے، یا جب کوئی شخص لوٹنے کی غرض سے کسی گھر میں مسلّح داخل ہو جائے (قبّ رومی قانون Justinian : *Novellae*، ۱۳۴، باب ۱۳) ۔ شیعیوں کے نزدیک کوئی بھی مسلّح حملہ، جو آباد جگھوں میں ہو، ڈاکہ کہلاتا ہے ۔ [رہزنی کی صورت میں] شخصیت یا چیز کے متعلق وہی قواعد نافذ ہوتے ہیں جو اوپر دیے گئے ہیں، خصوصاً نصاب کے متعلق ۔ قرآن (٥ [المائدة] : ۳۳ ببعد) کی سند پر مجرم کے لیے مندرجۂ ذیل سزاؤں کی حد مقرر ہے : اگر کوئی شخص رہزنی کا مرتکب ہو جو عملاً سرقۂ (چوری) مستلزم بحد ہو، تو اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹ دیے جائیں (دوسری مرتبہ ارتکاب پر بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں)، لیکن اگر اس نے ڈاکہ بھی مارا اور قتل بھی کیا تو اسے قِصاص کے اصول کے ماتحت موت کی سزا دی جائے ۔ یہاں موت کی سزا حق اللہ سمجھی جاتی ہے، لہٰذا (دیت) یعنی خون بہا کی ادائی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ جس شخص کا مال لوٹا گیا ہو اس کا دعوٰی معاوضے اور تاوان کے لیے برابر قائم رہتا ہے ۔ تمام شرکائے جرم ایک ہی قسم کی سزا کے مستوجب ہوں گے ۔ اگر ان میں سے ایک فرد بھی اپنے اعمال کا ذمے دار نہ گردانا جا سکے تو کسی ایک پر بھی حد جاری نہیں ہو سکے گی۔

حد کے متعلق یہ تمام قوانین اسی حالت میں قابل نفاذ ہوں گے جب تمام شرائط پوری ہوں ۔ باقی تمام صورتوں میں چور تعزیر [رک بآں] کا مستوجب ہوگا؛ اسے یہ سزا دی جائے گی کہ مال واپس کرے یا تاوان ادا کرے ۔ اس چور کے متعلق بھی یہی حکم ہے جو آنے تو خفیہ طور پر، مگر کھلے بندوں واپس جائے، (مُخْتَلِس، اٹھائی گیرا)، نیز اس ڈاکو کے متعلق جو کسی شخص پر ایسی جگہ حملہ کرتا ہے اور اسے ایسی جگہ لوٹتا ہے جہاں اعانت کا پہنچنا ممکن ہو (مُنْتَهِب) ۔ اسی لیے اکثر اوقات مسلم ریاستیں اپنے اپنے ہاں خاص خاص قوانین کا اضافہ کرتی رہی ہیں، مثلاً ترکی میں محمد ثانی (*Mitteilungen zur Osm. Gesch.*، ۱ (۱۹۲۱ء): ص ۲۱، ۳۰)، سلیمان ثانی (v. Hammer : *Staatsver fassung*، ۱ : ۱۴۷ ببعد)، محمد رابع اور عبد المجید کے نافذ کردہ قوانین ۔ ان تمام قوانین میں کوشش یہی کی گئی کہ حتی الوسع حد کی سزاؤں کے بجائے جرمانوں اور بدنی سزاؤں کو نافذ کیا جائے۔ ترکی ضابطۂ تعزیرات ۱۸۵۸ء اس وقت بھی چوری کی سزا جرمانے اور قید ہی کو تسلیم کرتا ہے، اگرچہ اس سے سرکاری طور پر قانون شریعت کی تنسیخ منظور نہ تھی [رک بہ مجلّہ]۔ شریعت کا یہ ضابطۂ سزا اب بھی سعودی عرب، ایران، افغانستان، یمن اور بعض دیگر عرب ریاستوں میں رائج ہے ۔

مآخذ : کتب تفسیر بذیل آیت ۳۸، سورۃ المائدة؛ کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ الحدود والسرقة؛ کتب فقہ میں کتاب السرقہ اور کتاب قطع الطریق؛ (۱) Kresmarik : *Beiträge Zur Belevchtung des Islamitischen strafrechts*، در *ZDMG*، ۱۹۰۴ء، ۵۸ : ۳۲۴ ببعد، ۵۶۶ ببعد؛ (۲) Juynboll : *Handbuch des islamischens Gesetzes*، ص ۳۰۰ ببعد؛ (۳)

Sachau : *Muh. Recht.*، ص ۸۲۰ بعد؛ (۳) van den Berg : *Beginselen van Moham Recht*، بار سوم، بٹاویہ Batavia ۱۸۸۳ء، ص ۱۸۹ بعد (اس پر دیکھیے Snouck Hurgronje : *Verspr Geschriften*، بون Bonn ۱۹۲۳، ۲ : ۱۹۶ بعد؛ (۵) Keyzer : *Het Mohammad*، *Strafregt's - Gravenhage*، ۱۸۰۵ء، ص ۱۱ بعد، ۱۰۱ بعد، ۱۶۱ بعد؛ (۶) *Sommario del diritto male chita di Halil*، مترجمهٔ Santillana، ۲، میلان ۱۹۱۹ء : ۲۷۳ ببعد؛ (۷) Querry : *Deroit musulman*، ۲، ۱۸۷۲ء : ۵۱۳ ببعد؛ (۸) Tornauw : *Moslem Recht*، لائپزگ ۱۸۵۵ء، ص ۲۳۶؛ (۹) Haffening : *Islam Fremdenrecht*، هینوور Hanover ۱۹۲۵ء، فصل ۱۰، ص ۲۸ بعد؛ (۱۰) *Das türkische Strafgesetzbuch Von mit Novelle Von* ۱۸۵۸، ۱۹۱۱ء، مترجمهٔ E. Nord، برلن ۱۹۱۲ء، مقاله ۶۲ بعد اور ۲۱۶ بعد؛ (۱۱) Young : *Corps de droit ottoman*، ج ۷، ۱۹۰۶ء؛ (۱۲) van den Berg : *Strafrecht der Türkei Die Strafgesetzgebung der Gegenwart*، طبع Fr. Van Liszt، ۱ (۱۸۹۴ء) : ۱۰۷ بعد؛ [(۱۳) شاه ولی الله الدهلوی : حجة الله البالغة، جلد ۲، مبحث الحدود.]

(HEFFENING [و اداره])

• **ساری** : (سابق نام ساروئی، (ساروی، J. Marquart : *Ērānšahr*، ص ۱۳۰)، عربی میں ساریه، ایران کا ایک شهر، طبرستان (مازندان) کا سابق دارالحکومت، بحیرهٔ خزر سے آٹھ میل، اور آمل سے بیس میل دور ۔ اس شهر کی تأسیس طوس ابن نوذر کی طرف منسوب کی جاتی ہے، جو افسانوی بادشاه کیخسرو کا ایک سپه سالار تها، کیونکه وهاں طوسان نام کا ایک مقام ہے ۔ کہا جاتا ہے که فریبرز نے وهاں پناه لی تهی ۔ جو قلعه اس نے بنایا تها وه ایک مقام لُوْمَن دُوْن پر دیکھا جا سکتا ہے ۔ خود شهر کو فرخان اعظم سپهبذ طبرستان کے زمانے (ساتویں صدی عیسوی کے آخر) میں اس کے امرا میں سے ایک شخص باو نے موضع اوهر کے محل وقوع پر آباد کیا تها ۔ ساری متعدد بار طبرستان کا دارالحکومت ره چکا ہے، یعنی بنو طاهر (۸۲۰ تا ۸۷۲ء) کے عهد حکومت میں اور علویوں یعنی حسن بن زید (۲۵۴ھ / ۸۶۸ء) اور محمد بن زید (۲۷۰ھ / ۸۸۳ء) کے زمانے میں ۔ مسجد جامع، جس کی تعمیر عباسی خلیفه هارون الرشید کے عهد خلافت میں امیر یحیی بن یحیی نے شروع کی تهی، مازیار بن قارن (م ۲۲۴ھ/۸۳۹ء) کے هاتهوں پایهٔ تکمیل کو پهنچی ۔ یهاں کی ایک عمارت سه گُنبذان (تین گنبد) کہلاتی ہے، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے که وهاں فریدوں کے تین بیٹوں ایرج، سَلم اور تور کے مقبرے هیں .

ساری کا ضلع زرخیز نہیں ۔ یهاں کی اهم پیداوار ریشم ہے ۔ طاهریوں کے عهد میں ساری کے پرگنے (جس کی حدیں تَمِیشه تک جا ملتی تهیں) کے محاصل تیره لاکھ درهم تهے ۔ [نیز دیکھیے حدود العالم، (سلسلهٔ یادگار گب)، ص ۱۳۴، نیز بمدد اشاریه].

مآخذ : (۱) حمد الله المستوفی : نزهة القلوب، (سلسلهٔ یادگار گب)، ص ۱۶۰، انگریزی ترجمه، ص ۱۵۷؛ (۲) محمد مجّی : زینة المجالس، تهران ۱۲۷۶ هش، ورق ۱۹۷؛ (۳) ظهیر الدین : *Chronique du Tabaristan*، طبع Dorn، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۰ء، ۱ : ۲۸ بعد؛ (۴) ابن اسفند یار : *History of Tabaristan*، مترجمهٔ Browne، لنڈن ۱۹۰۵ء، ص ۱۶، ۲۹، ۱۵۲؛ (۵) المقدسی، *BGA*، ۳ : ۳۵۹ بعد؛ (۶) ابن حوقل، *BGA*، ۲ : ۲۷۱ بعد؛ (۷) یاقوت : معجم، طبع

وسٹنفلٹ، (۱ : ۳۰۴، ۳۰۹ = Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۲۹۰، ۳۸۳؛ (۸) Le Strange : *The Land of the Eastern Caliphate*، ص ۳۲۰، ۳۲۵.

(CL. HUART)

* **ساسان** : جتنے خانہ بدوش لوگ ہیں مثلاً بھان متی، بھکاری، بازی گر، یا وہ لوگ جو طرح طرح کے جانوروں (مثلاً بکرے، گدھے اور بندروں) کو ساتھ لیے ملک میں اِدھر اُدھر چکر لگاتے پھرتے ہیں، یا جو حقیقی یا محض بناوٹی بیماریوں اور کٹے ہوے اعضاء کی نمائش کرتے پھرتے ہیں، ان سب کا ولی نعمت اور پیرو مرشد ''ساسان'' ہے - یہ لوگ اکثر اوقات مجموعی طور پر ''بنو ساسان'' کہلاتے ہیں اور خاصے بدنام ہیں، جیسا کہ ادبی حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ قریب قریب ہر قسم کے جعل‌ساز اور دغاباز انہیں میں شامل سمجھے جاتے ہیں - ان کے ہتھکنڈوں اور شعبدہ بازیوں کو ''علم ساسان'' کہتے ہیں - پیشۂ گداگری کے اس جد امجد سے متعلق متعدد روایات مشہور ہیں ایک روایت یہ ہے کہ ساسانی خاندان کا مورث اعلٰی ساسان بن اسفندیار (یا بن بہمن) یہی ساسان تھا جسے اس کے باپ نے مرتے وقت اپنی بیٹی حُمائی [کذا، ہمائی؟ الاخبار الطوال، میں خمانی] کے حق میں تخت سے محروم کر دیا تھا - پھر وہ چرواھا اور گداگر بن گیا - بظاہر اس روایت کا منبع ایران کے وہ حلقے ہیں جو ساسانیوں کے مخالف ہیں (*Gesch. d.* : Noldeke *Perser u. Araber*، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۳۳۲)، اور کہتے ہیں کہ امرؤ القیس [مشہور جاھلی شاعر] کے قدیم زمانے میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے (محیط المحیط، ۲ : ۱۰۲۶) جدید فارسی میں ساسان عملاً ''گداگر'' کے معنی میں بولا جانے لگا ہے.

پیشہ‌وروں کی جماعتوں کے متعلق تحریروں میں بھی ساسان پر بحث کی گئی ہے، اگرچہ ''طریقۂ ساسان'' کے ذکر پر کبھی پوری سنجیدگی سے غور نہیں کیا گیا لیکن بعض قلمی مسودات میں جن پر Thorning نے بحث کی ہے، *Beiträge zur Kenntnis des islamischen vereinswesens*، برلن ۱۹۱۳ء) یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ شیخ ساسان کسی سلسلے سے تعلق نہیں رکھتا، اگرچہ ایک دوسری روایت کے مطابق شیخ ساسان اور اس کے دونوں بھائی خمدان اور رقبان، جو سب قاقان، کے بیٹے تھے، ایک لحاظ سے تمام دستکاریوں کے باوا آدم سمجھے جاتے ہیں، (Thorning، کتاب مذکور، ص ۳۹ ببعد) - مصری پیشہ‌وروں کی جماعتوں (Gilds) سے متعلق ایک قلمی مسودے (Gotha Pertsch، عدد ۹۰۳) کے مصنّف نے ساسان پر شدید حملہ کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ جاھل تھا اور مصر کی پیشہ‌ور جماعتوں کے زوال کا وھی ذمے دار ہے، کیونکہ اس نے مصر کی حرفتی جماعتوں کی تمام قدیم اور واجب الاحترام رسوم کی بھونڈی نقل اتارنے کی کوشش کی.

مآخذ : بنو ساسان اور ان کے تمام ہتھکنڈوں پر الجوہری نے اپنی کتاب ''المختار فی کشف الاسرار و حق الاستار'' میں سیر حاصل بحث کی ہے، دخویہ de Goeje نے *ZDMG*، ۲۰ : ۴۸۸، ۴۹۳، ۵۰۰ میں اس پر بحث کی ہے، نیز دیکھیے Justi : *Iranisches Namenbuch*، Marburg ۱۸۹۵ء، ص ۲۹۱؛ (۲) Dozy : *Supplément*، بذیل مادّۂ ساسان.

(J. H. KRAMERS)

ساسانیان : [= ساسانیہ : آل ساسان] - ایک ایرانی شاہی خاندان - اس خاندان کے بادشاھوں کے نام جدید فارسی میں حسب ذیل ہیں :

اَردشیر اوّل، ۲۲۶ تا ۲۴۱ء
شاہ پور اوّل، ۲۴۱ تا ۲۷۲ء
ھُرمزد اوّل، ۲۷۲ تا ۲۷۳ء
بہرام اوّل، ۲۷۳ تا ۲۷۶ء
بہرام دوم، ۲۷۶ تا ۲۹۳ء
بہرام سوم، ۲۹۳ء
نرسی، ۲۹۳ تا ۳۰۳ء
ھرمزد دوم، ۳۰۳ تا ۳۱۰ء
آذر نرسی، ۳۱۰ء
شاپور دوم، ۳۱۰ تا ۳۷۹ء
اَردشیر دوم، ۳۷۹ تا ۳۸۳ء
شاپور سوم، ۳۸۳ تا ۳۸۸ء (یا ۳۸۷ء؟، دیکھیے Pauly-Wissowa : *Realenz*، طبع ثانی، سلسلہ ۲، ج ۱، کالم ۲۳۵۵)
بہرام چہارم، ۳۸۸ تا ۳۹۹ء.
یزد گرد (= جرد) اوّل، ۳۹۹ تا ۴۲۰ء
بہرام پنجم، ۴۲۰ تا ۴۳۸ء
یزد گرد دوم، ۴۳۸ تا ۴۵۷ء
ھرمزد سوم، ۴۵۷ تا ۴۵۹ء
فیروز، ۴۵۹ تا ۴۸۴ء
بلاش، ۴۸۴ تا ۴۸۸ء
قباذ (= کواذ) اول، ۴۸۸ تا ۵۳۱ء
خسرو اول، ۵۳۱ تا ۵۷۹ء
ھرمزد چہارم، ۵۷۹ تا ۵۹۰ء
خسرو دوم، ۵۹۰ تا ۶۲۸ء
قباذ دوم، ۶۲۸ء
اردشیر سوم، ۶۲۸ تا ۶۳۰
متعدد چند روزہ حکمران؛ Justi در *Gr. d iran. Philol.*، ۲ : ۵۴۵.
یزد گرد سوم، ۶۳۲ تا ۶۵۱ء
(یزد گرد سوم پر ساسانی عہد کا خاتمہ ھو جاتا ھے)

یہ تاریخیں بالکل قطعی نہیں ھیں - یہ امر ھُرمزد اوّل اور شاپور دوم کے درمیان کے بادشاھوں سے متعلق خاص طور پر درست ھے (دیکھیے Nöldeke : *Gesch. d. Perser und Araber*، ص ۴۰۰ ببعد) - یہ خاندان ساسان نامی ایک شخص سے چلا ھے جس کے متعلق کوئی ایسی بات معلوم نہیں جو درحقیقت تاریخی کہلا سکے - پھر اس سے اور پیچھے چل کر اس کا سلسلۂ نسب دارا کی وساطت سے ایران کے اسطوری شاھی خاندان سے ملا دیا گیا ھے - تیسری صدی عیسوی کے شروع میں متعدد چھوٹے چھوٹے بادشاہ ایران میں Arsakids (= اشکانیوں) کے زیر اقتدار حکومت کرتے تھے - عرب اور ایرانی مؤرّخ ان خاندانوں کے عہد کو ''ملوک الطّوائف'' کا زمانہ کہتے ھیں اور اس اصطلاح میں Arsakids (= اشکانی) اور سلیوکی Seleucids نیز چھوٹے چھوٹے حکمران سب شامل تھے - مثال کے طور پر ابن قُتَیْبة (کتاب المعارف، ص ۳۲۱) خود اردشیر اوّل کو اِصْطَخر کے حکمران کی حیثیت سے ملوک الطوائف ھی میں شمار کرتا ھے.

اردشیر کے باپ بابک نے جو الطبری کے بیان کے مطابق اصل میں خِیر (شیراز کے مشرق میں) کا بادشاہ تھا اور جس کے باپ ساسان کی بابت کہا جاتا ھے کہ اسے اِصْطَخر میں مذھبی پیشوا کا منصب حاصل تھا، رفتہ رفتہ اس نے ایران کے چھوٹے چھوٹے بادشاھوں کے علاقے چھین کر اپنے علاقے کو وسعت دینا شروع کی - اس کے بیٹے شاپور کی مختصر سی حکومت کے بعد اردشیر تخت نشین ہوا، اور اس نے اس کام کو برابر جاری رکھا، تاآنکہ اس نے ایک جنگ میں اشکانی بادشاہ ارتبانوس پنجم (Artabanus) (= اردوان،) کو شکست دے دی اور اسے مار دیا (۲۲۴ء) - غالبًا ۲۲۶ء کا واقعہ ھے کہ ساسانی بادشاہ نے دارالحکومت مدائن

(Ctesiphon) کو فتح کر لیا - ۲۲۶ء عام طور سے خاندان کا سال آغاز بیان کیا جاتا ہے لیکن خاندان کے پورے زمانۂ اقتدار میں شہر اصطخر خاندان کے آبائی وطن کی حیثیت سے بہت قابلِ احترام رہا - ساسانیوں نے اشکانی بادشاھوں کی وراثت سنبھالی جس کے لازمی نتیجے میں انھیں شروع میں روم سے اور بعد میں بوزنطیہ سے لڑنا پڑا - ان کی تاریخ کے سلسلے میں ھمارے سب سے زیادہ قابلِ اعتماد مآخذ رومی اور یونانی مصنّفین ھیں، اس لیے مغربی سلطنتوں کے ساتھ ساسانیوں کے روابط کے بارے میں ھمارے پاس مکمل اور پوری معلومات ھیں - اردشیر اوّل نے روم کے خلاف چڑھائی کر دی - صلح کے نسبۃً نہایت مختصر وقفوں کو مستثنیٰ کرنے کے بعد یہ جنگ خاندان کے خاتمے تک برابر جاری رھی؛ اوّلین دَور کے ساسانی ھمیشہ اپنی سلطنت کی توسیع کے لیے کوشاں رھے اور روم کو اس پہلے دور میں اپنے مشرقی مقبوضات کے دفاع کے لیے اکثر لڑنا پڑا.

ایک اھم بنائے مخاصمت ارمینیا [رکّ بآں] تھا، جہاں اشکانی خاندان کی ایک شاخ حکمران تھی، جس نے عیسائی مذھب اختیار کر کے اپنی حکمت عملی کو رومیوں کے طور طریقوں میں ڈھال لیا تھا - ۳۸۷ء کے قریب ارمینیا کی تقسیم سے متعلق ایک معاھدہ ھو گیا - جب مشرقی رومی سلطنت میں بھی عیسائیت سرکاری مذھب قرار پایا تو ایران کے ساتھ سیاسی روابط میں ایک نیا عنصر داخل ھوا - بعض ساسانی بادشاھوں (مثلاً شاپور ثانی، بہرام پنجم اور یزد گرد دوم) نے عیسائی کلیسا پر مظالم ڈھائے جن کی وجہ سے اختلافات اور بھی زیادہ بڑھ گئے - ان لڑائیوں کی تفصیل کے لیے اس مقالے میں گنجائش نہیں لیکن روم اور بوزنطیہ کی تاریخ کے متعلق جو جدید تصانیف گبن Gibbon سے لے کر سیک Seeck اور بری Bury تک لکھی گئی ھیں، ان میں اکثر تفصیلات درج ھیں نیز دیکھیے (شخصی سوانح حیات سے متعلق مقالات جو اس وقت تک Pauly-Wissowa کی تصنیف *Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenchaft*، بار دوم میں شائع ھوے ھیں اور اردشیر (Artascerxes) اول تا سوم؛ شاپور اول تا سوم؛ یزدگرد اول و دوم بادشاھوں سے متعلق ھیں) - ان میں سے بہت زیادہ مشہور لڑائیاں یہ تھیں: اردشیر اول اور سیورس سکندر Severus کے مابین؛ شاپور ثانی اور جولئن Julien کے درمیان، جس میں اول اول روم والوں کی جارحانہ یورش کامیاب رھی، قباد (قباذ) اول کی اناس تاسیوس Anastasius اول کے خلاف، اور خسرو اول کی یوستنیاس Justinian کے خلاف - سب سے آخری لڑائی ۵۶۲ء میں ایک معاھدے پر ختم ھوئی جس سے پچاس سال تک کے لیے صلح طے پائی.

اس کے بعد عیسائیوں کو ایرانی سلطنت کے اندر مذھبی آزادی حاصل ھو گئی مگر ایرانی حکومت نے جلد ھی ارمینیا کے عیسائیوں کے خلاف تشدد آمیز کارروائیاں شروع کر دیں - جب شاہ Justin یوستن (= یوسطینوس) دوم اس کے کچھ عرصے بعد دونوں سلطنتوں کی حدود سے غیر مطمئن ھو گیا اور اس نے خسرو سے بعض مطالبات کیے تو جنگ دوبارہ شروع ھو گئی - اس وقت گویا اس عہد جنگ و پیکار کے آخری مرحلے کا آغاز ھوا - اس کے بعد جو لڑائیاں ھوئیں، ان میں خسرو اول ناکام رھا اور ھرمزد چہارم کے ماتحت لڑائیوں میں بھی رومی فتح یاب رھے - ایرانی سپہ سالار بہرام چوبین نے، جس کی بادشاہ نے توھین کی تھی، موقع پا کر ھرمزد کے خلاف بغاوت کر دی - اس کی نیت تخت پر قبضہ کرنے کی بھی تھی - ان ھنگاموں کے دوران میں ھرمزد کو اس کے دو رشتے داروں نے قتل کر دیا، لیکن اس کا بیٹا خسرو جان بچا کر بوزنطیہ

کے علاقے کی طرف بھاگ گیا، جہاں اس نے شاہ مورس Mauric سے امداد کی التجا کی، چنانچہ بوزنطی امداد سے وہ غاصب کو باہر نکالنے میں کامیاب تو ہو گیا، مگر بوزنطیہ کے ساتھ مستقل صلح کی کوئی صورت پیدا نہ ہو سکی، کیونکہ جب ۶۰۲ء میں فوکس Phocas نے مورس کو تخت سے اتار کر قتل کر دیا، تو ساسانی، مقتول بادشاہ کا انتقام لینے کے لیے اٹھ کھڑے ہوے ۔ بوزنطیہ سے اس آخری جنگ میں ایرانیوں کو شروع شروع میں نمایاں کامیابیاں ہوئیں ۔ خسرو کی فوجوں نے یروشلم بلکہ مصر کو بھی فتح کر لیا مگر اس کا رد عمل ہرقل (Heraclius) کے عہد میں شروع ہوا ۔ قباد ثانی جس نے اپنے باپ خسرو کو تخت سے اتار کر قتل کر دیا تھا، شاہ روم سے صلح کی درخواست کرنے پر مجبور ہو گیا ۔ خسرو ثانی کی موت اس خاندان کے آخری اہم بادشاہ کی موت تھی ۔ قباد ثانی سے چند روزہ بادشاہوں کا ایک سلسلہ شروع ہوا (جن میں ایک غاصب شَہْر وَرَاز اور ملکہ بوران اور ملکہ آزرمی دُخْت شامل تھیں) ۔ ان ساسانی بادشاہوں کو یکے بعد دیگرے دربار کے امرا تخت نشین کراتے رہے اور وہ جلدی جلدی غائب بھی ہوتے رہے، یہاں تک کہ خسرو ثانی کا ایک پوتا یزدگرد سوم تخت نشین ہوا، اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ اب ایران میں حالات رو بہ اصلاح ہو جائیں گے، مگر یزدگرد سوم ایران کا آخری ساسانی تاجدار ثابت ہوا.

صرف روم اور بوزنطیہ کی لڑائیوں ھی نے سلطنت ایران کو خطرے میں ڈال دیا تھا بلکہ خیونیوں (Chionites) اور گیلانیوں (جن کے خلاف شاپور ثانی کو میدان کارزار میں اترنا پڑا) اور ہیاطلہ Hephthalites (جنھیں بہرام پنجم نے شکست دی تھی) مسلسل اس کی زندگی کے لیے خطرے کا موجب بنے رہے ۔ شاہ فیروز کو ہیاطلہ کے خلاف ایک ناکام آویزش میں اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے، بلکہ معلوم ہوتا ھے کہ اس سانحے کے بعد ایران کو کچھ عرصے کے لیے ہیاطلہ کا باجگزار بھی رہنا پڑا ۔ چھٹی صدی عیسوی کے وسط میں ہیاطلہ کے بجاے ترک ایران کے لیے خطرے کا موجب بن گئے مگر یہ شمالی خانہ بدوش قومیں ساسانی سلطنت کے خاتمے کا باعث نہیں ہوئیں، بلکہ اسے ختم کرنے والے عرب تھے ۔ اس خاندان کے آغاز سے بھی پیشتر عرب قبائل دجلہ اور فرات کے علاقے میں آباد ہو گئے تھے ۔ ایران اور بوزنطیہ دونوں اپنی باہمی لڑائیوں میں عربوں کی اعانت سے فائدہ اٹھاتے رہے ۔ پہلا بادشاہ جو عربوں سے بر سرپیکار ہوا، وہ شاپور اول معلوم ہوتا ھے ۔ جس کی ہترہ Hatra کے خلاف لڑائی کا حال محفوظ ھے ۔ یہ ضرور کوئی ارامی بادشاہ ہوگا، جو اس زمانے میں وہاں حکمران رہا ہوگا لیکن شاپور کی بنو قضاعۃ کے خلاف ایک مہم کی داستان کو اس قصے کے ساتھ ملا دیا گیا ھے جس میں پہلے ھی خاصا افسانوی رنگ غالب تھا، اس میں کس حد تک گڑبڑ ہوئی ھے، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ھے کہ ابن قُتَیْبہ (: کتاب المعارف ص ۳۲۲، دیکھیے Eutychius، طبع شیخو Cheikho، ۱ : ۱۰۶) عام عربی ایرانی روایت کے بالکل خلاف اس لڑائی کو ہترہ (= الحَضْر) کے ساتھ اردشیر کے عہد حکومت میں بتاتا ھے ۔ باین ہمہ یہ ایک تاریخی حقیقت ھے کہ اردشیر نے ہترہ [الحضر] کا (ناکام) محاصرہ کیا تھا (Dio Cassius، ص ۸۰، س ۳) اور سب سے آخر میں فردوسی اس تمام واقعے کے متعلق بالکل ھی مختلف بیان دیتا ھے اور اسے شاپور ثانی کے عہد حکومت کا واقعہ بتاتا ھے (Macan، ص ۱۴۳۲ وغیرہ) ۔ یہ بہت مشکوک و مشتبہ ھے کہ ہرمزد ثانی نے عربوں کو کوئی شکست دی

تھی - (Nöldeke، کتاب مذکور، ص ۱۰۵، حاشیہ ۲) - مشرقی مآخذ مظہر ہیں کہ شاپور دوم عربوں کا شدید دشمن تھا، وہ یمامہ بلکہ مدینۂ منورہ کے نواحی علاقے تک برابر بڑھتا چلا گیا اور اس طرز سلوک سے جو اس نے جنگی قیدیوں کے ساتھ روا رکھا، اسے ''ذوالاکتاف'' [کندھوں کا مالک] کا لقب مل گیا - کہا جاتا تھا کہ جب وہ دشمن عربوں پر فتح پاتا تو ان کے کندھوں میں سوراخ کرا دیتا - اس لیے اسے ذوالاکتاف کہا جاتا تھا سلیمان حئیم : New Persian English Dictionary، ۱۹۳۴ء] یہ تمام کی تمام ایک افسانوی ایجاد ہے - الحیرہ کے لخمی عرب بادشاہ ساسانیوں کے باجگذار تھے - غسانیوں کے ساتھ جو رومیوں کی ملازمت میں تھے، ان کا شدید بغض و عناد ایک نہایت اہم عنصر تھا، مثلاً بوزنطیہ کے ساتھ خسرو اوّل کی جنگوں میں اور اس سے پیشتر ایران کے شاہی خاندانی معاملات میں انھوں نے بڑا حصہ لیا تھا - درحقیقت یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ بہرام پنجم نے، جس کی حکومت کو ابتدا میں اس کے بہت سے امرا تسلیم نہیں کرتے تھے، اپنے ایک حریف پر بعض دوسرے معاونین کے علاوہ الحیرہ کے بادشاہ کی مدد سے فتح حاصل کی - خسرو اول نے عربوں کے گھریلو مناقشات میں بھی مداخلت کی، مثلاً ۵۷۰ء کے قریب اس نے ایرانی فوج بھیج کر حبشہ والوں کے خلاف ایک یمنی دعویدار تخت سَیف بن ذِی یَزَنْ [رَكَ باں] کی امداد کی - عربی روایت کے مطابق الحیرہ کے آخری تاجدار نے خسرو ثانی کی اس وقت مدد کی جب وہ بہرام چوبین کے سامنے سے بھاگ رہا تھا، لیکن جب بادشاہ اپنے تخت پر مضبوطی سے قائم ہو گیا تو اس نے لخمی بادشاہ کو گرفتار کر کے قتل کرا دیا - روایت اس غیر مدّبرانہ فعل کی کوئی معقول وجہ نہیں بتاتی؛ کہا جاتا ہے کہ نعمان، شاہ الحیرہ نے خسرو کو جب اس نے راہ فرار اختیار کی، اپنا گھوڑا دینے سے انکار کر دیا تھا، یا دوسری روایت کی رو سے ایک دشمن کی ریشہ دوانیاں اس کے زوال کا باعث ہوئیں - الحیرہ میں والیوں کا تقرر شاہ ایران کی طرف سے ہوتا تھا - قبائل بَکر کے ہاتھوں خسرو کی فوجوں کو، جن میں ایرانی اور ذوقار کے عرب شامل تھے، جو شکست ہوئی (اگرچہ وہ کوئی سخت شکست نہ تھی)، اس نے بہرحال یہ ثابت کر دیا کہ الحیرہ کے خاندان کو جو صحرائی عربوں کے خلاف ایک آہنی دیوار کا کام دے رہا تھا، ختم کر دینا کیسا ناعاقبت اندیشانہ فعل تھا - پھر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ آیا لخمی، عرب فتوحات کے اس سیلاب کو روکنے میں کچھ زیادہ مفید ہو سکتے تھے جو بعد میں آیا اور اپنی رو میں ساسانی سلطنت تک کو بہا لے گیا - ۶۳۴ء میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اپنی فوجیں عراق کی طرف روانہ کیں، جنھوں نے ایرانی سلطنت پر پے در پے حملے شروع کر دیے (جنگ سلاسل، جنگ ولجہ، جنگ الیس، تسخیر الحیرہ وغیرہ) اور جن کی انتہا جنگ قادسیہ تھی جو غالباً ۶۳۶ء تک جاری رہی، [رَكَ بہ القادسیہ] جس میں ایران کی شاہی فوجیں مکمل طور پر پامال کر دی گئیں، بایں ہمہ ایران کی مکمل تسخیر معرکۂ نہاوند میں ایرانیوں کی شکست (۶۴۲ء) سے ہوئی - یزدگرد ثالث بچ کر نکل گیا، مگر انتہائی کوششوں کے باوجود وہ اپنے گرد و نواح کے لوگوں سے کسی قسم کی اعانت حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا؛ اسی کے ایک امیر نے اسے ۶۵۱ء میں مرو کے نزدیک قتل کر دیا۔

ساسانیوں نے جاگیردارانہ نظام ملو کیت قائم کر رکھا تھا - ان کے ذی وجاہت خاندان، جن کا پہلے ہی سے اشکانی عہد میں بہت بڑا اثر و رسوخ تھا، مثلاً سرین Surēn، کرین Karēn وغیرہ، اس

نظام میں امرا کے ایک بارسوخ طبقے کی تشکیل کی جاتی تھی - اعلی دینی طبقے کا اثر بھی بہت تھا - اس خاندان کے عروج کے ساتھ ساتھ کچھ مزدکیت نے بھی رواج پایا مگر یہودیوں اور نسطوری عیسائیوں کو ایران میں کسی قسم کا گزند نہیں پہنچتا تھا - مذہبی اقتدار رکھنے والے طبقے کے اثر و نفوذ کی نمائش بہرام پنجم کی تخت نشینی کے موقع پر ہوئی، تخت و تاج پر اس کے حقوق کی بہت بڑی حد تک تائید مذہبی رہنماؤں ھی کی طرف سے ہوئی Chr. Bartholomae کی تصانیف (*Über ein sasanidisches Rechtsbuch* در *S.B.A. Heidelberg*, *Phil. Hist. Klasse*، ۱۹۱۰ء؛ *Zum sasanidischen Recht*، ۱ تا ۴، رسالۂ مذکورہ ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ء) سے ہمیں ساسانی عہد کے شہری قانون کا ایک مکمل جائزہ مل جاتا ھے.

ساسانیوں کی تاریخ کی ایرانی، عربی روایت کی ابتدا ایسے پہلوی مآخذ تک پہنچتی ھے، جو اب معدوم ہو چکے ھیں - ان میں سب سے اہم وہ کتاب تھی جس کا نام *Xᵛatāynāmak* (جدید فارسی میں خدای نامک ھے جس میں بادشاہت کے جائز وارث کے حامیوں کا سا پیرایہ اختیار کر کے روایاتی بادشاھوں کے زمانے کے علاوہ حکمران خاندان کی تاریخ بھی بیان کی گئی ھے - اس کتاب میں نہایت عمدہ تاریخی مواد محفوظ کر دیا گیا ھے : مثلاً اردشیر کے ابتدائی کارنامے، دوسری طرف اس میں تاریخی افسانوں کا بھی بہت بڑا عنصر موجود ھے، چنانچہ بادشاھوں کے کارناموں کی یادداشتوں کو اکثر اوقات عام افسانوی موضوعات سے مخلوط کر دیا گیا ھے - خدای نامک کے علاوہ بعض چھوٹی تاریخی کتابیں بھی موجود ھیں جن میں کارنامک اردشیر پاپکان (*Kārnāmak i Artaxšatr-i-Pāpakān*) ابھی تک'' موجود '' ھے'؛ (ترجمہ از Nöldeke، Göttingen، ۱۸۷۸ء؛ متن متعدد بار شائع ھو چکا ھے، مثلاً بمبئی ۱۸۹۶ء، ۱۸۹۹ء، ۱۹۰۰ء) - بہرام چوبین سے متعلق ایک خاصی لمبی تاریخی داستان ان آثار کی مدد سے، کم از کم جزوی طور پر، از سر نو لکھی جا سکتی ھے جو اس کے متعلق جدید عربی اور فارسی ادب میں موجود ھیں - (Noldeke : کتاب مذکور، ص ۴۷۴، وغیرہ، A. Christensen : *Romanen om Bahrām Tschobīn*، ۱۹۰۷ء) - اس قسم کی پہلوی کتابیں صرف ابتداءً عربی ھی میں ترجمہ کی گئی تھیں - مثلاً خدای نامک از ابن المقفع، دوسری جانب کچھ جدید فارسی ترجمے بھی تھے جن کی طرف فردوسی اور الثعالبی کی بیان کردہ روایات اشارہ کرتی ھیں، گو وہ ایک دوسرے کے ساتھ کامل طور پر متفق نہیں ھیں، (Noldeke : کتاب مذکور، ص xiv ببعد، وھی مصنف: *Das iranische Nationalepos*، بار دوم، ص ۵ ببعد، الثعالبی، طبع Zotenberg، ص xxiii ببعد، xliii؛ V. Rosen : *K. woprosu ob arabskich perewodach Chudajname=Zur Frage betreffs der arabischen uberset zungen des Ch.*، [مذکور در Zotenberg، کتاب مذکور، ص xliii، حاشیہ ۳] کا مطالعہ نہیں کیا جا سکا - الثعالبی کی محفوظ کردہ روایات کے فردوسی کی روایات سے تعلق کے بارے میں دیکھیے الثعالبی، طبع Zotenberg، ص ۲۰ ببعد) - ابن المقفع کا قدیم عربی ترجمہ بھی ضائع ھو چکا ھے لیکن اس کی جھلک عرب مؤرخین (مثلاً الطبری، المسعودی، الدینوری وغیرہ) کی تصانیف کے ان ابواب میں نظر آتی ھے جن میں ساسانی عہد کا ذکر کیا گیا ھے - یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ ان مصنفوں نے ابن المقفع کی اصل کتاب سے کس حد تک استفادہ کیا ھے - اس خاندان کی تاریخ سے متعلق جتنی موافقت ابن قتیبہ : المعارف کی روایت اور

Eutychius کی روایت میں پائی جاتی ہے، اتنی دوسرے مصنّفین کے ہاں نہیں اور وہ ہے بھی ایک مخصوص نوعیت کی ۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں مورخ اکثر مقامات پر ایک دوسرے سے لفظ به لفظ متفق ہیں ۔ Nöldeke کے خیال کے مطابق یہ بات اغلب ہے کہ دونوں نے ابن المقفّع کی اصل کتاب سے استفادہ کیا ہے (*Gesch. d. Perser*، ص ۲۱)، بحالیکه دوسرے مؤرخین نے لازماً اصل کتاب کے بعد کے ترجمے یا نسخے دیکھے ہوں گے، (دیکھیے الثّعالبی، طبع Zotenberg، ص xliii) ۔ ایرانیوں کے بعد کے کئی ایک مؤرخوں کے ہاں بھی ساسانیوں پر مقالے موجود ہیں، مثلاً رشید الدین جامع التواریخ اور اس کا کاتب القزوینی (تاریخ گزیدہ) ۔ اس سلسلے میں ان کتابوں کی ذاتی کوئی اہمیت نہیں، اگرچہ ممکن ہے کہ اب بھی ان میں واقعات کی بعض ایسی تفصیلات مل سکیں جو کسی اور جگہ نہیں ملیں گی، جیسا کہ ابن بلخی کے فارس نامه کا حال ہے (سلسلۂ یادگار گب، سلسلۂ جدید، ج ۱، دیکھیے ص xxiii ببعد) .

یہی وہ نیم تاریخی روایات ہیں جن سے ان بادشاہوں اور ان کے دربار سے متعلق قصّے اور لطائف و ظرائف عربی علم ادب میں لیے گئے ہیں اور یہ غیر معروف نہیں ہیں، مثلاً المسعودی کی مروج میں مہموں یا یورشوں سے متعلق اور مرزبان نامه میں جو حقیقی افسانوی قسم کا ادب ہے، خسرو اول نوشیروان اور اس کے وزیر بزرجمہر سے متعلق کئی داستانیں اور کہانیاں موجود ہیں ۔ ادب منظوم میں ہم نظامی کا ذکر کر سکتے ہیں جس نے کئی مقامات پر اپنی رومانی تصانیف کے لیے ساسانی عہد ہی سے مواد لیا ہے، اگرچہ وہ بعض اوقات مسلمه روایت سے انحراف کر جاتا ہے، مثلاً وہ اپنی مثنوی هفت پیکر میں بہرام گور (بہرام پنجم) کی مہارت تیر اندازی کا ذکر فردوسی اور الثعالبی سے مختلف طریق پر کرتا ہے جن کے بیانات نسبةً کم منجھے ہوئے ہیں، اس لیے غالبًا زیادہ قدیم ہیں ۔ اس امر میں ذرا بھی شک نہیں کہ قدیم روایت میں امتداد زمانه سے بہت زیادہ رد و بدل ہوتا رہا ہے ۔ اس میں لازماً عربی عناصر، جو کتاب الملوک (یا شاهنامه) کی قدیم کتاب کے لیے بالکل اجنبی تھے، اصلی ایرانی مواد کے ساتھ ساتھ ملا دیے گئے ہوں گے ۔ ان دونوں طبقوں میں ٹھیک ٹھیک امتیاز کرنا نہایت دشوار ہے ۔ فردوسی یا الثّعالبی میں کسی ایک یا دوسرے کی عدم موجودگی کو جانچ کا معیار قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ علاوہ ازیں ان دونوں نے اصلی پہلوی مآخذ کو نہیں بلکه بعد کے ترجموں کو پیش نظر رکھا ہے ۔ نہایت قدیم اور اصلی قصوں میں سے بعض یہ ہیں : خاندان کے بانی کی تاریخ، یزدگرد اول کا ایک آسیبی (عفریتی) گھوڑے کے ہاتھوں مارا جانا، بہرام گور کے شکار اور عورتوں سے متعلق بہت سی کہانیاں، ہیاطله سے لڑائی میں فیروز کی موت، نوشیرواں کے متعلق بہت سی کہانیاں، وہ دور جس میں ہُرمزد چہارم کے زوال کی داستانیں شامل ہیں، بہرام چوبین کی بغاوت اور اس کا زوال، اور خسرو ثانی کی مزید تاریخ اس کے قتل تک جو اس کے بیٹے قباذ (شیرویه) کے اکسانے پر عمل میں آیا ۔ دوسری طرف یہ بھی ممکن ہے کہ درحقیقت ساسانی عہد کے اصلی تاریخی واقعات ہی ایسی کہانیوں کے اختراع کا باعث ہوئے ہوں جو بعد میں افسانوی عہد کی طرف منسوب کر دی گئیں، جیسا کہ Nöldeke کا خیال ہے ۔ مثلاً ان واقعات کے ذکر میں جو فیروز کی موت کے بعد ظہور پذیر ہوئے (*Iran. Nationalepos*، بار دوم، فصل ۹) ۔ ہمیں بعض تاریخوں میں کچھ ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جن کا تعلق ساسانی بادشاہوں سے ہے اور

جنھیں بعض دوسرے لوگوں نے روایاتی بادشاھوں کی طرف منسوب کر دیا ھے، مثلاً فردوسی میں بھرام گور کے شراب کو ممنوع قرار دینے کے واقعے (Macan، ص ۱۴۹۷ ببعد) کو الثعالبی (ص۱۴۹، دیکھیے ص xxix) نے کیقباد کے عھد حکومت سے متعلق کیا ھے ۔ وہ کہانیاں جو اس عام موضوع پر مبنی ھیں کہ کوئی بادشاہ دشمن کے ملک میں چلا جاتا ھے اور کوئی اسے شناخت نہیں کرتا (شاپور ثانی، بھرام گور) نسبةً زیادہ پرانی روایت پر مبنی ھیں ۔ دوسرے موضوعات شاید اس سے بعد کے ھیں ۔ (بعض اوقات عرب توسط کے باعث)، مثلاً ھترہ کے محاصرے کی کہانی، سیف بن ذی یزن اور خسرو کے باھمی تعلّق کی سرگذشت ۔ یہ بھی ممکن ھے کہ بھرام گور اور خسرو دوم سے متعلق کہانیوں کا وہ حصّہ جس میں حیرہ کے بادشاھوں نے اھم کردار ادا کیا ھے، (بھرام گور کی تخت نشینی، خسرو ثانی کا بھرام چوبین۔کے سامنے فرار) عربی عناصر سے بالکل پاک نہ ھوں، جو بادشاھوں کے اقوال میں بھی پائے جاتے ھیں ۔ اس سلسلے میں یقیناً شاہ نرسی کے قول کا حوالہ دیا جا سکتا ھے جسے الثّعالبی نے نقل کیا ھے:

وَکَانَ لَایَرْکَبُ اِلٰی بیُوتِ النِّیران، فاذا قیلَ لَهٗ فِی ذالکَ قَالَ: قد شَغَلَنِیْ خِدْمَةَ اللّٰه عَنْ خِدْمَةَ النَّار، [وہ آتشکدوں میں نہیں جایا کرتا تھا، اور جب اس سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے یہ جواب دیا کہ اللہ کی خدمت مجھے آگ کی خدمت سے مانع آتی ھے].

جن حکمرانوں کے حالات ھمیں مکمل ترین شکل میں ملتے ھیں وہ تاریخی لحاظ سے مسلّمہ طور پر اھم ترین ھیں، یعنی اردشیر اوّل، شاپور اوّل، و دوم، خسرو اوّل و دوم ۔ بھرام پنجم البتّہ بڑے بادشاھوں میں سے نہیں ۔ جب کسی بادشاہ سے متعلّق قلمبند کرنے کے قابل حالات معلوم نہ ھوتے تو بادشاھوں کی قدیم کتاب میں صرف ان تقریروں کو نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا جو انھوں نے اپنی تاج پوشی وغیرہ کے موقع پر کی ھوتیں۔ بادشاھوں کی تقریریں اور ان کے اقوال حسن اسلوب کا بھترین نمونہ تصوّر ھوتے تھے ۔ (Nöldeke : *Gesch. d. Perser*، ص xviii؛ الثّعالبی طبع Zotenberg، ص xv، مؤخّرالذکر، ص ۴۸۱، میں ھم دیکھتے ھیں کہ اردشیر اوّل بھی خطیبانہ قابلیت کا مالک تھا) ۔ یہاں آ کر عربی فصاحت و بلاغت کا بھت اثر محسوس ھوتا ھے، کم سے کم الدینوری (الاخبار الطوال، ص ۷۷ ببعد) میں۔ ھرمزد چھارم کی اس تقریر سے یہ تاثر ھوتا ھے جو اس نے تخت پر سے کی کہ وہ بجاے فارسی الاصل ھونے کے عربی الاصل ھے (دیکھیے نیز Noldeke : *Gesch. d. Perser*، ص ۳۲۶ ببعد).

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۲ : ۸۱۳ ببعد؛ (۲) الدّینوری : الاخبار الطّوال، طبع Guirgass، Kratschkowsky، ص ۴۴ ببعد، مصری طبع جدید، بمدد اشاریہ؛ (۳) الثعالبی : *Histoire des rois des Perses*، طبع و ترجمہ H. Zotenberg پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۴۷۳ ببعد؛ (۴) المسعودی: مروج الذھب، طبع پیرس، ۲ : ۱۵۱ ببعد؛ (۵) حمزہ الاصفھانی : تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۴ ببعد، ۲۷ ببعد، ۴۴ ببعد؛ (۶) ابن قتیبہ : کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ص ۳۲۱ ببعد؛ (۷) Eutychius : *Annales*، طبع Cheikho، ۱ : ۱۰۰ ببعد، (مع تاریخ سلطنت رومی و بوزنطی)؛ (۸) الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma، بمدد اشاریہ.

جدید تصانیف (ان میں عمومی یا رومی اور بوزنطی تاریخ کی کتابیں شامل نہیں ھیں)؛ (۹) J. Malcolm : *History of Persia*، (۱۸۲۹ء)، ۱ : ۶۹ ببعد؛ (۱۰) K. Patkanean : *Opyt istorii dinastii Sasanidow po swědenijam soobščaennym armjanskimi pisateljami*،

۱۸۶۳ء، ارمنی مؤرّخین کے محفوظ کردہ معلومات پر مبنی تاریخ خاندانِ ساسانیہ کا دیباچہ)؛ (۱۱) G. Rawlinson : *The Seventh Great Oriental Monarchy*، (۱۸۷۶ء)؛ (۱۲) F. Spiegel : *Eranische Altertumskunde*، ۱۸۷۸ء، ۳ : ۲۳۱ ببعد؛ (۱۳) Th. Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، لائیڈن ۱۸۷۹ء؛ (۱۴) F. Justi : *Geschichte des alten Persiens*، برلن ۱۸۷۹ء، ص ۱۷۷ ببعد؛ (۱۵) وہی مصنف، در *Grundriss der iran. Philologie* (۱۸۹۶ تا ۱۹۰۴ء)، ۲ : ۵۱۲ ببعد؛ (۱۶) Th. Nöldeke : *Aufsätzezure persischen Geschichte*، لائپزگ ۱۸۸۷ء، ص ۸۶ ببعد؛ (۱۷) J. Darmsteter : *Coup d'oeil sur l'histoire de la Perse*، پیرس ۱۸۸۵ء، ص ۲۷ ببعد؛ (۱۸) P. M. Sykes : *A History of Persia*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ۱ : ۴۲۲ ببعد؛ (۱۹) A. v. Gutschmidt : *Geschichte Irans*، Tübingen ۱۸۸۸ء، ص ۱۵۶ ببعد؛ (۲۰) G. Rothstein : *Die Dynastie der Lahmiden in al-Ḥīra*، برلن ۱۸۹۹ء، بمواضع کثیرہ؛ (۲۱) G. Chalateanc : *Armjanskie Aršakidy w. "Istorii Armenii. Moiseja Chorenskago.*، ماسکو ۱۹۰۳ء، (the Armenian Arsakids in the "Armenaian History" of Moses of Chorene)، خصوصاً، ص ۳۶۶ ببعد؛ (۲۲) K. Inostrančev : *Sasanidskiye etiudi*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء؛ (۲۳) A. D. Mordtmann : *Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Lagenden*، در *ZDMG*، ۱۸۵۴ء، ج ۸ : ۱ ببعد بار دوم، (۱۹۱۸ء)؛ (۲۴) E. Thomas : *Early Sassanian Inscriptions, Seals and Coins*، لنڈن ۱۸۶۸ء؛ (۲۵) وہی مصنف: *Numismatic and other Antiquarian Illustrations of the Rule of the Sasanians in Persia*، لنڈن ۱۸۷۳ء؛ (۲۶) F. D. Paruck : *Sasanian coins*، بمبئی ۱۹۲۴ء؛ (۲۷) E. W. West : *Sasanian Inscriptions explained by the Pahlavi of the Parsis*، در *JRAS*، سلسلۂ جدید، ۴ : ۳۵۷ تا ۴۰۷؛ (۲۸) J. Labourt : *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۲۹) A. Christensen : *L'Empire des Sassanides Le peuple, l'etat, la cour* (*Det Kgl. Danske Vidensk. Selskabs Skrifter*، 7R., Hist. og Filos., Afd. i. 1907)؛ (۳۰) E. Herzfeld : *Paikuli Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire*، برلن ۱۹۲۴ء؛ [(۳۱) کرسٹن سن : ترجمہ از محمد اقبال : تاریخ ایران بعہد ساسانیان، لاہور؛ (۳۲) پلوتارک: مشاہیر یونان و روما (ترجمۂ اردو)؛ (۳۳) اے ڈبلیو راجرز : *A History of Ancient Persia*؛ (۳۴) دکتر ہادی ہدایتی: کوروش کبیر، انتشارات دانشگاہ تہران ۱۳۳۵ ھ ش؛ (۳۵) حسن پیرنیا : ایران باستان، ج ۱، ۲، ۳؛ (۳۶) محمود ہدایت: شاہنامہ ثعالبی، تہران؛ (۳۷) دکتر محمد جواد مشکور : تاریخ طبری؛ (۳۸) مجلۂ بررسی ہای تاریخی، آذر تا اسفند ۱۳۴۸ ھ ش (۳۹) وہی مجلہ فروردین تا اردی بہشت (اپریل تا مئی ۱۹۷۰)؛ عبداللہ رازی : تاریخ مفصل ایران؛ (۴۱) مقبول بیگ بدخشانی : تاریخ ایران از قوم ماد تا آل ساسان، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب].

(V.F. BÜCHNER)

ساسانی سلطنت کی تاریخی اہمیت : ساسانی سلطنت میں (۲۲۳ تا ۶۴۲ء) ایران و عراق شامل تھے نیز عموماً خراسان، ارمینیا اور جارجیا (گرجستان)، عارضی طور پر موجودہ افغانستان اور ترکستان، بلکہ شام، مصر، عرب اور شمال مغربی ہندوستان کے بعض حصے بھی شامل رہے۔ اس سلطنت نے تاریخ انسانی میں اہم کردار ادا کیا ہے ۔ یہ سلطنت رومی اور بوزنطی سلطنتوں کی بہت بڑی مد مقابل تھی اور وسط ایشیا کے خانہ‌بدوشوں کے روکنے میں ایک

فصیل کا حکم رکھتی تھی ۔ یہ سلطنت ھنیاروں سے مکمل طور پر مسلح پہلوانوں کے ذریعے جنگ کرنے کی حامی تھی ۔ یہ مساح پہلوان حکومت کے زبردست حامی تھے ۔ اس اعتبار سے ازمنۂ متوسطہ کے یورپ، وسط ایشیا اور راجپوتی ھندوستان کے لیے یہ حکومت نمونے اور مثال کا کام دیتی تھی ۔ یہ ھندوستان (ھمسایۂ چین) اور دنیاے اسلام (ھمسایۂ یورپ) کے درمیان فنی اور ادبی روابط کا ذریعہ تھی ۔ اس نے تہذیب اسلامی پر خصوصاً عباسی، بُویہی، سامانی، غزنوی بلکہ سلجوقی زمانے میں بھی سیاسیات، آداب معاشرت، فن و ادب، بلکہ مذھبی امور پر بھی معتدبہ اثر ڈالا ۔ اس کے فن نے وسط ایشیا، ھندوستان اور ازمنۂ متوسطہ کے یورپ کو متأثر کیا ۔

تاریخی مآخذ : ساسانی تاریخ کے صرف چند ابتدائی مآخذ (پہلوی یعنی وسط ایران کی زبان میں) باقی ھیں ۔ کارنامغ اردشیر پابغان (کارنامک اردشیر بابکان)، نرسی کا پای کلی کتبہ (۲۹۳ - ۳۰۲ء)، زردشتیوں کا پہلوی قانون (جو آج کل ایران میں گبر اور ھندوستان میں پارسی کہلاتے ھیں)، محلات، معبدوں اور قصبوں کے کھنڈر، چٹانوں کے ابھرواں نقوش، نقرئی قابین اور آفتابے، پارچات، سکے، عارضی حیثیت کی مہریں، وغیرہ ۔ بہر حال ابن المقفع (م ۷۶۰ء) کی سِیرَ الملوک تقریباً خاندان ساسانی کی سرکاری تاریخ خدای نامک (خدای نامہ) کا ترجمہ تھی، اگرچہ وہ بھی ناپید ھو چکی ھے، لیکن بہت سے دیگر عرب مصنفین نے اس سے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا ھے ۔ ان میں اھم ترین مصنف حمزہ اصفہانی (: تاریخ) اور الطّبری (: تاریخ) ھیں ۔ ان کے علاوہ بہت سے دوسرے مصنّفین سے ھمیں ابن المقفع اور بعض دوسرے مفقود مآخذوں کے اقتباسات ھاتھ لگتے ھیں (تاریخ متعلقہ بہرام گور، خسرو اول، خسرو دوم، بہرام چوبین سے متعلق افسانے، قانونی کتابیں، مفید علم خطبات وغیرہ) ۔ الجاحظ (: کتاب التّاج) ابن قُتَیبہ (: عیون الاَخبار اور کتاب المعارف)، الثّعالبی (: غُرر اخبار الملوک)؛ الیعقوبی (: تاریخ)؛ الدّینوری (: الاخبار الطوال)؛ المسعودی (: کتاب التنبیہ و الاشراف) اور مُروج الذّھب)؛ بَلعمی (: تاریخ)؛ المَقدِسی (: تاریخ) ابن البَلخی (: فارس نامہ)؛ ابن مِسْکویہ؛ ابن الاَثیر، ابوالفدا؛ رشید الدین (: جامع التواریخ)؛ القزوینی (: تاریخ گزیدہ)؛ میرخواند؛ الخوارزمی (: مفاتیح العلوم)، البیرونی؛ نظام الملک (: سیاست نامہ)؛ ابن الجوزی (: کتاب الاَزکیا)؛ سعد وراوینی (: مرزبان نامہ)؛ ابن خُرداذبہ؛ الاِصْطَخری؛ ابن الفقیہ؛ الھمدانی؛ ابن حوقل؛ یاقوت؛ الشّھرستانی (: کتابُ المِلَل و النِّحَل)؛ ابوالمعالی (: بیان الاَدیان)؛ البَلاذُری (: فتوح البُلدان) ۔ شعراے فارسی میں سے فردوسی اور نظامی نے خصوصاً ساسانی روایات سے استفادہ کیا ھے ۔ ان تمام مآخذوں کے ساتھ رومی اور بوزنطی مؤرّخین، ارمنی اور شامی مسیحی مذھبی مصنّفین، مانویوں کی کتب مقدسہ (جو چینی [صوبۂ] سنکیانگ اور مصر میں دریافت ھوئی ھیں)؛ نیز چینی مآخذ کو بھی شمار کرنا پڑے گا ۔ (مثلاً خاندان تانگ کی تاریخ) ۔

معاشرتی حالات : ساسانی سلطنت اشکانیوں کی سلطنت (تقریباً ۲۵۰ ق م تا ۲۲۴ء) سے ترقی پا کر بنی تھی جس نے سلوکیوں کی جگہ پُر کی تھی ۔ یہ سلوکی، سکندر اعظم کے جانشین تھے جنھوں نے کوروش اعظم کی قائم کردہ اولین ایرانی ھخامنشی سلطنت کے بجاے ایران میں ایک غیر ملکی یعنی یونانی حکومت قائم کی ۔ پارتھی سلطنت (اشکانی) (جسے عربوں نے عہد ملوک الطوائف لکھا ھے) اور ساسانی سلطنت بہت سی ایسی سلطنتوں کے وسیع وفاق تھے جن پر ان کے اپنے موروثی بادشاہ حکومت کرتے تھے ۔ ان سب کے اوپر شاھنشاہ کی حکومت ھوتی تھی ۔

پھر ہر بادشاہی بہت سی ریاستوں اور جاگیروں پر مشتمل ہوتی تھی جو اپنے اپنے موروثی سرداروں اور امیروں کے قبضے میں تھیں ۔ ان کے ماتحت لوگ زندگی بسر کرتے تھے اور موروثی طبقات میں منقسم تھے ۔ ان میں سے پارتھیوں (اشکانیوں) کا خاندان تو اصلاً بحیرۂ خزر کے مشرقی ساحل کے خانہ‌بدوشوں میں سے تھا اور ایک غیر مستحکم وفاق پر حکمران تھا جس کے اجزا اسلحہ کی قوت اور ازدواجی رشتوں کے باعث مجتمع تھے ۔ یہ لوگ سکندر اعظم کی لائی ہوئی یونانی تہذیب کو ترقی دے رہے تھے لیکن ساسانی، فارس (ایران) کے باشندے تھے اور اپنے آپ کو ھخامنشی بادشاہ دارا کی اولاد بتاتے تھے یہ ایک اصلاح یافتہ زردشتی مسلک اور ایک خالص ایرانی تہذیب کے علم‌بردار تھے لیکن دوسرے مذہبوں اور تہذیبوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرتے تھے ۔ انھوں نے جاگیردار طبقوں کو ایک مرکزی تنظیم کے ماتحت جمع کرنے کی کوشش کی ۔ وہ شہزادوں(شہرداران) کو صوبوں کا حاکم مقرر کرتے، بڑے بڑے سرداروں (''واس پوران'' میں سے اکثر اشکانیوں کے زمانے سے چلے آتے تھے) کو جرنیل اور اعلٰی افسر، امرا (بزرگان)، اور رؤسا (آزادان) کو فوجی افسر اور شاہی سپاہی، زردشتی پیشوایان دین (موبذان اور ھیربذان) کو سرکاری مذہب کے عہدے‌دار اور منشیوں (دبیران) کو حکومت کے سکرٹری بناتے تھے، لیکن یہ انتظام کچھ زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا کیونکہ بلند مرتبہ رؤسا کی کوشش یہ رہتی تھی کہ شہنشاھوں کو عضو معطل بنا کر اپنے آپ کو نیم آزاد بادشاہ سمجھتے ہوے عوام پر ظلم و تشدد کریں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہی اقتدار اور عالی قدر امرا کے درمیان اندر ہی اندر کشمکش شروع ہو گئی جس سے سلطنت میں بحران پر بحران رونما ہونے لگے اور یہ صورت حال سلطنت کے آخری زوال کا ایک باعث بن گئی.

سیاسی تاریخ : ساسان جس کے نام سے یہ خاندان موسوم ہوا، ایران کے صوبۂ فارس کے اہم‌ترین قومی مقدس مقام اصطخر میں دیوی اَناھید (Anahita، Anaitis) کے مندر کا بڑا پجاری تھا ۔ اس کے بیٹے پَابَغ (بابک) نے اپنے ایک رشتے‌دار، خِیر کے بادشاہ 'گُوت شِہر' کو شکست دی اور اس کا تاج اپنے بیٹے شاپور کے حوالے کر دیا، لیکن شاپور کے چھوٹے بھائی اردشیر نے جو داراب گرد کا حاکم تھا اور بہت سے اور شہروں پر بھی قبضہ کر چکا تھا، شاپور کو شکست دے دی (۲۰۸ء) ۔ وہ فارس کا بادشاہ بن بیٹھا، اور کرمان، خلیج فارس کے ساحل اور اصفہان کو بھی فتح کرلیا ۔ اشکانی شہنشاہ اَرتبان (اردوان) پنجم نے اردشیر کو باغی قرار دیا اور شاہ اھواز (خوزستان) کو اس باغی کو مطیع کرنے کے لیے بھیجا، لیکن اردشیر نے شکست دے کر اسے قتل دیا اور پھر ھرمزدگان کی جنگ میں اردوان کو بھی شکست دے کر موت کے گھاٹ اتار دیا (۲۲۴ء میں)؛ اردشیر (۲۲۴ تا ۲۴۱ء) نے ایک اشکانی شہزادی سے شادی کر لی اور اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا ۔ پھر اس نے میڈیا (ھَمَدان)، آذربیجان، ارمینیا، سیستان، خراسان، موجودہ روسی ترکستان (مرغیانہ، خوارزم، بلخ) کابل اور پنجاب کا کچھ حصہ فتح کر لیا، نیز توران اور مکران کو اپنا باجگزار بنایا ۔ مشرقی صوبے، جو ایک زمانے میں کشن Kushan کی طاقت‌ور مملکت میں شامل تھے (اب یہ سلطنت ایک غیر منضبط سے وفاق میں بدل چکی تھی)، ایک ساسانی شہزادے (عموماً ولی عہد) کے زیرانتظام رکھے جاتے تھے اور اسے ''کشن شاہ'' کا خطاب دیا جاتا تھا ۔ مغرب میں اردشیر کو چنداں کامیابی نہ ہوئی ۔ وہ عرب لخمیوں کے صدر مقام ھترا (حَضَر)

پر قبضہ کرنے میں ناکام رہا (لخمی اب تک اشکانی بادشاہوں کے باجگزار اور بدویوں اور غسانیوں کے مقابلے میں سرحدی محافظوں کی حیثیت رکھتے تھے) اور رومیوں کے خلاف اس کی جنگ فیصلہ کن ثابت نہ ہوئی ۔ شاپور اول (۲۴۱ تا ۲۷۲ء) نے اپنے باپ کی فتوحات کو یوں مکمل کیا کہ عرب ریاست ھترا (حضر) پر قبضہ کر لیا ۔ قیصر روم فلبوس عربس Phillppus Arabs کو ارمینیا حوالے کرنے پر مجبور کر دیا (۲۴۴ء) قیصر روم ویلیرین (۲۶۰ء) کو شکست دے کر گرفتار کر لیا، لیکن تَدمُر [رَكَ به Palmyra] کے عرب اُذَینہ نے اس کو خاصا پریشان کیا ۔ (بعد میں اُذَینہ کو رومیوں کا شریک شہنشاہ بنایا گیا ۔ اس کی جانشین باث زببنہ (= زنوبیہ) ملکۂ مشرق، اوریلین کے ہاتھوں شکست کھا گئی (۲۷۲ء) ۔ اور تَدمر تباہ و برباد کر دیا گیا) ۔ اس کے بعد شاپور کو گورگان، دِیلم اور خراسان میں بھی جنگ کرنی پڑی ۔ اس کے جانشین ہرمزد اول (۲۷۲ تا ۲۷۳ء)، بہرام اول (۲۷۳ تا ۲۷۶ء) اور بہرام دوم (۲۷۶ تا ۲۹۳ء) ہوے ۔ ۲۸۳ء میں رومیوں نے کروس کے ماتحت عراق پر حملہ کیا اور اس کے پایۂ تخت مدائن (Ctesiphon) تک پہنچ گئے ۔ ارمینیا اور عراق ساسانیوں کے ہاتھ سے نکل گئے ۔ شاہی خاندان کے ہرمزد نے ستھین، کوشان اور گیلی وغیرہ اقوام کی امداد سے بغاوت کر دی (۲۸۴ء)، عراق اور مشرقی صوبے بشمول خراسان، خوارزم، سغدیہ، سیستان اور مکران فتح کر لیے گئے ۔ ہندوستان میں سندھ، کچھ، کاٹھیاواڑ اور مالوہ بھی لے لیے گئے، لیکن کابل اور پنجاب نہ لیے جا سکے، بہرام سوم (۲۹۳ء) کو اس کے چچا نرسی نے شکست دے دی (۲۹۳ تا ۳۰۳ء) ۔ ارمینیا پر رومیوں سے جنگ شروع ہوئی جس میں قیصر گیلیریوس ایرانیوں کو شکست دے کر جارجیا (گرجستان) کو، پھر رومی سلطنت کے زیر نگین کیا (۲۹۸ء) ۔ ہرمزد دوم (۳۰۳ تا ۳۱۰ء)، آذر نرسی (۳۱۰ء)، شاپور دوم (۳۱۰ تا ۳۷۹ء) جو خردسال ہونے کی وجہ سے ابتدا میں ایک مجلس امرا کے ماتحت رہا، لیکن بڑے امرا قریب قریب خود مختار ہو گئے اور مشرقی ولایات قبضے سے نکل گئیں ۔ کچھ مدت بعد شاپور نے اقتدار شاہی کو ازسر نو بحال کیا، عرب (یمامہ تک) اور بحرین پر کامیاب حملے کیے اور رومیوں اور ارمنوں سے ایک طویل اور شدید جنگ لڑی ۔ جب قسطنطین اعظم اور تیر داد (شاہ ارمینیا) نے، جو اب تک زردشتی تھا، مسیحیت کو رواج دیا تو تعلقات پھر کشیدہ ہو گئے، نِصیبین اور عمیدہ ایک مشہور محاصرے کے بعد فتح کر لیے گئے ۔ ارمینیا اور مشرقی قفقاز فتح کیے گئے اور پھر چھن بھی گئے، قیصر روم جولین (۳۶۵ تا ۳۶۶ء) نے مدائن پر یلغار کی، لیکن اس کی موت کے بعد ارمینیا پھر ساسانیوں کے قبضے میں چلا گیا، رومی جنگ کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مسیحیوں کو مدت دراز تک جبر و تشدّد کا تختہ مشق بنایا گیا ۔ اس کے ساتھ ہی خیونیوں (White Huns) نے مشرقی ولایات پر حملہ کیا، گو عارضی طور پر انھیں رومیوں کے مقابلے میں حلیف کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ۔ اردشیر دوم (۳۷۹ تا ۳۸۳ء) کے عہد میں امرا نے پھر شہنشاہ پر قابو پانے کی کوشش کی اور بالآخر اسے تخت سے اتار دیا گیا ۔ شاپور سوم (۳۸۳ تا ۳۸۸ء) بھی ویسا ہی کمزور تھا، چنانچہ وہ بھی قتل کیا گیا ۔ بہرام چہارم (۳۸۸ تا ۳۹۹ء) کا بھی یہی حال تھا، لہٰذا وہ بھی قتل کر دیا گیا ۔ ارمینیا کا علاقہ رومی سلطنت اور ساسانی سلطنت کے درمیان تقسیم ہوا اور زیادہ حصہ ساسانیوں کو ملا ۔ یزدگرد اوّل (۳۹۹ تا ۴۲۰ - ۴۲۱ء) نے کوشش کی کہ امرا و رؤسا اور مذہب

زردشتی کے پیشواؤں کے اقتدار سے چھٹکارا حاصل کرے، چنانچہ اس نے عیسائیوں اور یہودیوں سے دوستانہ تعلقات قائم کیے، لیکن عیسائیوں کی بدتمیزی اور گستاخی نے آخر اسے اپنی حکمت عملی بدلنے پر مجبور کر دیا ۔ غالبًا اس شہنشاہ کو بھی امرا نے گورگان یا طوس میں شکار کھیلتے ہوے قتل کر دیا۔ اس کے بیٹوں میں سے ولی عہد شاپور، حاکم ارمینیا کو امرا نے مدائن کے دروازوں کے سامنے شکست دی اور مار ڈالا ۔ اس کے بھائی تخت سے محروم کر دیے گئے اور خاندان کی ایک دوسری شاخ کا شہزادہ خسرو (۴۲۰ء) شہنشاہ بنا دیا گیا لیکن یزدگرد کے دوسرے بیٹے بہرام گور پنجم (۴۲۰ تا ۴۳۸ء) کو جو عرب کے بادشاہ مُنذِر، شاہ حیرہ کے زیر تربیت رہا تھا، اسی مُنذر کے بیٹے نُعمان نے اسے تخت پر بٹھایا ۔ بہرام ایک نہایت عیش پسند اور مسرف شہزادہ تھا ۔ شاعر اور مغنّی تھا اور ہر دلعزیز بھی تھا ۔ اس نے حکومت اپنے باپ کے قابل وزیر مہر نرسی (پسر ورازگ Varāzagh) کے سپرد کر دی جس نے عوام کو اپنا حامی بنانے کے لیے محصولات کم کر دیے ۔ مقلّدین زردشت کو خوش کرنے کے لیے مسیحیوں پر ظلم و تشدد شروع کیا تو وہ رومی (بوزنطی) علاقے کی جانب بھاگ گئے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بوزنطیہ سے جنگ چھڑ گئی (۴۲۱ تا ۴۲۲ء) جس کے ختم ہونے پر مسیحیوں کو رواداری کا ایک اور دور نصیب ہوا، لیکن یہ دور دیرپا نہ تھا کیونکہ خود ان کے درمیان جھگڑے شروع ہوگئے تھے اور اس وجہ سے وہ کسی کے لیے بھی خطرے کا باعث معلوم نہ ہوتے تھے ۔ ارمینیا میں بہرام چہارم نے آخری مقامی بادشاہ خسرو (پسر ورزدات) کو موقوف کر کے اس کی جگہ اس کے بھائی بہرام (ورام) شاپور کو تخت پر بٹھا دیا تھا (۳۹۲ء) ۔ بہرام پنجم نے

بہرام شاپور کے بیٹے اردشیر (۴۲۰ تا ۴۳۰ء) کو تخت سے اتار دیا اور ارمینیا کو ایک مرزبان (سرحدی حاکم، Satrap) کے انتظام میں دے دیا ۔ بہرام شمالی ہندوستان کی قوم لُوری (= لسری) کو جو عوامی گویّے تھے، ایران لے آیا، یہاں سے وہ بعد میں جپسی (یعنی مصری) ایشیاے کوچک، مصر اور بالآخر یورپ تک پھیل گئے ۔ یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۳۹ تا ۴۵۷ء) نے اپنے باپ کی طرح انتظام حکومت اپنے امرا کے، خصوصًا مہر نرسی کے سپرد کر دیا، جب مسیحیت درباری حلقوں میں بھی پھیل گئی تو ۴۴۶ء سے جور و جفا کا ایک اور دور شروع ہوا اور ۴۵۴ء سے یہودیوں پر بھی مظالم توڑے جانے لگے ۔ ارمینیا کی ظالمانہ مذہبی اور قومی جنگوں میں ایرانیوں کو پہلے تو شکست ہوئی (۴۵۱ء) لیکن یزدگرد نے ملک کو دوبارہ فتح کیا اور بے شمار انسانوں کو قتل کر کے امن و سکون قائم کیا ۔ آخر ۴۵۷ء میں مذہبی رواداری بحال کر دی گئی ۔ مشرق میں کداریوں سے جنگ جاری رہی جو سغدیہ اور بلخ تک پھیل گئی، ہرمزد سوم (۴۵۷ تا ۴۵۹ء) شکست کھا کر قتل ہوا ۔ سلطنت بری طرح کمزور ہو چکی تھی اور اقتدار شاہی متزلزل ہو گیا تھا ۔ امرا بالکل قابو سے باہر ہو گئے تھے ۔ عیسائیوں میں نسطوری اور موحّد المَسِیح آپس میں بری طرح دست و گریبان ہو رہے تھے ۔ یہودی اس قدر جری ہوگئے تھے کہ انھوں نے سرکاری زردشتی کلیسا کے پیشواؤں کو اذیت دے دے کر مار ڈالا ۔ لہٰذا انھیں سزائیں دی گئیں ۔ آئبیریا (ماوراے قفقاز) اور ارمینیا کو ''سارا گیور'' خانہ بدوشوں نے لوٹ لیا ۔ مشرقی ولایات کو کداری اور خیوینی دشت نشینوں نے تاخت و تاراج کر ڈالا ۔ پیروز [= فیروز] کی کدارا سے شدید آویزش ہوئی اور اس نے اس کے

جانشین کنگ خاس سے گفتگوے مصالحت بھی کی لیکن کچھ کامیابی نہ ہوئی - آخرکار پیروز نے خیوینیوں کی امداد سے کداریوں کو شکست دی اور کداری پسپا ہو گئے - انھوں نے یلغار کر کے کابل کو فتح کر لیا لیکن اس کے بعد خیوینیوں (ہیاطلہ، سفید ہُن) نے فیروز کو شکست دے کر گرفتار کر لیا - دو سال گزرنے کے بعد اس نے ایک گرانقدر رقم بطور زر فدیہ دے کر اور طالقان تک کی تمام ولایات سے دست بردار ہو کر رہائی حاصل کی - اس کے بعد ایک مہم میں پیروز مارا گیا اور اس کی فوج تباہ ہو گئی - اس کا بھائی بلاش [= بلاس] (۴۸۴ تا ۴۸۸ء) بڑے امرا کے ہاتھوں میں بالکل کٹھ پتلی کی طرح تھا - اسے ارمینیا سے جہاں زردشتیت موقوف ہو گئی تھی، معاہدۂ صلح کرنا پڑا - نیز ایران کا زیادہ تر حصہ ہیاطلہ کی نذر کرنا پڑا - اس نے انھیں ایک گراں قدر رقم بطور خراج دینا بھی منظور کی، اور پیروز کی بیٹی کی شادی ہیطلی بادشاہ سے کرنا پڑی، وہ امرا کے مفاد کو نظر انداز کر کے عوام کی گرانباری کو کم کرنا چاہتا تھا اس لیے اسے تخت سے اتار کر نابینا کر دیا گیا - فیروز کے بیٹے کواذ (قباذ) اول (۴۸۸ تا ۴۹۶ء، ۴۹۹ تا ۵۳۱ء) نے دو بادشاہ گروں میں سے ایک کو دوسرے کے ہاتھ سے قتل کرا دیا، لیکن اسے بہت سی بغاوتوں اور عربوں کے چھاپوں کا مقابلہ کرنا پڑا - قباذ نے ایک زردشتی فرقے کی تحریک مزدکیت کی حمایت کی جو مظلوم عوام میں مقبول ہو رہی تھی - نتیجہ یہ ہوا کہ اسے بھی تخت سے اتار کر بندی خانے میں ڈال دیا گیا - اس کا بھائی جاماسپ (۴۹۶ تا ۴۹۹ء) شہنشاہ بنایا گیا لیکن امرا کی ایک مجلس اس پر کاملاً حاوی ہو گئی - آخر قباذ کو ایک امیر سیاؤش نے بندی خانے سے نکال لیا اور وہ اس امیر کے ساتھ بھاگ کر ہیاطلہ کے بادشاہ کے پاس چلا گیا جس کی لڑکی (فیروز کی ایک پوتی) سے قباذ نے شادی کر لی، آخر ہیاطلہ ھی کی مدد سے وہ واپس آیا - جاماسپ تخت سے دست بردار ہو گیا اور قباذ پھر تخت نشین ہوا - سیاؤش کو اس نے اپنا سپہ سالار بنا دیا - امرا کی بغاوت کی سر کوبی کے لیے متعدد افراد قتل کیے گئے، یہاں تک کہ وفادار سیاؤش بھی غدار قرار دیا گیا اور بالآخر مارا گیا - مزدکیوں کے سردار نے شہزادۂ کاؤس کی بغاوت کی حمایت کی تھی، انھیں ایک مجلس بحث میں مدعو کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا - جب ہیاطلہ کو گرانقدر خراج ادا کرنے کے لیے بوزنطیہ سے خراج کا مطالبہ کیا گیا تو ان سے ایک غیر فیصلہ کن جنگ ہو گئی اور قفقاز، ارمینیا اور ایشیاے کوچک پر سیاہ ہنوں کے حملوں کا مقابلہ بھی کرنا پڑا - بہر حال ان سب امور کے باوجود قباذ نے مملکت کی تعمیر و ترقی پر پوری قوت صرف کی - پل اور قناتیں (زیر زمیں نہریں) دوبارہ بنائیں، قصبے از سر نو تعمیر کیے اور انتظام حکومت کی اصلاح کا منصوبہ بھی بنایا جسے اس کے بیٹے خسرو اول نوشیروان (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) نے مکمل کیا - بلاشبہہ امرا کی طاقت کا خاتمہ ہو گیا، لیکن عوام بھی تھک کر چور ہو گئے - خسرو نے سابقہ معاشری نظام کو بحال کیا، اراضی سابقہ مالکوں اور ان کے وارثوں کو واپس دے دی، اغواشدہ عورتوں کو ان کے اپنے اپنے گھرانوں میں واپس بھیجا گیا، غریبوں کی مدد کی اور بےروزگاروں کو کام مہیا کیے - اس طریقے سے امرا اکرام و انعام شاہی کے محتاج ہو گئے - جاگیرداروں کے دستوں کو ختم کر کے شاہی سپاہیوں کی ایک مستقل فوج قائم کی گئی جس کے افسر ادنٰی درجے کے شرفا مقرر کیے گئے [قدیم] سپہ سالاری نظام کی جگہ چار سرحدی سپہ سالار مقرر ہوے - انتظام حکومت ایک مرکزی

سرکاری جماعت کے سپرد کیا گیا جو شہنشاہ کی تنخواہ دار تھی ۔ انصاف کسی قدر کم جابرانہ ہو گیا اور محصولات میں تخفیف کر دی گئی ۔ یہ گویا ساسانی سلطنت کا عہد زرین تھا ۔ بوزنطیہ سے جنگ و پیکار کا سلسلہ تھوڑے تھوڑے وقفوں کے ساتھ (۵۴۰ تا ۵۶۱ء، ۵۷۲ تا ۵۹۰ء) قفقاز سے لے کر عربی شامی سرحد تک جاری رہا ۔ بوزنطی شام کے پایۂ تخت انطاکیہ پر قبضہ کر لیا گیا اور وہاں کی ہنرمند اور صنعت‌کار آبادی لا کر ساسانی پایۂ تخت میں آباد کر دی گئی ۔ بعد میں بوزنطیوں نے مغربی عراق کو ویران کر دیا، لیکن بالآخر وہ وہاں سے نکال دیے گئے مشرق میں سِنجِبُو کے ماتحت مغربی ترکوں سے اتحاد کر کے ہیاطلہ کا استیصال کر دیا گیا (۵۵۸ تا ۵۶۱ء) اور مغربی ترکوں کو دریاے آمو (جیحون) کے ساتھ ساتھ مستحکم قلعوں کے ایک سلسلے کی بدولت روک دیا گیا ۔ خراسان اور بلخ جو ایک صدی قبل چھن گئے تھے، دوبارہ ساسانی سلطنت کے زیر نگین آ گئے، تقریباً ۵۷۰ء میں سپہ سالار وہرِیز (= وَہرز) نے یمن کے ایک مدّعی تخت سیف بن ذی یزن کی حمایت میں حملہ کر کے اہل حبشہ سے جنوبی عرب چھین لیا ۔ پایۂ تخت مدائن بڑھتے بڑھتے سات شہروں کا ایک مجموعہ بن گیا، جس میں اَسپان بَر (طاقِ کِسرٰی) کے مقام پر عظیم شہنشاہی محل واقع تھا، ادبیات و فنون میں ترقی ہوئی، اور ان آخری یونانی فلسفیوں کو جنھیں بوزنطیہ کے مسیحی شہنشاہوں نے جلا وطن کر دیا تھا، خسرو کے دربار میں گوشۂ عافیت مل گیا لیکن اس ظاہری بحالی کے ساتھ ہی ساتھ پرانی معاشری کشیدگی دوبارہ نمودار ہو گئی ۔ خسرو اوّل متعدّد حریص اور لالچی شہزادگان و امرا کو قتل کر چکا تھا اور اسُ کے بیٹے ہرمزد چہارم (۵۷۹ تا ۵۹۰ء) نے بھی بہت سے امرا کو قید یا قتل کیا، جن میں زردشتیوں کے سرکاری کلیسا کا رئیس بھی شامل تھا ۔ پہلے تو خوددار اور ہر دلعزیز سپہ سالار بہرام چوبین نے (۵۹۰ تا ۵۹۱ء) جو بوزنطیوں اور ترکوں پر فتوحات حاصل کرنے کے بعد نہایت ذلت کے ساتھ برخاست کر دیا گیا تھا، علم بغاوت بلند کر دیا، پھر شہزادۂ خسرو کے ماموں وِستہم [= بِسطام] اور وندویہ [= بِندویہ] (جن کو شہنشاہ نے قید کر دیا تھا) اٹھے، محل شاہی پر حملہ‌آور ہوے، ہرمزد کو تخت سے اتارا، پھر اسے نابینا کر دیا اور بالآخر اسے قتل کر ڈالا ۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے بھانجے خسرو دوم پرویز (۵۹۰ - ۵۹۱ تا ۶۲۸ء) کو تخت پر بٹھایا، لیکن بہرام چوبین نے انھیں شکست دی اور خسرو کو مجبور کر دیا کہ بوزنطی شہنشاہ ماریکیوس کے پاس بھاگ جائے ۔ بعد میں اس شہزادے نے بوزنطی شہنشاہ کی بیٹی ماریا Maria (= مریم) سے شادی کر لی ۔ گنجک کے مقام پر ایرانیوں، بوزنطیوں اور ارمنیوں کی ایک متحدہ فوج نے چوبین کو شکست دے دی ۔ وہ بھاگ کر ترکوں کے پاس چلا گیا جو اس اثنا میں بلخ کو فتح کر چکے تھے ۔ کچھ مدت بعد چوبین وہیں قتل کر دیا گیا، لیکن خسرو نے جو اپنے ماموؤں کے غلبے سے گھبراتا تھا، بندویہ کو مروا دیا ۔ اس پر بسطام نے جو دوردست علاقۂ خراسان کا حاکم مقرر کیا گیا تھا، علم بغاوت بلند کیا اور متوفی بہرام چوبین کی فوجوں کی مدد سے طاقت حاصل کر کے مشرقی ولایات میں خسرو کا مقابلہ اس کی موت تک کیا ۔ خسرو دوم آخری عظیم ساسانی بادشاہ تھا ۔ نہایت محنتی، نہایت شایستہ اور شکوہ پسند، لیکن ناقابل برداشت حد تک مغرور، مکّار اور حریص واقع ہوا تھا ۔ اس کے دربار کی شان و شوکت دیکھ کر اس کے معاصرین ششدر

و مبہوت رہ جاتے تھے، لیکن اس نے محض شبہے کی بنا پر بہت سے امرا کو قتل کرا کے طبقۂ اشراف کو اپنے سے برگشتہ کر لیا۔ بہادری سے لڑنے والے شکست یافتہ سپاہیوں کا قتل عام کر کے فوج کو ناراض کیا اور مسیحی اور بربری محصلین کی معرفت عام لوگوں سے بیدردانہ استحصال زر کر کے عوام کو مشتعل کر دیا۔ اس نے دو مسیحی عورتوں سے شادی کی تھی؛ ایک بوزنطی شہزادی ماریا سے اور دوسری اپنی مسیحی محبوبہ شیریں (خوزستان) سے۔ اس نے مسیحیوں کی حمایت کی، لیکن زردشتی پیشواؤں کو اپنا دشمن بنا لیا۔ پھر مسیحیوں کے بعض معزّز اشخاص کو اذیت دے کر قتل کرنے کی وجہ سے مسیحیوں کو بھی ناراض کر لیا۔ شمال مشرقی سرحد پر اس کے ارمنی سپہ سالار سَمبَت بَگراتُونی نے ترکوں کو اور ہیاطلہ کے باقی ماندہ فوجیوں کو شکست دی۔ مشرق میں ہندوستان کے ایک حصے پر اسے اقتدار حاصل تھا، مغرب میں اس کی فوجوں نے فوکس دوم کے ہاتھوں ماریکیوس کے قتل ہونے کے بعد بوزنطی سلطنت کو پامال کر دیا (۶۱۴ء)؛ دمشق اور یوروشلم پر قبضہ کر لیا۔ (۶۱۷ء)؛ قسطنطینیہ کا محاصرہ کیا (لیکن ناکامی ہوئی)؛ مصر فتح کر لیا (۶۱۹ء) لیکن خسرو نے بوزنطی ولایات کے ساتھ جو بدسلوکی کی، اس کی وجہ سے ایک مذہبی جنگ بھڑک اٹھی۔ بوزنطی شہنشاہ ہراقلیوس [ہرقل] نے بے شمار دیگر مشکلات کے باوجود ماوراے قفقاز کے خزروں اور ارمنیوں کی امداد سے آذر بیجان پر حملہ کر کے (۶۲۳/۶۲۴ء) گنجک [= شیز] پر قبضہ کر لیا اور دیش کے آتشکدے کو تباہ کر دیا جو زردشتیوں کا قومی مقدس مقام تھا۔ جب شکست خوردہ ایرانی سپہ سالار اس خوف سے کہ خسرو اسے قتل کر دے گا، اپنی فوجوں کو ساتھ لے کر بوزنطیوں سے جا ملا تو ہرقل عراق کے عین وسط میں جا پہنچا، اور نینوا کے مقام پر خسرو کو شکست دی، پھر دست گرد [= دسکرہ] پر قبضہ کر کے ایرانیوں کو ایران کی طرف پسپا ہونے سے روک دیا، اور مدائن کا محاصرہ کر لیا۔ اس مصیبت اور تباہی کے وقت بھی خسرو دوم صلح کرنے پر آمادہ نہ ہوا، چنانچہ اس کے اپنے سپہ سالاروں نے ہرقل سے سمجھوتا کر کے قباذ دوم (شیرویہ ۶۲۸ء) کو تخت پر بٹھا دیا۔ یہ ملکہ ماریا کے بطن سے اس کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ خسرو کی نیت یہ تھی کہ اسے اپنی منظور نظر ملکہ شیریں کے بیٹے مردان شاہ کے حق میں محروم الارث کر دے۔ خسرو بیمار تھا، دفعۃً اسے گھیر لیا گیا۔ اس نے چھپنے کی ناکام کوشش کی، قید ہوا اور اپنے سترہ بیٹوں سمیت مار ڈالا گیا۔ جب قباذ دوم جسے بوزنطیوں سے ذلت آمیز صلح کرنا پڑی تھی، چھے مہینے کے بعد فوت ہو گیا (غالباً اسے زہر دیا گیا) تو بدنظمی اور ابتری کا دور شروع ہوگیا جس میں مختلف جماعتوں نے حسب ذیل بادشاہوں کو تخت پر بٹھایا۔ اردشیر سوم (۶۲۸ تا ۶۲۹ء)، شہرباز (۶۲۹ء)، خسرو سوم (۶۲۹ ء)، ملکۂ بوران (۶۲۹ تا ۶۳۱ء)، فیروز دوم، آزر میدُخت (بوران کی بہن)، ہرمزد پنجم، خسرو چہارم اور فرّخ زاد خسرو۔ آخر کار شاہی خاندان کا صرف ایک فرد باقی رہ گیا تھا، یعنی یزدگرد سوم (۶۳۲ تا ۶۴۲ء، م / ۶۵۱-۶۵۲ء) جو خسرو دوم اور ماریا کا پوتا تھا۔ سرگرم اور قابل سپہ سالار رستم نے یزدگرد کو اصطخر کے آبائی شاہی آتشکدے [= آتشکدۂ اردشیر] میں تاج شاہی پہنایا اور وہاں سے اسے مدائن لایا لیکن اس وقت سلطنت بالکل خستہ حال ہو چکی تھی، تاج شاہی کا اقتدار محض براے نام رہ گیا تھا، مغربی ولایات تباہ و برباد ہو چکی تھیں، بحیرۂ خزر

کی ولایات اور خراسان کے شمال اور مشرق کے تمام ممالک خود مختار ہو چکے تھے ۔ بوزنطی سلطنت کا بھی کچھ ایسا ہی پتلا حال تھا ۔ رستم ابھی سلطنت کی از سر نو تنظیم نہیں کرنے پایا تھا کہ عرب کی سرزمین سے غیر متوقع طور پر ایک طوفان اٹھا جس نے ساسانی سلطنت کو بالکل اور اس کے بوزنطی مدمقابل کو قریب قریب بےنشان کر دیا .

سلطنت کا زوال : (۶۳۳ تا ۶۴۲ء سے ۶۵۱ - ۶۵۲ء) عرب سے رسول خدا حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی دعوت اسلام بڑے زور سے پھیل رہی تھی ۔ ساسانی سلطنت کی عربی سرحد کی حفاظت حِیْرہ کے لخمی بادشاہوں کے سپرد تھی ۔ ان متمدّن عیسائی عربوں کو ۶۰۲ء میں خسرو دوم نے پریشان کر دیا اور بغیر کسی وجہ کے آخری لخمی بادشاہ نعمان سوم کو قتل کر کے حیرہ پر ایک ایرانی حاکم مقرر کر دیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے عہد حکومت ہی میں بنو بکر نے ذوقار کے مقام پر ایک مخلوط عربی و ایرانی فوج کو شکست دے دی ۔ ۶۳۳ء میں خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے عہد میں عراق پر [جوابی] فوج کشی کی گئی ۔ پہلی لڑائیاں ذات السّلاسِل، [مذار،] وَلَجَہ اور اُلّیْس کی فتح پر ختم ہوئیں اور اسی سال الحیرہ نے خالد بن ولید کے آگے ہتیار ڈال دیے ۔ ابھی رستم اپنی کثیر فوج کو جمع بھی نہ کر پایا تھا کہ مسلمانوں نے حضرت سعْد بن ابی وقّاص رضؓ کے زیر قیادت (حیرہ سے آگے) ۶۳۶ء میں قادسیہ کے مقام پر رستم کی فوج کو جا لیا ۔ تین دن کی معرکہ‌آرا جنگ کے بعد ایرانی فوج کا زور ٹوٹ گیا ۔ رستم، جو ایک طلائی شامیانے کے نیچے بیٹھا اپنی فوج کی کمان کر رہا تھا، قتل کر دیا گیا ۔ درفش کاویانی چھین لیا گیا اور مدائن کا محاصرہ ہوگیا ۔ (درفش کاویانی قومی پرچم تھا جو قدیم داستان کے ایک لہار کا وہ علم تھا جسے تمام ساسانی شہنشاہوں نے قیمتی جواہرات سے مرصع و مکلّل کیا تھا؛ ان جواہرات کی مالیت تیس ہزار اور بیس لاکھ کے درمیان طلائی اشرفیوں کے برابر بیان کی جاتی ہے) ۔ دو ماہ بعد ایک قصبہ 'ویہ‌اردشیر' (قدیم زمانے کا سلوکیہ)، جو دجلہ کے مغربی کنارے پر واقع تھا، لے لیا گیا ۔ دریا کو ایک غیر محفوظ مقام پر سے عبور کیا گیا ۔ ایرانی پہرے دار قتل کر دیے گئے اور بالآخر مدائن، جو تقریباً ایک ہزار سال تک ایرانی دنیا کا پایۂ تخت رہا تھا، زیر نگیں کر لیا گیا ۔ طاق کسرٰے کے قصر شاہی میں ایسے خزانے پائے گئے جن کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ مسلمان چونکہ نہایت سادہ اور زاھدانہ زندگی کے عادی تھے، اس لیے انھوں نے ان کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا ۔ ان اشیا میں مشہور فرش بہار [وھار (= بہار) خسرو؛ بلعمی : فرش زمستانی] خسرو بھی تھا ۔ یہ ایک بہت بڑا قالین تھا جس پر سونے اور جواھرات سے نظارہ ھاے فطرت اور مناظر شکار کڑھے ہوے تھے ۔ یہ فرش شہنشاہ کے دربار ہال میں بچھایا جاتا تھا، لیکن اسے پارہ پارہ کر دیا گیا اور اس کے ٹکڑے تقسیم کر دیے گئے ۔ اسی طرح خسرو کا بیش بہا تخت تھا؛ اس کی ساخت اور اس کے رمزیہ نقش و نگار سے ”خسرو پرویز مصاحب انجم و قرین مہر و ماہ“ (ساسانی شہنشاھوں کا ایک لقب) نظر آتا تھا ۔ اس تخت کی یاد بعد میں صدیوں تک مسلمانوں اور عیسائیوں کے اذھان میں قائم رہی، گو اس کی حیثیت محض ایک کافرانہ پندار کی علامت سے زیادہ نہ تھی ۔ یزدگرد حُلوان کی طرف بھاگ گیا، پھر وھاں سے آذربیجان پہنچ گیا ۔ نہروان میں مسلمانوں نے اونٹوں کے ایک قافلے پر قبضہ کیا جو عظیم ترین

ساسانی شہنشاھوں کے تاج، ذاتی اسلحہ، ان بادشاھوں کا اسلحہ جنھوں نے کبھی ایرانیوں کے ھاتھوں شکست کھائی تھی، نیز ان کی مملوکات اور بےشمار دوسرے خزائن لیے جا رہے تھے - خسرو کے تاج کو حضرت عمر فاروق رضؓ نے مکّۂ مکرّمہ میں کعبے کے اندر [عبرت کے لیے] آویزاں کر دیا.

اس شکست فاش کے باوجود یزدگرد ایک اور فوج فراھم کرنے میں کامیاب ھوا، جس کا جرنیل فیروزان تھا، لیکن ٦٤٢ء میں نہاوند کے مقام پر اس فوج کو بھی شکست ھوئی؛ فیروزان گرفتار ھوا اور قتل کر دیا گیا - اس کے بعد ھمدان، رَے، آذربیجان اور آرمینیا بھی فتح کر لیے گئے - اب یزدگرد کے پاس صرف عالی قدر امرا (وسپہرن) کا ایک محافظ دستہ ھی باقی تھا لیکن وہ جنوب مشرق کی طرف روانہ ھوا، جہاں ولایات کے حاکموں کے پاس تھوڑی بہت فوج موجود تھی اور جہاں بالخصوص ھرمزدان نے خوزستان (سوسیانا) میں شجاعانہ مقابلہ کیا، لیکن اصفہان مغلوب ھو گیا اور یزدگرد اصطخر کی طرف بھاگ گیا - یہاں اس نے امرا کو خوزستان سے مدد حاصل کرنے کے لیے روانہ کیا - طبرستان (جو ایک صدی سے واقعةً خود مختار چلا آتا تھا) کے سپہبذ نے یزدگرد کو اپنے ھاں پناہ دینے کی پیشکش کی لیکن شہنشاہ نے اسے قبول نہ کیا اور مشرقی ولایات سے فوج جمع کرنے کی غرض سے سیستان و خراسان کو چلا گیا مگر خوزستان کی حفاظت کرنے والی فوج ناکام ھو گئی، اس کے پایۂ تخت ایران خورہ شاپور سوسہ [=ایران خورہ کرد شاہ پور] کو ھتیار ڈال دینے پڑے اور ساسانی امرا نے اسلام قبول کر لیا - یہ ایک عجیب درد انگیز داستان ھے کہ یزدگرد نے جب نیشاپور، طوس اور مَرو کی طرف کوچ کیا تو اس کے پاس نہ سپاھی تھے، نہ روپیہ تھا بلکہ صرف چار ھزار بیویاں، لونڈیاں، باورچی اور گھریلو نوکر ھی ھمرکاب تھے - ان مشرقی ولایات کے حکمران، جو حقیقت میں خود مختار ھی تھے، ایک ایسی سلطنت کے زوال میں بہرحال اپنے آپ کو ملوث کرنے کے روادار نہ تھے جس کے آخری بادشاھوں کو انھوں نے ھمیشہ نفرت و حقارت سے دیکھا تھا - ھر شخص نے یہی بہانہ کیا کہ ھم شہنشاہ کے بےشمار عملے کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے - ھر حکمران یزدگرد کو اپنے کسی ھمسائے کی طرف روانہ کر دیتا تھا اور مرو کے مرزبان ماھُویہ نے تو نیزک طَرخان کو، جو طخارستان کے حکمران (یبغو) کا باجگزار تھا، یہ ترغیب بھی دی کہ شہنشاھی خیمہ گاہ پر دفعةً حملہ آور ھو کر شہنشاہ کو گرفتار کر لے - اس پر یزدگرد کو تن تنہا بھاگنا پڑا - اب وہ نخلستان مرو کے مفصلات میں ایک چکی خانے کے اندر سو رہا تھا کہ کسی نے اس کے طلائی ملبوسات کے لالچ میں اسے قتل کر دیا - اس کی لاش ایک نہر میں پھینک دی گئی، کہتے ھیں کہ ایک مقامی مسیحی پادری کو وہ لاش مل گئی، چنانچہ اس نے اسے دفن کر دیا (٦٥١ - ٦٥٢ء) - [یہ انجام تھا اس عظیم بادشاہ کا جس نے نامہ نبویؐ کو پارہ پارہ کرنے کی گستاخی کی تھی].

یزدگرد کا دوسرا بیٹا فیروز چین کی طرف بھاگ گیا - چین نے انھیں دنوں مشرقی ترکی سلطنت (کوک) پر فتح پالی - فیروز (٦٥٥ تا ٦٦٧ء) چینی لشکر ساتھ لے کر آیا تاکہ اپنے آبائی ملک کو ایک چینی گورنر کی حیثیت سے فتح کرے، لیکن جب اھل تبت نے ٦٧٠ء میں تارم کی ترائی کو فتح کر لیا تو فیروز (پیروز) کی مساعی کا خاتمہ ھو گیا - آخر اس نے چینی شہنشاہ کے محافظ

دستے کے سالار کی حیثیت سے ۶۷۰ء میں ایک آخری کوشش کی جس کے بعد وہ فوت ہو گیا۔ یزدگرد کی ایک شہزادی شہر بانو نے خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کے صاحبزادے حضرت حسینؓ سے شادی کر لی تھی۔ شہنشاہی خاندان کے افراد اسلامی حکومت کی پہلی صدیوں کے دوران میں خراسان خصوصاً مرو میں مقیم رہے، یہاں تک کہ تخت و تاج کے ایک مدّعی خسرو نے بغاوت بھی کر دی (۷۲۸ - ۷۲۹ء)، لیکن کامیاب نہ ہو سکا۔

ساسانی تہذیب کے اثرات: عرب چونکہ صحرا اور اس کے نخلستانوں کے خانہ بدوش اور تاجر تھے اس لیے ان کی ذاتی تہذیب نے بہت نشو و نما پائی تھی اور غالباً یہی ان کی ذاتی تہذیب، صحرا کی آزادی، کائناتی لامحدودیت، احساس فن کی ابتدائی حالت اور بدوی شاعری کا عظیم تخیل تھا جس نے انھیں ایک عدیم المثال مذہبی اور سیاسی نصب العین کی تکمیل کے لیے تیار کر دیا لیکن جب انھوں نے جنوب مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے زرعی ملکوں کو فتح کر لیا تو ان میں نئی ضروریات و خواهشات بیدار ہو گئیں، چنانچہ ان کی تسکین کے لیے انھوں نے بوزنطی، زیادہ تر ساسانی اور متعدد قوموں کی تہذیب و ثقافت کے خاصے اثرات مستعار لیے اور انھیں تعلیمات اسلامی کی روح کے نئے سانچے میں ڈھال لیا جو ایک مشترک مذہب کی بنا پر متحد ہو گئی تھیں۔ اس نئی تہذیب کی نشو و نما میں جن لوگوں نے واسطے کا کام دیا، وہ زردشتیت، یہودیت اور مسیحیت کے پیرو تھے (مسلمانوں نے ان مذاهب کو دین حق کے پیش رووں کی حیثیت سے تسلیم کر کے رواداری کا ثبوت دیا تھا) نیز وہ نو مسلم تھے جو ابھی تک اپنی قوم کے شاندار ماضی کی یاد کو سینوں سے لگائے ہوئے تھے۔ مسلمانوں نے ان سب کو انتظامی، صنعتی اور فنی ماہرین کی حیثیت سے اپنے ساتھ وابستہ کر لیا۔

زردشتیوں کی آتش پرستی اور ساسانیوں کی موروثی جاگیرداری مسلمانوں کے نزدیک قابل قبول نہ تھی۔ تاہم بعض مسلمانوں کی عسکری سرداری اور جاگیرداری خصوصاً سلطنت عباسیہ کے انحطاط اور مغول کے درمیانی دور میں اکثر ایسی شکل اختیار کر گئی تھی کہ بڑی حد تک ساسانیوں ہی کے مشابہ ہو گئی تھی۔ اسی طرح بغداد اور سامرا کے خلفاے عباسیہ کے درباری آداب و رسوم میں بھی بہت سے ساسانی رواج شامل ہو گئے تھے، محاصل اور آبپاشی اور قناتوں (زیر زمینی نہروں) کا نظام جو عراق و ایران میں ساسانیوں کے ماتحت موجود تھا (اور وہ بھی قدیم بابلی عہد سے چلا آتا تھا)، اسے مسلمانوں نے محض خفیف سی تبدیلیوں کے ساتھ اختیار کر لیا۔

ساسانیوں نے بعض شہر تعمیر کیے تھے۔ مدائن، اور اسپان بر، وِیه اردشیر، سلوکیه، شاپور (نزد شوستر) ایران خوره شاپور (قدیم، سوسه)، فیروز آباد، شیزگنجک (نزد جھیل اُرمیا)، ایران آسان کرد کواذ (= ایوان کرخ وغیره) نیز بہت سے قلعے اور قصر بنائے تھے (طاقِ کسری، فیروز آباد، شاپور، بیجاپور، سروستان، دامغان قصرِ شیریں، دستگرد، اُخَیدِر وغیره)۔ انھوں نے بابلیوں کی محرابوں، ڈاٹوں اور گنبدوں کی تعمیر کا فن اشکانیوں کے توسط سے سیکھا۔ متعدد اموی اور عباسی محلات و قصور میں ساسانی اسلوب کے نقوش نمایاں ہیں۔ نقش رستم (: اَردشیر اوّل، شاپور اوّل، بہرام دوم اور نرسی)؛ نقش رجب، شاپور (: شاپور اول، بہرام دوم اور طاق بوستان (: اردشیر دوم، شاپور سوم اور خسرو دوم) کی تاجپوشی کی تصویروں کے اُبھرواں نقوش کی نقل البتہ صرف فتح علی شاه قاجار نے رے میں

کی لیکن ساسانی زمانے کی منبّت کاری اور پتھر کی آرائش بھی، جس میں اشکال و صُوَر بھی شامل تھیں، وادی اردن میں الھشام کے عہد میں (۷۲۶ تا ۷۴۳ع) اختیار کر لی گئی ۔ یہ زیادہ تر موروثی درجوں کے نشانات پر مشتمل تھی (اس کی ایک واضح مثال، وہ ھے جو حال ھی میں خَرْبَةُ المَفْجَر کے مقام پر ایک حمام کے دروازے میں دریافت کی گئی ھے) ۔ دیواری نقاشی کے جو باقیات خلفاے سامرّا (جوسق) کے محلوں سے کھود کر نکالے گئے ھیں وہ اپنے اسلوب میں واضح طور پر ساسانی اثرات رکھتے ھیں اور کتابی تصاویر کا وہ نُمونہ جو ''عباسی'' کہلاتا ھے اور تیرھویں صدی کے اوائل میں ایران سے لے کر مصر تک رُو بہ ترقی تھا اس نے بھی اپنا آغاز یہاں سے لیا ۔ مسلمانوں کی حیرت انگیز روغنی ظروف سازی کا فن ساسانیوں اور اشکانیوں کے ادنٰی اور معمولی ظروف کی ترقی یافتہ شکل تھی ۔ ساسانیوں کی نقرئی قابوں (جن پر اکثر مناظر شکار کندہ ھوتے تھے) اور آفتابوں کی نقل ایران میں کم از کم دسویں صدی تک کی گئی اور یہی کیفیت ساسانیوں کے ریشمی پارچات اور کمخوابوں کی تھی ۔ ادبیات میں ساسانی شہنشاھوں کی بےشمار حکایتیں مقبول عام ھو گئیں، خصوصاً بہرام گور، خسرو اول اور خسرو دوم کے متعلق جن میں سے پہلا ایک ھر دلعزیز بانکا سپاھی، عاشق شکاری، شاعر اور مُغَنّی تھا؛ دوسرا ایک دانشمند حکمران تھا اور تیسرا ایک خود پسند اور عظمت پرست دیوانہ تھا لیکن اس کے باوجود اس کی یاد ''خسرو و شیرین'' کی مشہور داستان عشق میں محفوظ ھے ۔ ''فرھاد و شیرین'' کی داستان ساسانی شہنشاھوں کی تاجپوشی کے ان ابھرواں منقوشات کی ایک عام پسند ترجمانی ھے جو قصر شیرین کے کھنڈروں میں نظر آتے ھیں، ان کی کلاسیکی شکل نظامی کے خمسے میں موجود ھے جس کی تقلید بعد میں دوسرے شعراء نے بھی کی ۔ شاھنامہ کو تاریخی کتاب تو نہیں کہا جا سکتا، بہرحال اسے ساسانی دربار میں ایرانیوں کی نشأة ثانیہ کی تحریک کے زیر اثر دقیقی نے نظم کرنا شروع کیا اور فردوسی نے محمود غزنوی کے عہد میں اس کی تکمیل کی ۔ یہ عوامی روایات کا ایک مجموعہ ھے جس میں قدیم ترین ایرانی ادوار کے کیانیوں (شمال مشرقی ایران) اور سیاؤشوں (خوارزم) کے روایتی واقعات نظم کیے ھیں ۔ اس کتاب کا سب سے بڑا ھیرو، رستم اس ساسانی سپہ سالار رستم سے اخذ کیا گیا جو قادسیہ کی جنگ میں قتل ھوا تھا لیکن اس کا تاریخی نمونہ '' ھندی اشکانی'' بادشاہ گندوفرُسرین (۱۹ تا ۶۵ع) تھا ۔ بےشمار ضمنی نظمیں مثلاً اسدی کا گرشاسپ نامہ، سام نامہ، شہریار نامہ (از مختاری) قدیمی روایات پر مبنی ھیں ۔ ساسانیوں کی کتابوں میں سے اب کوئی باقی نہیں رھی اور غالباً ژند ۔ اوستا کی مذھبی کتاب اور اس کے متعلقات کے سوا کوئی کتاب نظر نہیں آتی اور غالباً لکھی بھی نہیں گئی ۔ اس کے علاوہ بعد کی مذھبی اور قانونی کتابیں مثلاً دینکرت [= دین کرد] بندھشن، یات کار زریران [= ادی و انکار زریران]، یا مادیگان [= مادگان] ھزار دادستان [= ماتیکان ھزار داتستان] اور چند اخلاقی اور انتظامی تحریریں موجود ھیں کیونکہ دور ساسانی کے ایرانی صرف ایسی کتابوں کے متون کو معرض تحریر میں لاتے تھے جنھیں وہ اپنے مذھب کی پاکیزگی کے لیے یا حکومت کی ضروریات کے لیے حرف بحرف محفوظ رکھنا ضروری سمجھتے تھے ۔ انھوں نے اپنی مذھبی کتابوں کے متون (جن میں سے اکثر ھخامنشی سلطنت کے زوال کے بعد معدوم ھو گئیں) کی تدوین پر بےانتہا

محنت و قوت صرف کی؛ ایسی چند کتابیں یہ ہیں۔ خسرو کاوتان و ریتک (اشراف کی تعلیم سے متعلق)، یا کَلیلَه و دِمْنَه جس میں جانوروں کی زبان سے سیاسیات پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ بُرزویه نے اسے ہندوستانی پنچ تنتر سے پہلوی میں ترجمه کیا، پھر نصر بن احمد سامانی اور نوح اول سامانی کے مشہور شاعر رودکی نے اسے جدید فارسی کا جامه پہنایا، لیکن زنده شاعری محض زبانی روایات پر قائم تھی جنھیں تمام طبقات ترقی دیتے تھے، خصوصاً دربار کے وہ سرکاری شاعر اس کے علمبردار تھے، جن کا رئیس ملک الشعرا سمجھا جاتا تھا (یه سلطنت کے اعلی ترین عہدوں میں سے تھا) ۔ یہی شعرا کی روایت سامانیوں کے دور میں پھر زنده ہوئی اور دقیقی، رودکی اور فردوسی اسی روایت سے متاثر ہوئے.

وسط ایشیا، چین اور ہندوستان: وسط ایشیا پر منگولیا کی سرحدوں سے لے کر جنوبی روس تک ایران کا ثقافتی اثر همیشه قوی رہا ہے۔ خراسان سے آگے (تارم کی ترائی کے شہر کُوچا اور افغانستان کے شہر کابل تک) ایک ایسی تہذیب رونق پر تھی جو ساسانی سلطنت کی تہذیب سے بہت معمولی طور پر مختلف تھی ۔ ساسانیوں کے مجسمے (مٹی کے) اور ان کے دیواری نقوش خوارزم، پنجی کنت، کوچا، ''دختر نوشیروان'' اور بامیان میں پائے گئے ہیں ۔ مانویت اور مانوی فن و ادب مشرقی سنکیانگ کے شہر تورفان تک پھیل گیا، اویغور ترکوں نے نسطوریوں کی مسیحیت قبول کر لی، جو بوزنطی سلطنت سے خارج کر دیے گئے تھے اور ایران میں آ کر خوب ترقی کر رہے تھے۔ نیز مہایانا Mahayana بدھ مت، زردشتیوں کی آفتاب پرستی سے بہت متأثر ہوا (''امی تابھا'' اور اس کا ''مغربی فردوس'' یعنی وہ فرقے جو آج کل چین اور جاپان میں بہت مقبول ہیں) ۔ یه قطعی طور پر معلوم نہیں ہو سکا که یه اثر کس حد تک کوشانوں اور کس درجے تک ساسانیوں کی وساطت سے حاصل ہوا، ساسانیوں کے فنی خاکے آونتی پور (کشمیر) کے مندروں میں نظر آتے ہیں۔ ''کدارا ۔ کوشان'' اور '' کوشان ۔ ساسانی'' سکوں پر ہندووں کے دیوتاؤں کی تصویریں پائی جاتی ہیں، جنھوں نے ساسانی لباس پہن رکھا ہے۔ شمال مغربی ہندوستان کے بعض مجسموں اور شمالی ہندوستان کے راجپوتوں کی ثقافت میں متعدد ساسانی عناصر دکھائی دیتے ہیں۔ ساسانیوں کی نقرئی رکابی، روس اور ہنگری سے لے کر سائبیریا تک پائی گئی ہے ۔ چینیوں کے برنجی آئینوں، ظروف چینی، ظروف نقرئی اور تانگ خاندان کی پارچه بافی میں ساسانیوں کا اثر نمایاں نظر آتا ہے.

یورپ میں بعد کی رومی سلطنت میں ایرانیوں کے سورج دیوتا متھراس کا مذہب اور مانویت کا مسلک بہت عام ہو گیا ۔ ساسانیوں کے جنگی طریقے گاتھوں نے پھیلائے جو جنوبی روس کے راستے سکنڈے نیویا Scandanavia سے آئے اور زوال‌پذیر رومی سلطنت کو پامال کرتے چلے گئے ۔ ساسانیوں کے فن تعمیر اور فن نقاشی، خصوصاً فن آرائش نے بوزنطیه اور پھر اس کی وساطت سے ازمنه متوسطه (رومی فن) کے یورپی فنون پر گہرا اثر ڈالا ۔ ساسانیوں کے ریشمی پارچات بوزنطی پارچه بافی کے لیے نمونه بن گئے اور متعدد مسیحی گرجاؤں کے خزانوں میں اب تک دستیاب ہوتے ہیں، دِیْش کا مرکزی آذرگشتاسپ ''ہولی گریل Holy Grail'' کے لیے نمونه بن گیا جو بعد میں ہسپانیه کے جبل البرانس (کوہ پری نیز) میں مانوی کاتھاری (=کاثاری، مسیحی زنادقه) کے زاویوں میں تلاش کیا جاتا رہا اور جس نے قدیم فرانسیسی رزمیه نظموں، ویگنر wagner کے اوپیرا

''پارسیفال Parsifal'' کے ذریعے شہرت حاصل کی ۔ شطرنج کا کھیل ہندوستان میں ایجاد ہوا، پھر ساسانیوں نے اسے اپنا کر مغرب تک پہنچا دیا ۔ یورپ کے سٹیج پر توران دوت (دخت) ''چین کی شہزادی'' کی کہانی اب تک مقبول عام ہے ۔ یہ داستان اس کشمکش پر مبنی ہے جو پوران دخت اور آزرمی‌دخت نے اپنے امرا کے خلاف کی تھی۔

مآخذ:

یہاں مسلمان مصنفین کی کتابوں کا عموماً حوالہ نہیں دیا گیا ۔ ان کا ذکر ساسانی تاریخ کے مأخذوں میں موجود ہے ۔ مزید حوالے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے متعلقہ مقالات میں ملاحظہ کیجیے:

(۱) Fr. Altheim u. R. Stiehl : *Ein Asiaticher Staat Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*، Wiesbaden ۱۹۵۴ء؛ (۲) Th. W. Arnold: *Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian Painting*، آوکسفرڈ ۱۹۲۴ء؛ (۳) Chr. Bartholomae : *Die Frau im Sasanidischen Recht*، ھائیڈل برگ ۱۹۲۴ء؛ (۴) A. Chirstensen : *L'Iran sous les Sassanides*، کوپن ہیگن و پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۵) وھی مصنّف : *L'Empire des Sassanides : Le Peuple, l'Etat, la Court*، کوپن ہیگن، ۱۹۰۷ء؛ (۶) وھی مصنّف *Le Regne du Roi Kawādh I et le Communisme Mazdakite*، کوپن ہیگن ۱۹۲۵ء؛ (۷) وھی مصنّف *Les Gestes des Rois dans les Traditions de l'Iran Antique*، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۸) E. Diez اور H. Glück : *Der Ubergang vom Alten zum Islamischen Orient*، نیو بابلز برگ Newbabelsberg، ۱۹۱۰ء؛ (۹) K. Erdmann : *Die Entwicklung der Sasanidischen Krone*، در *Ars Islamica*، ۱۹۵۱ء، ۱۵/۱۶ : ۸۷ بعد؛ (۱۰) وھی مصنّف: *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden*، برلن ۱۹۴۳ء، لائپزگ ۱۹۴۳ء؛ (۱۱) R. Ghirrshman: *L'Iran des Origines à l'Islam*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) وھی مصنّف : *Les Chionites-Hephthalites*، قاھرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) وھی مصنّف : *Inscription du Monument de Châpour I. à Châpour*، در *Revue des Arts Asiatiques*، ۱۰ : ۱۲۳ بعد، ۱۹۳۹ء)؛ (۱۴) G. Glaesser : *Painting in ancient Pjandizikant*، (*East and West*، ۱۹۵۷ء، ۸ : ۱۹۹ بعد)؛ (۱۵) A von Gutschmid : *Geschichte Irans*، ٹوبنگن ۱۸۸۸ء؛ (۱۶) E. Herzfeld : *Paikuli : Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire*، برلن ۱۹۲۴ء؛ (۱۷) وھی مصنّف : *Kushāno Sāsānian Coins*، کلکتہ ۱۹۳۰ء؛ (۱۸) ابن البلخی: فارس نامہ، طبع لسٹرینج، و آر۔ اے۔ نکلسن (سلسلہ یادگار گب، سلسلۂ جدید ۱) لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۱۹) ابن قتیبہ *Handbuch der Geschichte hrsg. Wüstenfeld*، گوٹنگن، ۱۸۵۰ء؛ (۲۰) F. Justi : *Geschichte des Alten Persiens*، برلن ۱۸۷۹ء؛ (۲۱) J. Labourt : *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۲۲) A. von Le Coq : *Bilderatlas zur Kunst und kulturgeschichte Mittelasiens*، برلن ۱۹۲۵ء؛ (۲۳) وھی مصنّف : *Die Manichäeschen Miniaturen* (*Die Budhistische Spätantike in Mittelasien*)، ج ۲، برلن ۱۹۲۵ء؛ (۲۴) G. K. Nariman : *Iranian Influence on Muslim Literature*، بمبئی ۱۹۱۸ء؛ (۲۵) Th. Nöldeke : *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna*، Strassburg ۱۹۱۲ء؛ (۲۶) وھی مصنّف : *Geschichte des Artachšīr I Pāpakān* (*Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen*، ج ۴)؛ (۲۷) Th. Nöldeke : *Aufsätze zur Persichen Geschichte*، لائپزگ ۱۸۸۷ء؛ (۲۸)

H. S. Nyberg: *Die Religionen des Alten Iran*، لائپزگ ۱۹۳۸ء؛ (۲۹) G. Olinder: *The kings of Kinda*، Lund ۱۹۲۷ء؛ (۳۰) T. D. J. Paruck: *Sassanian Coins*، بمبئی ۱۹۲۴ء؛ (۳۱) G. Rawlinson: *The Seventh Great Oriental Monarchy*، لنڈن ۱۸۷۶ء؛ (۳۲) G. Rothstein: *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hīra*، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۳۳) G. Salles اور Ghirshman Châpour: *Revue des Arts Asiatiques*، ۱۰ : ۱۱۷ ببعد، (۱۲ ببعد ۱۹۳۸ء)؛ (۳۴) D.D.P. Sanjana: *The Kārnāmaē Artakhshīr-i-Pāpakān*، بمبئی ۱۸۹۵ء-۱۸۹۶ء؛ (۳۵) Fr. Sarre: *Die Kunst des Alten Persiens*، برلن ۱۹۲۲ء؛ (۳۶) F. Saree اور E. Hezfeld: *Iranische Felsreliefs*، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۳۷) H.H. Schaeder: *Die Islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen*، در *ZDMG*، جلد ۷۹، ص ۱۹۲، ۱۹۲۵ء؛ (۳۸) J. Smirnoff: *Argenterie Orientale*، پیٹرزبرگ ۱۹۰۹ء؛ (۳۹) F. Spiegel: *Iranische Altertumskunde*، ج ۳، ۱۸۷۸ء)؛ (۴۰) M. Streck: *Seleucia and Ktesiphon*، لائپزگ ۱۹۳۱ء؛ (۴۱) P. M. Sykes: *History of Persia*، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۴۲) الطبری: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des ubersetzt von Th. Noldeke*، لائیڈن ۱۸۷۹ء؛ (۴۳) الثعالبی: *Histoire des Rois de Perse publiée et traduite par Zotenburg*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۴۴) E. Thomas: *Early Sāsāinan Inscription and Coins*، لنڈن ۱۸۶۸ء؛ (۴۵) وہی مصنف: *Numismatic and other Antiquarien Illustrations of the Rule of the Sasanians in Persia*، لنڈن ۱۸۷۳ء؛ (۴۶) S. P. Tolstov: *Auf den Spuren der Altchoresmischen Kultur*، برلن، ۱۸۵۳ء.

(H. GOETZ)

* **سَاعَة** : (ع)، وقت کی ایک خاص مدّت، گھنٹا، گھڑی، پل - یونانی ہیئت دانوں کے قاعدے کے مطابق ساعۃفلکیہ (جو افلاک ثوابت کے ۱۵ درجے کے اندر گردش کے مطابق ہے اور جسے مُستَویہ (مساوی) بھی کہتے ہیں) اور ساعۃ مُعوَّجہ (نیز ساعۃ زمانیہ جو ہر دن اور رات کو بارہ بارہ گھنٹوں میں تقسیم کرنے کا نتیجہ ہے) کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے - ساعۃ زمانیہ، عرض البلد اور موسم کے لحاظ سے مختلف ہو جاتی ہے اور زیادہ بلند عرض البلد کے خطّوں میں تو بالکل بےمعنی ہو جاتی ہے - مذہبی اصطلاح میں ساعۃ کے معنی موت کا وقت اور قیامت کا وقت بھی ہیں [رك به قیامۃ] - رات اور دن کے گھنٹوں کی رفتار معلوم کرنے کے لیے ''گھڑیاں'' (آلات الساعات) استعمال کی جاتی ہیں - جس طرح جرمن زبان کا لفظ Uhr، جو ہورا hora سے مشتق ہے، یونانی ωρα horologium (horloge) کے ساتھ ساتھ رائج ہے، اسی طرح عربی میں ساعات اور ساعۃ گھڑیوں کے نام ہیں - دوسرے سب نام یونانی دخیل الفاظ کی بگڑی ہوئی شکل ہیں، جیسے بِنکام یا بِنگان از πίναξ؛ مَنگانہ Mangāna از μάγγανον، یا κλέψνδρα کے ترجمے مثلاً سرّاقۃ الماء؛ بعض اور نام فارسی الاصل ہیں، جیسے تَرگہارہ (تَرگہار سے جس کے معنی دھات کی پتلی گول رکابی ہیں) - یہ عام طور پر معلوم ہے کہ رُبع دائرہ Guadrant اور اسطرلاب نجوم کا وقت جاننے کے لیے استعمال کیے جاتے تھے اس لیے یہاں نہ ان پر بحث کی جائے گی، نہ دھوپ گھڑی کے استعمال کی مختلف شکلوں پر، مثلاً اُفقی یا عمودی دھوپ گھڑی پر - ہم جسے گھڑیال کہتے ہیں، وہ صحیح معنوں میں ریت اور پانی کی گھڑیاں یا اسی قسم کی اور مصنوعات ہیں، جو عصرِ قدیم سے معروف ہیں اور جنھیں پیشتر بوزنطیوں نے تیار کیا تھا اور جن

میں یہ انتظام ہوتا تھا کہ گیندیں گرتی تھیں، گھنٹے بجتے تھے، چراغ بجھتے تھے، یا مثلاً شکلوں یا خود کار باجوں کا استعمال جن کے ذریعے دھیان لیے بغیر آدمی کی توجہ رفتار وقت کی طرف منعطف ہو جاتی یا دور سے اسے آواز آ جاتی یا کوئی صورت نظر آ جاتی تھی ۔ یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ مشرقی اسلامی ممالک کی ایک گھڑی کا قدیم ترین ذکر Einhard کی *Annals* میں ملتا ہے ۔ وہ ٨٠٦ - ٨٠٧ء کے تحت لکھتا ہے کہ بادشاہ شارلمان کا سفیر Radbert خلیفۃ المسلمین کے دربار سے واپس ہوتے ہوے راستے میں مر گیا جب کہ عبداللہ جو ''ایرانیوں کے بادشاہ'' یعنی خلیفہ ہارون‌الرشید کا سفیر تھا، چند راہبوں کے ساتھ یروشلم سے آیا اور اپنے همراہ ایک عجیب و غریب گھڑی لایا جس کی تفصیل Einhard نے دی ہے ۔ Wiedemann اور F. Hauser نے عربی مآخذ کی تحقیق و تشریح پر خاص توجہ صرف کی ہے ۔ گھڑیوں سے متعلق سب سے اہم تصنیف اسمٰعیل بن الرزّاز الجزری کی الکتاب فی معرفۃ الحیل الہندسیۃ، مصنفہ ٦٠٢ھ/١٢٩٥-١٢٠٦ء ہے (دیکھیے Suter : *Die mathematiker und Astronomen der Araber*، ص ١٣٧، شمارہ ٣٤٤؛ ص ٢٢٦ ببعد) ۔ مصنّف نے یہاں خود ساختہ گھڑیوں کی ساخت کی پوری تفصیل بیان کی ہے، جن کا نام ان مخصوص شکلوں پر رکھا گیا ہے جو ان پر نمودار ہوتی ہیں (مثلاً لنگور گھڑی، ہاتھی گھڑی، تیز نشانہ باز گھڑی، کاتب گھڑی یا نقارہ نواز (= طبّال) گھڑی، وغیرہ) ۔ دوسری اہم تصنیف، رضوان بن محمّد الخراسانی کا رسالہ ہے جو دمشق کے باب الغیرون (الجیرون) کی گھڑی پر ہے (دیکھیے Suter، کتاب مذکور، ص ١٣٦ ببعد، عدد ٣٤٣) ۔ پہیے دار گھڑیاں جو سب سے پہلے مشرق میں سولھویں صدی عیسوی میں پہنچیں، ان کا حال تقی الدّین نے اپنی کتاب مرتبہ ١٥٥٢ - ١٥٥٣ء میں لکھا ہے ۔ قشتالہ کے شاہ الفانسو Alfanso کی گھڑیوں کی عمدہ ساخت مغربی عربوں کی صنّاعی کی رہین منّت ہے .

مآخذ: (١) E. Wiedemann : *Beiträge SBPMS*، *Erlg.*، ج ٣ (١٩٠٥ء) : ٢٥٥؛ ج ٥ (١٩٠٥ء) : ٤٠٨، ج ٦ (١٩٠٦ء) : ١١؛ ج ١٠ (١٩٠٦ء) : ٣٤٨؛ ج ١٢ (١٩٠٧ء). : ٢٠٠؛ ج ٣٤ (١٩١٤ء) : ١٧؛ ج ٥٩ (١٩١٨ - ١٩١٩ء) : ٢٧٢؛ (٢) E. Wiedemann اور F. Hauser : *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur*، *Nova Acta*، ج ١٠٠، عدد ٥ (Halle ١٩١٥ء)؛ (٣) وہی مصنّف : *Uhr des Archimedes*، *Nova Acta*، ج ١٠٣، عدد ٢؛ (٤) E. von Bassermann-Jordan : *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*.

(J. RUSKA)

السّاق : (ع)، ٹانگ، پنڈلی عربوں کے علم ہندسہ میں یہ لفظ کئی معنوں میں مستعمل ہے : (١) ساق کے ایک معنی کسی قائم الزاویہ مثلث کے زاویۂ قائمہ والے ضلع کے ہیں؛ (٢) اس سے کسی مساوی الاضلاع مثلث کا ایک ضلع بھی مراد ہے، مثلاً البیرونی (کتاب القانون المسعودی، مقالہ ٣، باب ١) لکھتا ہے : ''مثلث ح ب ج المتساوی الساقین ح ب، ح ج؛ (٣) ساق کے معنی پرکار کا پاؤں یا ٹانگ بھی ہیں اور اس طرح رِجل (پاؤں) کے مترادف ہے ۔ یہ عبارت ذیل سے ظاہر ہے : اور تم پرکار کے پاؤں یعنی نوک کو دیوار کے اس خط پر رکھو جو خطّ نصف النّہار (meridian) کے قریب ہے ۔ یہ فاصلہ ''انحراف'' کا قوس ہے ۔ اس قوس کو پرکار میں اس طرح رکھیے کہ اس کی ایک نوک زاویے (قوس) کے ایک سرے پر اور دوسری دوسرے سرے پر ہو'' (محمد سبط المارِدینی (المولود ١٥٠١ء قاہرہ) : جداول رسم المنحرفات علی

الحیطان، مخطوطۂ کتاب خانۂ بوڈلین آوکسفرڈ، Or. 11، عدد ۲۸۵، ورق ۲۶، ۷۰)؛ (۴) ابوالحسن علی المراکشی الفلکی العربی المغربی (م۔ نواح ۱۲۶۰ء، در مراکش) اپنی کتاب جامع المبادی و الغایات (مترجمۂ J. J. Sedillot و طبع L. Am. Sedillot : *Traité des instruments astroniques des Arabes*، پیرس ۱۸۳۴ - ۱۸۳۵ء، ص ۳۶۴) میں ساق الجرادہ (= ٹڈی کی ٹانگ) کا ذکر کرتا ہے اور اس سے وہ خط ساعت مراد لیتا ہے جو ایک اسطوانہ (عمود) کسی سطح مستوی پر مرتسم کرتا ہے اور جس کا مجری سطح مستوی پر ٹڈی کی ٹانگ سے کسی قدر ملتا جلتا ہے؛ (۵) اشکال فلکی (برجوں) کے ناموں میں بھی ہمیں لفظ ساق ملتا ہے - یہ ایسے ستارے کا نام ہے جو کسی حیوان (یا انسان) کی ٹانگ میں پایا جاتا ہو، مثلاً ساق العواء (Boötes ۷) ساق پای = Ophuichus 20، ساقا الأسد، (برج اسد میں = السماک الرامح Arcturus اور السماک الأعزل (Spica).

(C. SCHOY)

* **ساقز** : جزیرۂ خیوس Chios کا ترکی نام (یونانی εἰς Χίον کی تحریف شدہ شکل) اور مصطکی (μαστίχη) کے معنوں میں بھی، جو صرف اس جزیرے میں پائی جاتی ہے اور جس کی ایک عمدہ قسم *Pistacia Lentiscus* سے حاصل کی جاتی ہے۔ یہ مصطکی مشرقی ممالک میں ازمنۂ متوسطہ میں ایک قیمتی دوا کے طور پر بہت مقبول تھی اور فی الواقع آج کل بھی ہے ۔ ساقز ایک بہت قدیم نام ہے (اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ یہ لفظ کُمن Kuman اور قدیم ترکی زبان میں اسم نکرہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے (Houtsma : *Türkisch-Arabisches Glossar*، ص ۷۳) ۔ فارسی میں بھی اس لفظ کا یہی حال ہے، سریانی زبان میں مصطکی کو اس کے اصلی مقام خیوس Chios کی نسبت سے کیّا Kiyā کہتے ہیں (Low : *Aramäische Pflanzinnamen*، ص ۷۰) - اس کے برعکس عرب اس جزیرے کو اس کی مشہور ترین پیدوار کی وجہ سے جزیرۃ المصطکی Mastic island کہتے ہیں؛ چنانچہ عرب جغرافیہ نگار ابو الفداء (تقویم البلدان، طبع Reinaud ۲/۱، ص ۲۶۸) اور الدمشقی (طبع Mehren، ص ۲۲۸) جنھوں نے سب سے پہلے اس کا ذکر کیا ہے، اسے اسی نام سے جانتے ہیں [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول].

مآخذ : ترکوں کی فتوحات کے زمانے تک ازمنۂ وسطی میں ساقز کی تاریخ کے متعلق : (۱) Heyd : *Histoire du Commerce du Levant*، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ج ۱ و ۲، بمواضع کثیرہ، Levant؛ ۱۸۲۲ء تک : (۲) Alexandros M. Vlastos : Χιακά، Hermupolis ۱۸۴۰ء، مترجمہ A. P. Ralli : *A History of the Island of Chio*، لنڈن ۱۹۱۳ء؛ (۳) v. Eckenbrecher : *Die Insel Chios*، برلن ۱۸۴۵ء؛ (۴) Fustel de Coulanges : *Mémoire sur l'île de Chio*، پیرس ۱۸۵۷ء؛ جزیرے کے حالات پندرھویں صدی عیسوی سے : (۵) Christoph. Bondelmontii : *Lib. Insularum Archipelagi*، طبع Sinner، باب ۵۸؛ سولھویں صدی عیسوی کے متعلق : (۶) Léon Dorez : *Itinéraire de Jérôme Maurand*، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۶۲ بعد؛ (۷) Nicolas de Nicolay : *Discours et Histoires véritables des Navigations*، ج ۲، باب ۶ تا ۸ (مع تصاویر لباس)؛ (۸) P. Belon : *Les Observation*، پیرس ۱۵۵۵ء، ورق ۸۳ - الف بعد؛ سترھویں صدی عیسوی کے متعلق : (۹) Théodore de Gontaut-Biron : *Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut-Biron Baron de Salignac*، پیرس ۱۸۸۸ء، ص ۳۳ تا ۴۴؛ (۱۰) Ch. Schefer : *Journal d'Antoine Galland*، پیرس

۱۸۸۱ء، ۲: ۱۶۱ بعد، ۱۷۱ بعد؛ (۱۱) de La Croix: *Mémoires*، پیرس ۱۶۸۳ء، ۲: ۳ بعد؛ (۱۲) Thévenot: *Voyages*، پیرس ۱۶۸۹ء، ۱: ۲۹۳ تا ۳۲۳؛ (۱۳) Cornelis de Bruyn: *Reizen*، Delft ۱۶۹۸ء، ص ۱۶۸ بعد (مع تصاویر لباس و تنظر شہر خیوس Chios)؛ اٹھارھویں صدی عیسوی کے متعلق: (۱۴) P. Lucas: *Voyage de la Grèce*، ۱: ۲۳۲ بعد؛ (۱۵) *Voyage du Levant*، ۲: ۱۱۹ بعد؛ (۱۶) Tournefort: *Relatien d'un Voyage du Levant*، اسٹرڈم Amsterdam، ۱۷۱۸ء، ۱: ۱۳۰ بعد؛ (۱۷) Galland: *Recueil des Rits et Cérémonics du Pélerinage de la Mecque*، اسٹرڈم Amsterdam، ۱۷۵۴ء، ص ۹۹ تا ۱۷۲؛ (۱۸) Pococke: *Description of the East*، ۲/۲: ۱ بعد؛ (۱۹) Dallaway: *Constantinople ancient and modern*، لنڈن ۱۷۹۷ء، ص ۲۷۰ تا ۲۸۶؛ انیسویں صدی عیسوی سے (۱۸۲۲ء سے قبل): (۲۰) v. Hammer: *Topographische Ansichten*، ص ۹۳ تا ۶۰؛ (۲۱) Didot: *Notes d'un voyage fait dans le Levant en 1816 et 1817*، پیرس بلا تاریخ، ص ۱۳۵ بعد؛ (۲۲) Porcacchi: *L' Isol epiu famoso del Mondo*، وینس ۱۵۷۲ء، ص ۳۱ بعد؛ (۲۳) Boschini: *L' Archipelago*، وینس ۱۶۵۸ء، ص ۸۷ (مع نقشه)؛ (۲۴) Dapper: *Naukeurige Beschrijving der Eilanden in de Archipel*، اسٹرڈم ۱۶۸۸ء، ص ۵۷ تا ۹۰ (مع نقشه، منظر شہر خیوس و تصاویر لباس)؛ خیوس میں سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی کی رومن کیتھولک جماعتوں کی بابت: (۲۵) Carayon: *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus*، پیرس ۱۸۶۴ء، ص ۱۸ بعد؛ (۲۶) *Nouveaux Mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*، ج ۱، پیرس ۱۷۱۵ء؛ (۲۷) Émil Varenbergh: *Correspondance du Marquis de Ferriol*، اینٹورپ ۱۸۷۰ء، ص ۵۸ بعد؛ عہد حاضر میں خیوس کے نظم و نسق، تجارت اور پیداوار کی بابت: (۲۸) Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۱: ۳۰۶ تا ۳۲۹؛ یونانی زبان کی جامع تصنیفات میں سے یه قابل ذکر ھیں: (۲۹) Chr. B. Mavropulos: Τουρκικὰ ἔγγραφα ἀφορῶντα τὴν ἱστορίαν τῆς Χίου، ایتھنز، ۱۹۲۰ء؛ قب (۳۰) Γεωργίου: *Byz.-Neugr. Jahrbücher*، ۲: ۳۹۱ بعد؛ I. Ζολώτα, Ἱστορία τῆς Χίου (دو جلدیں، ایتھنز ۱۹۲۱ء)؛ اس جزیرے کا نقشه مع نقشۂ شہر خیوس [پیمانه ۱ : ۵۰۰۰۰)، از Konst. N. Kanellaki، خیوس ۱۹۰۳ء].

(J. H. MORDTMANN [و تلخیص از اداره])

سال: فارسی لفظ، جسے ترک بھی استعمال کرتے ھیں۔ معمولاً یه وه مدت ھے جو سورج کے ایک اعتدال ربیعی سے دوسرے اعتدال ربیعی کے مابین گذرتی ھے، یعنی منجمی یا فلکی سال؛ لیکن یه لفظ پیدائش، آمد وغیرہ کی سالانه تقریبات کے لیے بھی استعمال ہوتا ھے۔ شمسی، قمری، فلکی اور شہری سالوں میں امتیاز کیا جاتا ھے، شہری سال ۳۶۵ دن کا اور فلکی سال ۳۶۵ دن ۵ ساعت ۴۹ دقیقے کا ہوتا ھے۔

(HANDJERY)

سالار: (فارسی) ،سردار، کماندر، [قائد]؛ فارسی کا یه لفظ ساسانی عہد کے پہلوی لفظ ''سردار'' ھی کی ایک ترکیبی شکل ھے۔ ایک مروجه قاعدے کی رُو سے کسی لفظ میں حروف ''ر'' اور ''د'' یکجا آئیں تو وه ''ل'' ممودہ میں بدل جاتے تھے۔ اسی قاعدے کے مطابق ''سردار'' نے سلار کی شکل اختیار کی اور اشباع کے ذریعے لفظ ''سلار'' سالار ہو گیا (قب *Grundr..d. Iran. Phil.*، ۱ الف:

۲۶۷، ۲۷۳) - جدید ایرانی کے مترادف لفظ (سردار) قدیم لفظ سردار کے آثار باقیہ میں شمار نہ کرنا چاہیے بلکہ یہ ایک جدید شکل ہے؛ بلاشبہہ وہ عناصر، جن سے قدیم لفظ بنا تھا اب بھی اس زبان میں موجود ھیں - قدیم ارمنی زبان میں پہلوی لفظ سالار کو سلَر بنا لیا گیا - لفظ سردار، جسے ارمنی میں سردر کی شکل اختیار کرنی چاہیے تھی، ارمنی موجود ھی نہیں - بعد ازاں غالباً جدید فارسی سے مستعار یہ لفظ ارمنی زبان میں سپہ (Spa) ھو گیا - دوسری متأخّر ارمنی شکلوں کے متعلق دیکھیے Hübschmann : *Arm. Gramm.*، ۱ : ۲۳۵، ۲۳۹ - ان دو شواھد میں سے پہلے میں اس لفظ کے پہلوی مرکبات بھی مذکور ھیں - اس کی صرفی اور نحوی صورتوں کے متعلق دیکھیے Horn : *Grundriss der neup. Etymologie*، ص ۱۰۳؛ Hübschmann : *Persische Studien*، ص ۷۲؛ Junker : *The Frahang-i-Pahlavīk*، ۱۹۱۲ء ص ۳۷ و ۹۷ -

یہ اصطلاح، جو دراصل عسکری ہے، (قبِ سپاہ سالار، سالارِ جنگ)، بہت سے دیگر درباری مناصب کے لیے بھی مستعمل تھی، مثلاً سالارِ خوان (خوان سالار)، بمعنی Steward؛ سالارِ بار، بمعنی Marshal؛ آخور سالار، بمعنی داروغۂ اصطبل - ایران کے لغت نویسوں نے سالار کے معنی بزرگ اور کہن سال بھی لکھے ھیں، لیکن یہ معنی (جو، جہاں تک مجھے علم ہے، کہیں نہیں پائے جاتے) غلط اشتقاق کا نتیجہ ھیں، جس کی رو سے اس لفظ کا تعلّق سال (year) سے پیدا کیا گیا ہے - بعض مقامات پر بادشاہ کے لیے بھی سالار کی طرح کی ترکیبیں استعمال کی گئی ھیں، لیکن یہ صرف شعر و شاعری تک محدود ھیں.

(V. F. BÜCHNER)

• **سالار جنگ**: ایرانی نژاد سید میر تراب علی کا مشہور لقب - ان کا شمار عہد حاضر کے عظیم ہندوستانی سیاستدانوں میں ہوتا ہے - وہ حیدرآباد دکن میں ۲ جنوری ۱۸۲۹ء کو پیدا ہوے - ان کے چچا نواب سراج الملک نے، جو ریاست حیدر آباد کے وزیر تھے انھیں تعلیم دلائی کیونکہ ان کے والد ان کی پیدائش کے تھوڑے عرصے بعد ھی فوت ھو گئے تھے - ۱۸۴۸ء میں انھیں انیس سال ھی کی عمر میں حکومت کا ایک انتظامی عہدہ مل گیا - ۱۸۵۳ء میں چچا کی وفات پر وہ وزیر ریاست کی حیثیت سے اس کے جانشین ہوے اور اُمورِ سلطنت کی اصلاح میں مصروف رہے - ۱۸۵۷ء میں، جو ہندوستان کی تحریک آزادی کا سال ہے، نظام حیدر آباد دکن ناصر الدّولہ نے وفات پائی اور اس کا بیٹا افضل الدولہ اس کا جانشین ھوا - تحریک آزادی کے علمبرداروں نے جب دہلی پر قبضہ کر لیا تو یہ خبر سن کر حیدر آباد دکن کی آبادی میں بڑا ھیجان پیدا ھوا، اور مضطرب عوام نے بےقاعدہ فوجی دستوں کی مدد سے برطانوی ریذیڈنسی پر ھلّہ بول دیا - اس ھنگامے کے دوران میں شروع سے لے کر آخر تک سالار جنگ نہ صرف برطانیہ کے وفادار رہے بلکہ اس تحریک کو دبانے کی کوشش کی - ان خدمات کے اعتراف میں حیدر آباد دکن کے جو تین اضلاع ۱۸۵۳ء میں قرضے کی بیباقی کی مد میں کمپنی کے حوالے کیے گئے تھے، واپس کر دیے گئے اور اس کے علاوہ باغی راجہ شورا پور کا علاقہ بھی نظام کے حوالے کر دیا گیا.

۱۸۶۰ء اور ۱۸۶۷ء میں یکے بعد دیگرے دو برطانوی residents ریذیڈنٹوں نے ان سازشوں کو ناکام بنا دیا جو وزیر اعظم سے نظام دکن کو برگشتہ کرنے اور ان کی معزولی کے لیے کی گئی تھیں؛ چنانچہ سالار جنگ اپنے عہدے پر بدستور مامور رہے - ۱۸۶۸ء میں انھیں قتل کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن قاتل گرفتار کر لیا گیا - سالار جنگ نے اس

کی سزاے موت کو قید میں تبدیل کرا دینے کی کوشش کی، لیکن اس کے باوجود اسے مروا دیا گیا ۔ افضل الدولہ کی وفات پر ۱۸۶۹ء میں اس کے بیٹے اور جانشین میر محبوب علی خان کی نابالغی کے زمانے میں سالار جنگ ریاست کے دو سرپرستوں میں سے ایک تھے ۔ ہ جنوری ۱۸۷۱ء کو دربار کلکتہ میں انھیں .G.C.S.I کا خطاب ملا ۔ نومبر ۱۸۷۵ء میں ہز رائل ہائی‌نس پرنس آف ویلز کی سیاحت ہند کے موقع پر انھوں نے اور دوسرے امرا نے بمبئی میں نوجوان نظام کی طرف سے نمائندگی کی ۔ اپریل ۱۸۷۶ء میں انھوں نے انگلستان کی سیاحت کی اور ملکہ وکٹوریہ کے دربار میں باریاب ہوے ۔ انھیں اوکسفرڈ یونیورسٹی سے .D.C.L کی اعزازی ڈگری ملی اور شہر لنڈن کے حقوق شہریت (freedom of the city of London) پیش کیے گئے جنوری ۱۸۸۳ء میں وہ نظام کی سیاحت یورپ کی تیاریوں میں مصروف رہے ۔ ۷ فروری کو Duke John of MeckLenburg Schwerin حیدر آباد کی سیاحت کو آیا ۔ سالار جنگ میرعالم ساگر پر اس کے استقبال سے فارغ ہوے ہی تھے کہ انھیں ہیضے کا عارضہ ہوگیا اور وہ دوسرے دن فوت ہوگئے ۔ ان کے انتقال کا سب کو بہت صدمہ ہوا ۔ اگرچہ وہ ہمیشہ اپنے پہلے لقب ''سالار جنگ'' ہی سے مشہور رہے مگر انھیں ''شجاع الدولہ'' اور ''مختار الملک'' کے بلندتر خطابات بھی حاصل تھے ۔

مآخذ: (۱) سید حسین بلگرامی: *Memoir of Sir Sālār Jang, Shujā,-ud-Daula, Mukhtār ul-Mulk, G.C.S.I*، بمبئی ۱۸۸۳ء؛ (۲) سید حسین بلگرامی و C. Wilmott: *Historical and Descriptive Sketch of H. H the Nizam's Dominions*، بمبئی ۱۸۸۳ء .

(T.W. Haig)

* **سالِم**: (عربی) اچھی طرح محفوظ، بے کم و کاست۔ قرآن مجید میں لفظ سالم صرف ایک جگہ (۶۸ [القلم]: ۴۳) میں بالکل عام معنوں میں پایا جاتا ہے : [تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ وَ هُمْ سٰلِمُوْنَ = ''ان پر ذلّت چھا رہی ہو گی، حالانکہ انھیں اس سے پہلے سجدے کے لیے بلایا جاتا تھا جبکہ وہ صحیح و سالم تھے'']۔ علاوہ ازین مفسّرین قرآن نے لفظ سالم کو خدا کے نام السلام کی تشریح کے لیے بھی استعمال کیا ہے، جو قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے؛ چنانچہ ان کا قول ہے کہ سلام سالم کا مترادف ہے، یعنی مبرّا از آفات ۔ اسی طرح قلبِ سلیم (۲۶ [الشعراء] : ۸۹) کی تشریح مبرّا از کفر (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۸۴) کی گئی ہے .

سالم عام طور پر ان حالتوں میں نقائص اور عیوب سے پاک کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں عیوب پائے جانے کا امکان ہو، مثلاً علم طب میں سالم صحیح، یعنی صحت مند، بیماری سے منزّہ، کا مترادف ہے؛ چنانچہ کسی خفیف زخم کے لیے ''جرح سالم'' کی اصطلاح بھی استعمال ہوتی ہے۔ اگر اس کا اطلاق زر و مال پر ہو تو سالم سے مراد پورے وزن کے ناتراشیدہ سکّے یا کوئی ایسی رقم ہوتی ہے جس میں کسی تبدیلی یا کمی کا امکان نہ ہو.

سالم بالخصوص صرف و نحو کی ایک اصطلاح بھی ہے اور یہاں بھی وہ صحیح کا مترادف ہوتا ہے؛ چنانچہ علمِ صرف کی رو سے کلمۂ سالم وہ ہوتا ہے جس کے حروف اصلیہ میں نہ صرف کوئی حرف علّت یا ہمزہ نہ ہو بلکہ ان میں تضعیف بھی نہ ہو ۔ نحو میں بھی یہی صورت ہے، مگر یہاں اس کا تعلّق محض آخری حرف سے ہوتا ہے، یعنی لفظ کے دیگر حروف معتل ہو سکتے ہیں، پھر بھی وہ خود سالم رہتا ہے؛ مثال کے

طور پر نحویوں اور صرفیوں دونوں کے نزدیک ''ن - ص - ر'' سالم ہے اور ''ر - م - ی'' سالم نہیں ہے، لیکن ''ب - ی - ع'' صرف نحویوں کے نزدیک سالم ہے اور اِسْلَنْقٰی (= پشت کے بل لیٹا، مادہ س ل ق) صرف صرفیوں کے نزدیک۔

یہ مثالیں الجرجانی نے التعریفات میں اور اس کے تتبع میں محمد اعلٰی تھانوی نے کشاف اصطلاحات الفنون میں بذیل مادہ دی ہیں ۔ صحیح جمع کو کبھی کبھی جمعِ سالم کہتے ہیں ۔ عروضیوں کے ہاں سالم اس بحر کا نام ہے جس کے اجزا میں عِلَل اور زحافات، مثلاً قَبْض، کَفّ، خَبْن، وغیرہ نہیں ہوتے؛ رَكَ به عروض؛ نیز دیکھیے کتب لغات بذیل مادہ، مثلاً لسانُ العرب، ۱۵ : ۱۸۳ وسط؛ تاجُ العروس، ۸ : ۳۳۹ شروع، ۳۴۳ .

(WALTHER BJÖRKMAN)

* **سالم** : محمد امین، الملقب به میرزا زادہ، ایک ترک فقیہ اور تذکرۂ شعرا کا مصنف، شیخ الاسلام میرزا مصطفٰی افندی کا بیٹا، اپنے باپ کی وفات کے بعد استانبول میں پیدا ہوا (قبّ صبحی : تاریخ، ورق ۶۵؛ علمیه سالنامہسی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص۳۰۴ ببعد)۔ اس نے معلمی کا پیشہ اختیار کیا، پھر محکمۂ قضا کے مختلف عہدوں پر بھی مامور ہوتا رہا ۔ ذوالقعدۃ ۱۱۳۴ھ (۳۱ اگست ۱۷۲۲ء) میں مکے کا قاضی ہوگیا ۔ جمادی الاُولٰی ۱۱۴۳ھ/۱۲ نومبر ۱۷۳۰ء میں وہ استانبول کا قاضی اور آنا طولی کا قاضی عسکر ہوا ۔ ربیع الآخر ۱۱۴۶ھ(آغاز از ۱۱ اگست ۱۷۳۳ء) میں اس نے روم ایلی کے قاضی عسکر کا عہدہ پایا (قبّ J. v. Hammer : *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۷ : ۴۴۳) اور ۱۱۴۸ھ (آغاز از ۲۴ مئی ۱۷۳۵ء)، میں ساقز (خیوس Chios) کی طرف جلا وطن کر دیا گیا ۔ ۱۱۴۹ھ (آغاز ۱۲ مئی ۱۷۳۶ء) میں اسے دوبارہ مکے کا قاضی بنا کر بھیجا گیا اور بعد ازآں اسے وظیفۂ ار پالیق [رکّ باّں] دے کر طرابلس شام بھیج دیا گیا ۔ ۱۱۵۱ھ (آغاز ۲۱ اپریل ۱۷۳۸ء) میں اسے دمشق کی طرف جانے کے احکام ملے، لیکن محرم ۱۱۵۲ھ (آغاز از ۱۰ اپریل ۱۷۳۹ء) میں دمشق کے نزدیک مُفْرِق کے مقام پر راستے ھی میں فوت ھوگیا ۔ اس کی یاد میں اس کے والد کے مزار (شہزادہ باشی، استانبول) میں ایک کتبہ نصب کر دیا گیا ۔

سالم نے کئی کتب فقہ کے تراجم کیے اور ان کی شرحیں لکھیں، ترکی فارسی لغت لکھی اور جہاد پر ایک کتاب : نَیْلُ الرَّشاد فِی اَمْرِالجِہاد (قسطنطینیہ ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۸ء) تصنیف کی ۔ اس نے آخر الذکر کتاب کی تکمیل ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۲ء میں کی (جس کا آغاز ۱۳ جون ۱۷۳۲ء کو ھوا تھا) ۔ یہ کتاب سلطان محمود اوّل [رکّ باّں] کے حکم سے لکھی گئی ۔ اس کے علاوہ اس نے العینی [رکّ باّں] (م ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) کی تاریخ عالم عَقْدُ الجُمان فی تاریخ اھل الزّمان کا ترکی میں ترجمہ کیا ۔ اس تصنیف کے اصل مخطوطے کی آٹھ جلدیں (مصنّف کا ارادہ ۱۰ جلدوں میں لکھنے کا تھا) استانبول کے کتاب خانۂ نورِ عثمانیہ میں موجود ھیں ۔ سالم کی مشہور تصنیف اس کا تذکرہ شعراء ہے، جو ۱۰۴ شعرا اور عروضیوں کے حالات پر مشتمل ھے ۔ یہ ۱۱۳۳ھ / ۱۷۲۰ء میں لکھا گیا تھا اور اسے قطین [رکّ باّں] نے جاری رکھا (قبّ حاجی خلیفہ : کشفُ الظُّنون، ۶ : ۵۶۰، عدد ۱۴۶۳۳) : اصل مسودہ استانبول میں خالص افندی کے کتاب خانے میں موجود ھے ۔ ایک اور مخطوطہ وی انا میں ھے (قبّ G. Flügel : *Katalog*، ۲ : ۴۰۱؛ J. v. Hammer : *G.O.R.*، ۹ : ۲۴۳، عدد ۱۴۰) ۔ یہ کتاب ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء میں استانبول سے شائع ہوئی (۲۶۷ صفحات) .

مآخذ: (۱) سجلِّ عثمانی، ۳ : ۳؛ (۲) صُبحی : تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، ورق ۶۵؛ (۳) قاموس الاعلام، ص ۲۳۹۳؛ (۴) بروسلی محمد طاھر : عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۲ : ۳۳۵؛ (۵) قطین : تذکرۂ شعراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۷۷ ببعد؛ (۶) J. v. Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۷ : ۳۳۳ .

(FRANZ BABINGER)

* **سَالِم بن سَوَادہ اَلتَّمِیمی** : والیِ مصر، از یکم محرم ۱۶۳ھ/۶ ستمبر ۷۸۰ء تا آخر ذوالحجہ ۱۶۳ھ/۲۵ اگست ۷۸۱ء - [اس کے عہد امارت میں محکمۂ شُرطہ (پولیس) الاَخْضر بن مَرْوان کے تحت تھا اور محکمۂ خراج کا سربراہ ابوقُطَیْفَہ اسمٰعیل بن ابراھیم تھا - سالم کے عہد میں مصر اور المغرب میدان کارزار بنے رہے - اس نے اھلِ بَرْقَہ کی امداد کے لیے مصری عساکر بھی بھیجے، جو بَلَنْسِیَہ اور شَنْت بریہ کے بربروں کی خانہ جنگی کے باعث بغیر لڑے واپس آ گئے].

مآخذ : (۱) الکِندی : کتاب الوُلاۃ، طبع Rh. Guest، سلسلۂ یادگار گِب، ۱۹ (لنڈن ۱۹۱۲ء) : ۱۲۳؛ (۲) ابن تغری بِرْدی : النجوم الزاھرہ، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۵ء، ۱ : ۴۳۸ تا ۴۴۱ و طبع قاھرہ ۱۹۶۳ء، ۲ : ۳۶ تا ۳۷؛ (۳) المقریزی : الخِطَط، ۱ : ۳۰۷؛ (۴) F. Wüstenfeld : *Die Statthalter von Ägypten Zur zeit der Chalifen*، Abh. G. W. Gött، ۱۸۷۵ء)، ۲۰ : ۱۲ .

(ADOLF GROHMANN)

* **سَالِم بن محمّد** : بن محمّد بن عِزالدین ابوالنّجا السَّنْہوری المِصری، ایک [نامور] مالکی فقیہ اور مُحدِّث، سَنْہور میں پیدا ھوے، ۲۱ برس کی عمر میں قاھرہ میں آئے - مالکیوں کے مفتی کے عہدے پر فائز رھے اور [تقریباً ستر برس کی عمر میں] ۳ جمادی الآخرہ ۱۰۱۵ھ / ۷ اکتوبر ۱۶۰۶ء کو فوت ھوے - [وہ اپنے زمانے کے مخزن علوم تھے - مصر، شام اور حرمین کے بے شمار لوگوں نے ان سے علم حدیث حاصل کیا] - ان کی متعدد تصانیف میں سے صرف [شیخ] خلیل کی المختصر پر حاشیہ کے نام سے ایک کتاب باقی بچی ھے(دیکھیے S. E. Fagnan : *Catalogue général des Mss. des bibl. publ. de France*، *Dep* ۸ الجزائر، عدد ۱۱۶۲ تا ۱۱۶۳) - المُحبّی کے زمانے میں بھی بہت کم لوگ اس کا مطالعہ کرتے تھے.

مآخذ : (۱) المُحبّی : خلاصۃ الأثر، ۲ : ۲۰۴؛ (۲) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، طبع Flügel : ۷ : ۸۲۶؛ (۳) احمد بابا : نَیْلُ الْاِبْتِہاج، فاس ۱۳۱۷ھ، ص ۱۰۷، نیز برحاشیۂ ابن فرحون : الدیباج قاھرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۲۶؛ (۴) محمد بن شنب : *Étude sur les personnages mention-nés dans l'Idjāz du cheikh Abd al-Qādir al-Fāsy*) *Actes du IV*) (*Congr. intern. des. Or.*، الجزائر ۱۹۰۵ء و پیرس ۱۹۰۸ء، ۳ : ۲۸۷، فصل ۳۰۴ .

(BROCKELMANN)

* **سالِمِیَّہ** : متکلمین کا ایک فرقہ، جس کے عقائد میں تصوّف کے رجحانات پائے جاتے ھیں اور جس کا آغاز تیسری اور چوتھی ھجری میں بصرے کے مالکی سُنّیوں میں ھوا.

اس فرقے کے بانی ابو محمد سَہْل بن عبداللہ التُّستری [رکّ باں] تھے، جن کی وفات ۲۸۳ ھ/ ۸۹۶ء میں ھوئی، لیکن اس فرقے کا نام تُستری کے مرید اعلٰی ابو عبداللہ محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) اور ان کے بیٹے ابوالحسن احمد [بن محمد] بن سالم (م ۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) کے نام پر مشہور ھوا، جو یکے بعد دیگرے اس فرقے کے امام بنے - یہ دوسرے ابن سالم، جو مُفسّر قرآن ابن مجاھد کے دوست تھے، اپنی اس مدح و

ستائش کے سبب سے بہت مشہور ہوے جو ان کے شاگرد اور جانشین ابو طالب المکّی (م ۳۸۰ھ/۹۹۰ء) نے اپنی کتاب قوت القلوب میں کی ہے، نیز اپنے مخالف ابو نصر السرّاج (م ۳۷۷ھ / ۹۸۷ء) کی اس تنقید کی وجہ سے بھی جو اس نے کتاب اللمع (طبع نکلسن) میں ان پر کی ہے.

سالمیّہ کے اہم عقائد ان کے حنبلی مخالفوں نے ہمارے لیے محفوظ کر دیے ہیں، بالخصوص ابو یعلٰی بن الفرّاء (م ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء) نے، جس نے ان عقائد میں سے سولہ کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے دس کا ذکر غنیة الطالبین میں ہے، جو [شیخ عبدالقادر] الجیلانیؒ کی طرف منسوب ہے.

(الف) خداے تعالٰی کا فعل خلق ہر لحظہ جاری ہے ۔ یہ ایک لمحے کے لیے بھی نہیں رُکتا؛ اسی لیے وہ اپنی ذاتی قدرت (تفعیل) غیر مخلوقہ کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے، خاص طور پر قرآن مجید کے ہر قاری کی تلاوت میں؛

(ب) خداے تعالٰی میں مشیئت غیر مخلوقہ (=غیر حادثہ) اور ارادۂ مخلوقہ (حادثہ) دونوں پائے جاتے ہیں۔ ارادۂ مخلوقہ مخلوقات کے افعال قبیحہ (= معاصی) کے وجود کا سبب بنتا ہے، اگرچہ اس کی مشیت ذاتی ان افعال کے قبح کی مقتضی نہیں ہے؛ شیطان نے انجام کار خدا کی اطاعت قبول کر لی تھی؛ خداے تعالٰے بروز حشر بہ تبدیل صورت ایک انسانی شکل میں تجلی فرمائے گا اور اسے بلا حجاب تمام مخلوق دیکھ سکے گی (رکّ بہ حلمانیة) ۔ [غنیة الطالبین کے مصنف کے نزدیک یہ عقائد نص قرآنی کے صریح خلاف ہیں]؛

(ج) شریعت پر عمل، اپنے اختیاری ارادے کے ساتھ اس کی مطابقت کی کوشش، یعنی اکتساب سے حاصل ہوتا ہے (یہ نظریہ کرّامیّة کے نظریے کے خلاف ہے، جو کہتے ہیں کہ یہ صفاے باطن اور مراقبے سے حاصل ہوتا ہے)؛ صبر و تحمل کا درجہ لذت اندوزی سے بلند ہے؛ انبیا کا درجہ اولیا سے بلند ہے؛ حکمت اور ایمان ایک ہی شے ہے؛

(د) مؤمن کے لیے اپنی اصل کے ساتھ وصال (=اتحاد) باطنی حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی شخصیت کا شعور حاصل کرے، پھر ذات باری تعالٰی کی اس قدر معرفت حاصل کرے جس قدر ازل میں اس کے لیے اس کی استعداد کے مطابق مقرر ہو چکی ہے (سرّالربوبیّت).

ابن الفرّاء سے لے کر ابن الجوزی اور ابن تیمیہ تک جتنے بھی حنبلی علما گذرے ہیں انھوں نے بڑی شدّت کے ساتھ ان نیم معتزلی رجحانات اور ان کے وحدة الوجودی (monistic) میلانات کی تردید کی ہے جن پر شروع ہی سے الحلّاج، الأشعری اور ابن خفیف مختلف مدارج میں تنقید کر چکے تھے.

چونکہ سالمیّہ (بشمول کرامیّہ) ہی علماے اہل السنت کا ایک ایسا گروہ ہے جو بدن سے جدا ہو جانے کے بعد روح کی تاقیام قیامت (عالم برزخ میں) بالاستقلال بقا کا قائل ہے، اس لیے سنّی متصوفین کی اکثریت ابوبکر الواسطی سے لے کر انھیں کی طرف مائل رہی ہے ۔ الغزالیؒ نے اپنی زندگی کے دوسرے دور میں اپنی کتاب احیاء علوم الدین کو سالمیہ کے مشہور مصنف [ابو طالب] المکی کی قوت القلوب کی طرز پر لکھا ہے ۔ ابن برّجان (م ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء) اور ابن قسیّ سے لے کر ابن عربی [رکّ باں] تک چھٹی صدی ہجری کے اندلسی صوفیہ کے نیم اسمٰعیلی فرقے نے، ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق، وحدة الوجود سے متعلق اپنے بہت سے عقائد سالمیہ سے اخذ کیے ہیں ۔ سالمیہ کے دیگر مقالات روایةً سلسلۂ شاذلیّہ [رکّ باں] میں محفوظ چلے آتے ہیں.

مآخذ: (۱) ابوطالب محمد المکی: قوت القلوب،

قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲ جلدیں، (معلوم ہوتا ہے کہ متن کو ابتدائی زمانے ہی میں صاف کر دیا گیا تھا)؛ (۲) ابن الفرّاء: اَلْمُعْتَمَدْ فِی اُصُولِ الدِّین، مخطوطۂ دمشق، کتاب خانۂ ظاہریہ، توحید، عدد ۴۵؛ (۳) شیخ عبدالقادر الجیلانی: الغنیة لطالبی طریق الحق، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۱: ۸۳ تا ۸۴؛ (۴) المُقدّسی: اَحْسَنُ التقاسیم، در BGA، ۳: ۱۲۶؛ (۵) ابن الداعی: تَبْصِرَةُ العَوَام، چاپ سنگی، طہران ۱۳۱۳ھ، ص ۳۹۱؛ (۶) Goldziher: ZDMG، ۱۹۰۷ء، ج ۶۱: ۷۳ تا ۸۰؛ (۷) Amedroz، در JRAS، ۱۹۱۲ء، ص ۵۷۲ تا ۵۷۵؛ (۸) Massignon: *Essai sur les origines . . . de la Mystique Musulmane*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۳ تا ۲۷۰؛ (۹) وہی مصنّف: *Passion d'al-Ḥalladj*، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ.

(LOUIS MASSIGNON)

سالنامہ: فارسی لفظ، جو ترکی میں بھی مستعمل ہے، لغوی طور پر اس سے سالانہ روداد، جنتری یا تقویم یا کوئی ایسی سالانہ اشاعت مراد ہے جس میں کسی خاص مضمون کے متعلق سال بھر کی تمام معلومات جمع کر دی گئی ہوں۔ ''نامہ'' کے اضافے سے ایک اور اصطلاح ''روزنامہ'' بھی مستعمل ہے۔ جنتری کے لیے عربی لفظ تقویم ہے۔ ترکوں کے ہاں جنتریاں، خواہ وہ سالانہ ہوں خواہ دوامی، بہت استعمال کی جاتی ہیں۔ دوامی جنتریاں ۸۰ سے ۸۵ سال تک کی مدت پر حاوی ہوتی ہیں۔ یہ چھوٹی چھوٹی فہرستوں یا کتابچوں کی شکل میں تیار کی جاتی ہیں۔ ان کے لکھنے میں عام طور پر بہت احتیاط ملحوظ رکھی جاتی ہے اور مختلف رنگ کی روشنائی استعمال کی جاتی ہے۔ ان میں سال، سنہ سکندری، عیسوی، دقلدیانوس (Diocletian) و جلالی میں درج ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ سلطان ملک شاہ سلجوقی کا سالِ جلوس، ترکی۔ منگولی دور حیوانی کے مطابق سال کا نام، زائچے کی جدول، اسلامی، یہودی، مسیحی اور ایرانی تیوہار، سریانی مہینوں سے ان کی مطابقت، فلکیاتی اور موسمیاتی پیش گوئیاں، نیز وہ تاریخیں مندرج ہوتی ہیں جن میں خاص خاص زرعی اور دیگر امور انجام دیے جاتے ہیں۔ شرعی اوقات اور رؤیت ہلال کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے مؤذن جو جدولیں استعمال کرتے ہیں وہ زیج یا تقویم کے نام سے موسوم ہیں۔ M. d'Ohsson نے اٹھارھویں صدی عیسوی کی ایک نہایت مقبول تقویم کا حوالہ دیا ہے، جو ترکی میں دارندوی نے مرتب کی تھی۔ یہ ۱۱۹۲ سے ۱۲۲۷ھ تک کے زمانے پر حاوی تھی۔ سلطنت عثمانیہ کی سرکاری سالانہ رودادوں (gazetteers) کا نام بھی سالنامہ ہے.

مآخذ: (۱) d'Ohsson: *Tableau Général de l'Empire Othomon*، پیرس ۱۷۸۸ء، ۲: ۱۶۰ تا ۱۶۲؛ (۲) Carra de Vaux: *Notice sur un Calendrier turc*، در *A Volume of Oriental studies presented to Professor E.G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء.

(CARRA DE VAUX)

سالور: قبائل اوغوز میں سے ایک قبیلے کا نام۔ اس قبیلے کے لوگ اپنا نام و نسب اوغوز خان کے چھے میں سے ایک بیٹے طاغ خان کے سب سے بڑے بیٹے تک پہنچاتے ہیں۔ متون میں اس نام کا املا سالوور (یہ لفظ اوغوز نامے کے ایک فارسی مخطوطے میں ہے، جو راقم کے کتاب خانے میں ہے) یا سلغر (دیوان لغات الترّک و تاریخ گزیدہ) بہت کم ملتا ہے۔ اس کا عام املا صالور یا سالور ہے۔ عام ترک قبائل کی طرح اس قبیلے کے حسب و نسب کے بارے میں بھی تاریخی مواد بہت ناکافی اور الجھا ہوا ہے۔ بہر حال اس کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں اتنا یقینی ہے کہ یہ لوگ قدیم زمانے ہی سے یعنی جب

سے وہ ایلی اور ایسیغ گول (Îsigh Göl) سے ترک وطن کر کے دریاے سیحون [رك بآں] کے کنارے آباد ہوے؛ یہ لوگ دیگر اوغوز قبائل کے شریک حال رہے ۔ وہاں سے ماوراء النہر خوارزم اور خراسان چلے گئے، اور آخر کار ایشیاے کوچک کی فتح کے بعد اس قبیلے کی ایک شاخ مشرقی آناطولی میں سکونت پذیر ہو گئی (تفصیل کے لیے دیکھیے کوپرولو زادہ فؤاد : تورکیہ تاریخی، قسطنطینیہ ۱۹۲۳ء، ج ۱ باب ٥).

سلجوقی سلطنت کے زوال کے بعد انھوں ھی نے خاندان آل سلغر [رك بآں] کی بنیاد رکھی (تاریخ گزیدہ، طبع سلسلۂ یادگار گب، ۱۴ / ۱ : ۵۰۲) ۔ درباری شاعر قاضی برھان الدین [رك بآں] بھی سالوری نسل سے تھا (عزیز بن اردشیر استر آبادی : بزم و رزم، مخطوطۂ آیاصوفیا، شمارہ ۳۴۶۵) ۔ سلجوق نامہ کے ترجمے سے ظاھر ھوتا ھے کہ جو سالوری ایشیاے کوچک میں آئے تھے وہ بھرام شاہ والی ارزنجان کے لشکر میں تھے، جو خاندان منگوچک Mengüček سے تھا (Houtsma : *Recueil*، ۳ : ۵۷) ۔ اس حقیقت کے پیش نظر ھم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ھیں کہ سلاجقۂ روم کی تاریخ میں قبیلۂ سالور نے اور قایی بایندور (Ķāyî Bāayndūr) اور بیات قبائل نے نہایت اھم کردار ادا کیا (دیکھیے *Recueil* کی چوتھی جلد کا اشاریہ اور J. Marquart : *Über das Volkstum der Komanen*، ص ۱۸۹، در *Abh. G. W.*، سلسلۂ جدید، ج ۱۳ شمارہ ۱، برلن ۱۹۱۴ء) ۔ اوغوز نامہ کے اس فارسی مخطوطے کی رو سے، جو مقالہ نگار کے کتاب خانے میں ھے، قرہ مان اوغلو [رك بآں] سالور کی قرہ مان شاخ سے تھے ۔ یہ بہت اغلب ھے کہ قرہ مانلو نام کے چند گاؤں، جو آذربیجان میں کوھستان قفقاز میں واقع ھیں، ابتداءً سالور ھی نے بسائے ھوں ۔

ترکمانوں کے ان منضبط جتھوں میں جو ساتویں صدی ھجری میں ان علاقوں میں آباد تھے ان میں یقیناً قرہ مان شامل تھے (النّسائی [صحیح النّسوی] : [سیرۃ السلطان منکبرتی]، مترجمۂ Houdas، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۲۶۴، ۳۷۴، ۳۸۳) ۔ سلجوقی سیاست کے نتیجے میں، جس کا مقصد اوغوز قبائل کو مختلف جھات میں منتشر کر دینا تھا، جب سالور قبیلے کا ایک معتد بہ حصہ ترک وطن کر کے مغرب کو چلا گیا تو ان میں سے جو لوگ مرو اور سرخس میں رہ گئے انھوں نے بعد کی تاریخ میں ترکمانوں کے عام نام سے نمایاں کام سرانجام دیے ۔ بعض علما کی راے میں سالور کے کچھ لوگ ۱۳۸۰ اور ۱۴۲۴ء کے درمیانی حصے میں براستۂ سمرقند، طُرفان اور سوتچیو (Sou Tcheou) سی ننگ (Si-Ning) کو ھجرت کر گئے اور وھیں سکونت اختیار کی؛ چنانچہ کانسو (Kan-Su) کے موجودہ سالار انھیں کی اولاد ھیں (لیکن ابھی یہ متحقق نہیں ھوا کہ ان لوگوں نے کہاں سے اور کب ترک وطن کیا) ۔ ان دو ھجرتوں کی وجہ سے سالور کی تعداد اور طاقت گھٹ گئی اور وہ دوسرے خانہ بدوش ترکمانوں سے لڑائی بھڑائی اور بالخصوص ایرانی علاقے میں متواتر مار دھاڑ کی وجہ سے بتدریج کمزور ھوتے گئے ۔ آخر کار اس زبردست جانی نقصان کے نتیجے میں جو انھیں ۱۸۳۱ء میں عباس میرزا پسر فتح علی شاہ قاجار کی مھم سرخس میں اٹھانا پڑا اپنی اھمیت کھو بیٹھے.

سالور کی موجودہ حالت : سالور خود کو ان ترکمانوں میں سے قدیم ترین اور شریف ترین خیال کرتے ھیں جو سرخس کے نواح میں جتھے بنا کر رھتے ھیں یا ھری رود کے قریب ایرانی ۔ روسی سرحد کے ساتھ دور تک پھیلے ھوے ھیں ۔ وہ تین شاخوں میں منقسم ھیں : ۱ ۔ الواچ Alavač؛ ۲ ۔ قرہ مان Ķaramān؛ ۳ ۔ انا بلیغی Anabeleghi ۔ ایونہ وچ Evneaič نے انھیں

حسب ذیل شعبوں میں تقسیم کیا ہے :-

یالو واچ Yalowač : (۱) اورد وخوجہ Ordouhodja؛ (۲) داز Daz؛ (۳) بیک سکر Bek-Sakar - قرہ مان Karamann : (۱)؛ اوگروجہلی Ougroudjihli؛ (۲) بیک غزن Bek-Ghezen؛ (۳) الائن Alain - کراھہ أغا Kirahe Agha : (۱) کراھا أغا (۲) بچ اورک Bech Ourouck (یہ سب نام RMM، ج ۵۶، ص ۶۶ و ۶۷ کی تہجی کی رو سے دیے گئے ہیں) - یہ شاخیں پھر چھوٹے چھوٹے کنبوں میں بٹ جاتی ہیں - ان کی تعداد کے مختلف اندازے لگائے گئے ہیں - ڈوبیے Dubeux کی رائے ہے کہ سرخس کے نواح میں رہنے والے سالوروں کی تعداد دو ہزار خیموں پر مشتمل ہے - پٹروچ وچ Petrouchewitch کے اندازے کے مطابق یہ تعداد تین ہزار اور وامبیری Vámbéry کے نزدیک ۸۰۰۰ خیمے ہے (یہ اندازہ مبالغہ آمیز ہے) - حال ہی میں کستانیے Castagné نے تین ہزار خیموں کا اندازہ لگایا ہے .

تبتؔ کے ضلع کانسو میں مسلمان سالوروں کی تعداد ستر ہزار نفوس بیان کی جاتی ہے (Grenard کے اندازے کے مطابق وہ پچاس ہزار ہیں) - یہ لوگ دریاے زرد (Yellow-River) کے دائیں کنارے پر اس رقبے میں جو اورونوو Ourounvou سے تاوھو T'ao-Hô تک پھیلا ہوا ہے آباد ہیں - سن ھواتنگ Sin-Hoa-T'ing یا سالار کے چھوٹے قصبے کو اس علاقے میں مرکزی حیثیت حاصل ہے - دریا کے بائیں کنارے پر وہ ایسی چند بستیوں میں رہتے ہیں جو سی ننگ Si-Ning اور ھو چیو Hô-Tcheou کی درمیانی خطرناک سی پہاڑی سڑک کے ساتھ ساتھ واقع ہیں - یہ ترک جسمانی ساخت کی وجہ سے کانسو Kan-Su کے دوسرے مسلمانوں سے متمیز ہیں اور تاحال ترکی زبان بولتے ہیں - گرینارد Grenard نے ان کی بولی کے متعلق کچھ مواد شائع کیا ہے اور اس سے سالور کی اصل اور ترک وطن کے وقت کی تعیین کے بارے میں بعض نتائج اخذ کیے گئے ہیں، لیکن نہ تو یہ مواد کافی ہے اور نہ قابل اعتماد - سالور حنفی سنی ہیں - وہ ہمیشہ سے نقشبندی رہے ہیں اور ان میں ذکر بالجہر کا عام رواج ہے .

مآخذ : (ان کتابوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) : (۱) A. Vámbéry : *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Bezichungen geschildert*، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۳۹۸، ۳۹۹؛ (۲) رضا قلی خان : *Relation de l'Ambassade au Kharezm*، مترجمۂ Ch. Schefer، پیرس ۱۸۷۶ء؛ (۳) Elisée Reclus : *Géographie Universelle*، ۶ : ۴۳۳؛ (۴) Dubeux : *La Tartarie le Béloutchistan et le Népal*، پیرس ۱۸۴۸ء، ص ۹۱؛ (۵) A. Burnes : *Travels into Bokhara*، لنڈن ۱۸۳۹ء، ۲ : ۵۰ تا ۵۳؛ (۶) Grenard : *Le Turkestan et be Tibet* (دوسرا حصہ *Mission scientifique* : J.L. Dutrenil de Rhins *dans la Haute Asie*، پیرس ۱۸۹۸ء، ص ۴۵۷ ببعد؛ (۷) Ritter : *Erdkunde*، ۷ : ۴۰۲؛ (۸) J. Castagné : *Russie Slave et Russie Turque*، در *RMM*، ج ۵۶، پیرس ۱۹۲۳ء: ص ۶۶ تا ۶۷؛ (۹) Massignon : *Annuaire du Monde Musulman*، سال اوّل، ۱۹۲۳ء، ص ۲۶۸ تا ۲۶۹؛ (۱۰) J. von Hammer : *Histoire de l'empire ottoman*، پیرس ۱۸۳۶ء تا ۱۸۴۱ء، ۱ : ۹ تا ۱۰ .

(KÖPRULÜ ZĀDE FU'ĀD)

سام : حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹوں میں سے پہلے بیٹے - انھیں الثّعلبی کی قصص الانبیاء میں قطعی طور پر نوح علیہ السلام کا پہلا بیٹا بتایا گیا ہے - الطّبری کے ہاں صرف ایک حدیث (طبع ڈخویہ de Goeje

۱ : ۱۹۶) میں نوح علیہ السلام کے بیٹوں کی ترتیب بصورت یافیث، حام اور سام بتائی گئی ہے، جو بابلی تالمود کی اسرائیلی روایت کے مطابق ہے، *Sanhedrin*، ورق ۶۹ - ب (تاہم اس بارے میں دیکھیے الطبری میں اهل التوراۃ کی روایات، وہی کتاب، ص ۲۲۳)، اس کے مطابق سام نوح علیہ السلام کے چہیتے بیٹے تھے، وہ نہ صرف باپ کی دعاے برکت میں یافیث سے شریک تھے (دیکھیے *Genesis*، (باب پیدائش، ۹ : ۲۷) بلکہ ان کے باپ نے مرتے وقت اپنا جانشین مقرر کیا اور خاص فرائض اس کے سپرد کیے؛ ان کی یہ افضلیت اس کے اخلاق میں بھی منتقل ہوئی ہے - انہیں کی اولاد حسن وجاهت کے معاملے میں بھی ممتاز ہے اور فطرۃً نبوت بھی ان میں متوارث ہے - سام کی بیوی صلیب (صُلَیب) حضرت نوح[ؑ] کے دوسرے بیٹوں کی بیویوں کی طرح قیْن بن آدم کی نسل سے تھی - اس کے بطن سے چار بیٹے ہوے جن کے نام کتاب پیدائش (*Genesis*)، ۱۰ : ۲۲ میں آئے ہیں اور یہ کہ سام کے پانچویں بیٹے اَرَم کی بھی وہی ماں تھی، محلِّ نظر ہے - عربوں کو ہمیشہ سام کی اولاد بتایا جاتا ہے اور اکثر ایرانیوں اور ان کے ساتھ رومیوں کو اور بعض اوقات یہودیوں کو بھی - جب نوح علیہ السلام نے زمین اپنے بیٹوں میں تقسیم کی، تو اس کا مرکزی حصہ یعنی دریاے نیل، فرات و دجلہ اور جَیحون و سیجون کا درمیانی علاقہ سام کو دیا؛ سام خود مکّے میں رہتے تھے۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، دیکھیے اشاریہ؛ (۲) الدمشقی : *Cosmographie*، طبع Mehren، دیکھیے اشاریہ؛ (۳) الثعلبی : قصص الانبیاء، طبع Eisenberg، ۱ : ۹۸ تا ۱۰۲ ۔

(B. JOEL)

سام میرزا : ایک ایرانی شاعر اور مصنّف، شاہ اسمٰعیل اوّل کا بیٹا، ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء میں پیدا ہوا - ۹۳۸ھ / ۱۵۳۱ء میں جب شہر ہرات اوزبکوں کے محاصرے سے آزاد ہوگیا تو شاہ اسمٰعیل نے اسے دُورمِش خان کی اتالیقی میں وہاں کا حاکم مقرر کر دیا - اس نے ۹۶۹ھ / ۱۵۶۱ء میں اپنے بھائی شاہ طہماسپ اوّل کے خلاف بغاوت کی، جس کی پاداش میں اسے قید کر دیا گیا اور پھر اسمٰعیل ثانی کی تخت نشینی کے موقع پر ۹۸۴ھ / ۱۵۷۶-۱۵۷۷ء میں قتل کر دیا گیا - اس کے کچھ اشعار کتابوں میں محفوظ ہیں - ان کے علاوہ وہ تحفۂ سامی کا مؤلف بھی تھا - یہ تذکرہ اس کے ہم عصر شعرا اور شاعری سے متعلق بحث کرتا ہے اور تذکرۂ دولت شاہ کا تکملہ ہے - سال تالیف ۹۵۷ھ / ۱۵۵۰ء ہے۔

مآخذ : (۱) خواندمیر : حبیب السِیَر، ۳ / ۴ : ۸۳، ۱۰۰، ۱۰۴؛ (۲) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء، تہران ۱۲۹۵ھ، ۱ : ۳۱؛ (۳) لطف علی بیگ : آتشکدہ، بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۱۴؛ (۴) آزاد : خزانۂ عامرہ، کانپور ۱۸۶۰ء، ص ۶؛ (۵) میر حسین دوست : تذکرہ، لکھنؤ ۱۲۹۲ھ / ۱۸۷۵ء، ص ۱۴۸؛ (۶) Ch. Rieu : *Cat. Pers. Mss.*، ص ۳۶۷ ب؛ (۷) E. G. Browne : *Hist. of Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۵۹، ۳۰۷، ۵۰۷، ۵۱۴؛ (۸) Hammer : *Gesch. der schönen. Redekünste Persiens*، ص ۳۷۹؛ (۹) Silvestre de Sacy : *N. E.*، ۴ : ۲۷۳؛ (۱۰) O. Frank : *Über die morgenl. Hss.... in München*، ص ۱۲۶؛ (۱۱) فلوگل Flügel : *Die arab., pers. und türk. Hss.... zu Wien*، ۲ : ۳۶۷؛ (۱۲) A. Krafft : *Die Arab., pers. und türk. Hss....zu Wien*، ص ۳۴ ۔

(C. L. HUART)

سامانی : (بنو [سامان]،]ایرانی بادشاہوں کا ایک خاندان، جو سامان خُدات نام ایک شخص کی نسل سے ہے - ان کا شجرۂ نسب اسمٰعیل تک (جو حقیقی

معنوں میں اس خاندان کا پہلا خود مختار فرمانروا تھا) حسب ذیل ہے :-

سامان خُدات
|
اسد
|
نوح — احمد — یحیٰی — الیاس
الیاس ← محمد
احمد ← نصر، یعقوب، یحیٰی، اسد، اسمٰعیل، اسحٰق، حمید

سامان خُدات، جو اپنا شجرۂ نسب [ساسانی عہد کے ایک مشہور سپہ سالار] بہرام چوبین سے ملاتا تھا یعنی رَے کے ایک شریف خاندان سے (ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۷ : ۱۹۲)، اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، وہ موضع سامان (ضلع بلخ میں، دیکھیے حمزہ اصفہانی، طبع Gotwaldt، ص ۲۳۷؛ Barbier de Meynard : ... *Dict. géog. de la Perse*، ص ۲۹۷) کا سردار تھا۔ جب سامان خدات کو بلخ سے راہ فرار اختیار کرنا پڑی تو وہ خراسان کے حاکم اسد بن عبداللہ القسری کے ہاں پناہ گزین ہوا (دیکھیے مادۂ اسد)۔ مؤخرالذکر نے اس کے دشمنوں کے خلاف اس کی مدد کی۔ سامان خدات بعد ازآں مسلمان ہو گیا۔ اس نے اپنے بیٹے کا نام اسی مربّی کے نام پر اسد رکھا (نرشخی در Schefer : *Descr. . . . de Boukhara*، ص ۵۷ ببعد)۔ سامان خدات سے متعلق جو دیگر کہانیاں تاریخ گزیدہ (دیکھیے Schefer : *o.c.*، ص ۹۹ ببعد) میں مذکور ہیں، صریحا افسانوی ہیں۔ یہ کہانی کہ کسی شعر کے سننے سے اس میں الوالعزمی کا جذبہ پیدا ہو گیا تھا، بعد میں کہیں اور سے لے کر اس سے منسوب کر دی گئی ہے (GMS، سلسلہ ۱۱ : ۲۶، ۱۲۳ ببعد)۔ تاریخ گزیدہ کا یہ بھی بیان ہے کہ سامان خدات نے اشناس پر قبضہ کر لیا تھا۔

اسد بن سامان خُدات کے چار بیٹے تھے، جنھوں نے ہارون الرشید کے زمانے میں بھی مشرقی خلافت کی سیاسی تاریخ میں نمایاں حصہ لیا۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفۂ المأمون نے اپنے دور خلافت میں اسد کے بیٹوں کو باغی رافع بن لَیْث کے مقابلے میں سپہ‌سالار ہَرْثمہ کی مدد کرنے کا حکم دیا، اور وہ ہرثمہ سامانی اور رافع (نرشخی، ص ۷۴) کے مابین معاہدہ کرانے میں کامیاب ہوے۔ بہرحال، جب المأمون اپنے باپ کا جانشین ہوا تو اس نے غسّان بن عبّاد کو، جسے اس نے خراسان کا گورنر مقرر کیا تھا، حکم دیا کہ وہ اسد کے بیٹوں کو ملکی اور انتظامی عہدے تفویض کر دے (نرشخی، ص ۵۷؛ دیکھیے ابن الأثیر، ۷ : ۱۹۲؛ حمزہ الاصفہانی، ص ۲۳۷)۔ ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء میں غسّان نے نوح بن اَسَد کو سمرقند، احمد کو فرغانہ، یحیٰی کو الشّاش و اُشْرُوسنہ اور الیاس کو ھرات کے علاقے دے دیے۔ آگے چل کر جب طاہر بن الحُسین خراسان کا والی مقرر ہوا تو اس نے ان عہدوں کو مستقل کر دیا، گویا سامانی ایک طرح سے طاہریوں کے ماتحت حاکم تھے۔ اس سے بھی پرانا مأخذ حمزہ الاصفہانی، صرف مختصراً بیان کرتا ہے کہ نوح نے المأمون کے دربار میں چند سال بسر کیے۔ مؤخرالذکر نے اسے ماوراء النّہر میں طاہریوں کی جانب سے (من قبل الطّاھریة) حاکم بنا دیا (۲۰۷ھ)۔ الیاس سب بھائیوں سے پہلے فوت ہوا۔ اس کی موت عبداللہ بن طاہر کے عہدِ حکومت میں ہوئی۔ مؤخرالذّکر نے الیاس کے بیٹے محمد کو ھرات میں اپنے باپ کی جانشینی کی اجازت دے دی (ابن الأثیر، ۷ : ۱۹۳).

لیکن اس خاندان کی یہ شاخ اتنی اہم نہیں جتنی وہ جو احمد کی نسل سے ہے اور جس سے سامانی خاندان کا آغاز ہوا۔ نوح نے، جو بظاہر طاہریوں کا وفادار ملازم تھا، خلیفہ المعتصم کے ایما پر

ترکوں کے مشہور سپہ‌سالار افشین کے بیٹے الحسن بن افشین کو، جو خلیفہ کا مورد عتاب ہو گیا تھا، ایک مذموم طریقے سے پھانسنے کی کوشش کی تھی (الطبری، ۳ : ۱۳۰۷ ببعد) ۔ وہ لاوارث فوت ہو گیا تو طاہر بن عبداللہ نے والی کا عہدہ ماوراء النّہر میں یحیٰی اور احمد دو بھائیوں کو دے دیا ۔ بعد کی کتابوں میں احمد کی بے غرضی اور دیگر صفاتِ حسنہ کی تعریف کی گئی ہے (ابن الأثیر، ۷ : ۱۹۲) ۔ احمد کے بعد ماوراء النّہر کی حکومت اس کے سات بیٹوں میں سے سب سے بڑے، یعنی نَصر کو ملی (یحیٰی کے متعلق پھر کچھ ذکر نہیں آیا ۔ شاید وہ احمد سے پہلے فوت ہو گیا تھا [بار ٹولڈ نے یحیٰی کا سنہ وفات دیا ہے (رک بہ تاشکنت)]؛ احمد کے متعلق حمزۃ الاصفہانی نے صرف اسی قدر لکھا ہے کہ وہ نوح کا جانشین تھا) ۔ ۲۶۱ھ / ۸۷۴ - ۸۷۵ء کے بعد سے نَصر ایک خود مختار فرمانروا تصوّر کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس سال اسے ماوراء النّہر کا علاقہ جاگیر کے طور پر براہِ راست خلیفہ کی طرف سے عطا ہوا تھا (الطّبری، ۳ : ۱۸۸۹؛ دیکھیے ابن الأثیر، ۷ : ۱۹۳)؛ اس زمانے میں طاہریوں کی قسمت کا ستارہ زوال پر تھا، چنانچہ صفّاریوں کی طرف سے خطرے کے آثار ظاہر ہوے ۔ بایں ہمہ، جیسا کہ ابن الأثیر کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے، وہ ۲۶۱ھ کے عطیے کے بعد سے نَصر کو عملی طور پر پہلا خود مختار حکمران تصور کرتا ہے، جو صرف حکومت عباسیہ کے ماتحت تھا؛ اسی طرح حمزہ اصفہانی (ص ۲۳۷) اسمٰعیل کو پہلا حقیقی فرمانروا خیال کرتا ہے (فَکَانَتْ ولَایَۃُ مَنْ تَقَدَّم اسمٰعیل . . . من قِبَل الطاهر [= اسمٰعیل سے جو پہلے حاکم تھے . . . ان کی حکومت طاہر کی جانب سے تھی]) ۔ اسی سال ۲۶۱ھ میں نصر نے اپنے بھائی اسمٰعیل کو بخارا کا والی مقرر کر دیا ۔ اس کے عہد میں طوائف الملوکی کا دَور دَورہ رہا ۔

نصر نے جو فوج یعقوب بن اللّیث صفاری کے مقابلے میں بھیجی تھی، اس نے اپنے سردار کو مار ڈالا اور خود بخارا کا رُخ کیا ۔ یہاں جب نوح کے سامنے نصر کے نائب احمد بن عمر نے ہتیار ڈال دیے تو وہ (بقول ابن الأثیر) اپنی مرضی کے مطابق حکمرانوں کو مقرر اور معزول کرتا رہا؛ النرشخی (ص ۷۶) خوارزمیوں کے ایک حملے کا ذکر کرتا ہے (ربیع الآخر ۲۶۰ھ / ۸۷۳ء)، جس کی وجہ سے بخارا میں زبردست غارت گری اور تباہی ہوئی ۔ خوارزمیوں کے سردار حُسین بن طاهرالطّائی کو جلد ہی راہِ فرار اختیار کرنا پڑی، لیکن فسادات حسب سابق جاری رہے ۔ پھر فقیہ ابو عبداللہ بن ابی حَفص نے نصر سے درخواست کی کہ وہ امن قائم کرنے کے لیے ایک حاکم بھیجے چنانچہ اس نے اسمعیل کو بھیج دیا ۔ النرشخی کی روایت کے مطابق رمضان ۲۶۰ھ کے پہلے جمعے ۲۶ جون ۸۷۴ء کو بخارا میں خطبے میں یعقوب بن لیث کے نام کی جگہ نصر کا نام داخل کر دیا گیا ۔ سامانیوں نے جلد ہی بے‌وفائی کر کے حُسین بن محمد الخارجی کو، جس کا بخارا میں اسمٰعیل سے تصادم ہو گیا تھا، بےدست و پا کر دیا ۔ اسمٰعیل نے بخارا سے چوروں اور ڈاکوؤں کو نکال باہر کیا، حُسین بن طاہر خوارزمی کو شکست دی اور بخارا کے شورش پسند اُمرا کو اطاعت قبول کرنے پر مجبور کر دیا ۔ پھر اس نے خراسان کے بادشاہ، رافع بن ہَرْثَمہ سے معاہدہ کر کے اپنی حیثیت کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ۔ رافع نے خراسان کی حکومت بھی اس کے سپرد کر دی (ابن الأثیر، ۷ : ۱۹۳) ۔ یہ واقعہ ضرور نصر اور اسمٰعیل کے مابین جنگ چھڑنے سے تھوڑے عرصے پہلے کا ہوگا۔ (۲۷۲ھ / ۸۸۵ - ۸۸۶ء) کیونکہ خلیفہ المعتمد نے عمرو بن اللّیث کے بجاے محمد بن طاہر کو ۲۷۱ھ ہی میں خراسان کا والی مقرر کیا تھا، جس پر محمد

نے رافع بن هرثمه کو وهاں اپنا نائب مقرر کر لیا (ابن الأثیر، ۷ : ۲۹۰) ۔ اس وقت تک سامانیوں کی حکومت اتنی مستحکم هو چکی تھی کہ خراسان کے حالات کا ان پر ذرا بھی اثر نه هوا ۔ اسمٰعیل اور رافع بن هرثمه کا معاهده نصر کے خلاف ایک جارحانه اقدام تھا ۔ پہلی لڑائی میں، جو ۲۷۲ھ میں چھڑی (النرشخی اس کی وجه یه بیان کرتا ہے کہ اسمٰعیل نے سالانه خراج ادا کرنے میں تساهل سے کام لیا تھا؛ ابن الأثیر نے اس کا باعث عمومی سازشیں قرار دیا ہے) ۔ رافع حلیف هونے کی حیثیت سے کوئی امتیازی شان پیدا نه کر سکا ۔ معلوم هوتا ہے کہ حمویه بن علی اسمٰعیلیوں کے ایک سپه سالار نے اسے ایک زبردست حمله کرنے کے بجاے نصر اور اسمٰعیل کے درمیان مصالحت کے لیے آماده کیا (ابن الأثیر، ۷ : ۱۹۳) ۔ جلد هی دونوں بھائیوں کے درمیان صلح هو گئی ۔ ۲۷۵ھ/۸۸۸ء میں لڑائی از سرِ نو شروع هو گئی، جس میں اسمٰعیل کو فتح هوئی ۔ مؤخرالذکر نے نصر کو گرفتار کر لیا، لیکن مصلحت اندیشی کی بنا پر اسے ان اعزازت کے ساتھ، جو ایک حاکم کے شایانِ شان هوں، سمرقند واپس بھیج دیا ۔ نصر اپنی وفات (۲۷۹ھ / ۸۹۲ء؛ الطّبری، ۳ : ۲۱۳۳) تک برسرِ حکومت رها ۔ اس دوران میں اسمٰعیل اس کے نائب کی حیثیت سے بخارا میں مقیم رها یہاں تک کہ وه اس کا جانشین بن گیا ۔ اسمٰعیل اس خاندان کا پہلا باقاعده امیر تصور کیا جاتا ہے ۔ سامانی امرا کی فہرست درج ذیل ہے :

اسمٰعیل بن احمد : ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء تا ۲۹۵ھ/ ۹۰۷ء
احمد بن اسمٰعیل : ۲۹۵ھ/۹۰۷ء تا ۳۰۱ھ / ۹۱۳ء
نصر بن احمد : ۳۰۱ھ/ ۹۱۳ء تا ۳۳۱ھ / ۹۴۳ء
نوح اوّل بن نصر : ۳۳۱ھ/۹۴۳ء تا ۳۴۳ھ / ۹۵۴ء
عبدالملک اوّل بن نوح : ۳۴۳ھ / ۹۵۴ء تا ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء
منصور اوّل بن نوح : ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء تا ۳۶۵ھ / ۹۶۱ تا ۹۷۶ء
نوح دوم بن منصور : ۳۶۵ھ/۹۷۶ء تا ۳۸۷ھ/۹۹۷ء
منصور دوم بن نوح : ۳۸۷ھ/۹۹۷ء تا ۳۸۹ھ/۹۹۹ء
عبدالملک دوم بن نوح : ۳۸۹ھ / ۹۹۹ء

اسمٰعیل کی وفات تک ماوراء النّهر اور خراسان کے علاوه، جو عمرو بن لیث صفّاری کو مغلوب کرنے کے بعد اس کے قبضے میں آئے تھے (رکّ به صفاریه)، اس کی سلطنت میں کافی توسیع هوئی ۔ همارے اندازے کے مطابق وه اپنے خاندان کا سب سے قابل اور مستعد، مگر بے اصول حکمران تھا، تاهم عباسیوں کے ساتھ اس کی وفاداری مشهور ہے (النرشخی، ص ۹۰) ۔ اگر العتبی کا یه قول صحیح ہے کہ صرف اس خاندان کے فرمانروا هی ولی امیر المؤمنین کے لقب کے حامل تھے (در *Description*:Schefer، ص ۱۶۰) تو کہا جا سکتا ہے کہ سامانی کم از کم ظاهری طور پر ان کے ساتھ جذبۂ وفاداری کا همیشه دعوی کرتے رهے ۔ اسمٰعیل کی نیکی اور فیاضی کے قصے ابن الأثیر (۷ : ۱۹۴ ببعد و ۸ : ۴ ببعد) میں مذکور هیں ۔ دوسرے فرمانروا احمد کے زمانے میں ایک ایسی صورت حال پیدا هو گئی جس نے اس خاندان کے زوال میں معتدبه حصّه لیا، اور وه یه کہ هوسِ حکومت کا شکار هو کر آماده بغاوت هو گئے ۔ احمد اپنی تخت نشینی کے موقع پر هی اپنے چچا اسحٰق کو قید کرنے پر مجبور هو گیا تھا ۔ ایک دوسرا امیر بارس الکبیر، جس کے قبضے میں کافی روپیه تھا، بغداد کی طرف بھاگ گیا ۔ نیا امیر بظاهر کئی لحاظ سے بڑے مضبوط کردار کا مالک تھا ۔ ابن الأثیر (۸ : ۸۹) اسے صائب الراے اور مردم شناس بتاتا ہے، جو کسی بادشاه کے لیے بہت ضروری ہے ۔ النرشخی اس کے انصاف کی بہت تعریف کرتا ہے ۔ صرف بعد کی ایک کتاب میں اس پر بہت بری طرح لے دے کی گئی ہے

(در Schefer : *Description*، ص ۹۸) - ۲۹۸ھ / ۹۱۰-۹۱۱ء میں احمد کے سپہ‌سالار الحُسین بن علی نے سیستان کو فتح کیا - اس مہم کے سرداروں میں سیمجور الدّواتی بھی تھا؛ وہ اس با اقتدار خاندان کا جد امجد تھا جس کے ھاتھوں میں سامانیوں کی حکومتِ خراسان کی باگ ڈور رھی تھی - ان دنوں سیستان المعدّل بن علی بن لیث صفاری کے قبضے میں تھا - مؤخّرالذکر کو شکست ھو گئی اور اسے عَمرو بن لیث کے ایک پرانے غلام کے ساتھ بغداد بھیج دیا گیا - عمرو بن لیث فارس میں قید کر لیا گیا تھا، لیکن ملک کی یہ فتح قطعی نہیں تھی - ۳۰۰ھ / ۹۱۲ - ۹۱۳ء میں ایک بغاوت برپا ھوگئی، جس کا بانی مبانی محمد بن ھُرمز الخارجی تھا - یہ بغاوت عَمرو بن یعقوب بن محمد بن عمرو بن اللّیث الصفّاری کے حق میں تھی، جو تخت کا دعوے دار بن بیٹھا تھا - الحسین بن علی نے سامانیوں کے لیے سیستان کو دوبارہ فتح کر لیا، لیکن احمد کی وفات کے بعد پھر فسادات شروع ھوگئے - ۳۰۱ھ / ۹۱۳-۹۱۴ء میں ایک علوی نے طبرستان کے حاکم کو نکال باھر کیا - اس خبر کے سنتے ھی احمد کو اس کے ایک غلام نے قتل کر دیا (ابن الأثیر، ۸ : ۳۶، ۵۲، ۵۸).

اس قتل میں ان امرا کا ھاتھ تھا جو کسی نہ کسی وجہ سے احمد کے ظلم سے تنگ آ چکے تھے - اس سلسلے میں وہ بیانات بھی معنی خیز ھیں جو نصر ابن احمد کی طرف منسوب ھیں (ان کے لیے دیکھیے ابن الأثیر، ۸ : ۵۸) بعد کی تصانیف کا یہ بیان کہ احمد علما اور فضلا کی اس قدر دلجوئی کرتا تھا کہ اس کے غلام حسد کرنے لگے تھے، غالباً من گھڑت ھے (Schefer : *Description*، ص ۹۲، ۱۰۱) - بعد کے حکمرانوں کے مفصّل حالات ان مقالوں میں ملیں گے جو ان پر لکھے گئے ھیں (عبدالملک، منصور، نصر، نُوح) - ذیل میں اس خاندان کے عام حالات درج ھیں جس کا دارالحکومت اسمٰعیل کے عہد سے بخارا تھا - سامانیوں کی حکومت، جو ماوراء النّہر کی ولایت سے ترقی کرتی ھوئی ایک خود مختار سلطنت کے درجے تک پہنچی، اپنی پوری وسعت اور عروج کے زمانے میں ماوراء النہر اور خراسان کے علاوہ سیستان، کرمان، جُرجان، رے اور طبرستان پر مشتمل تھی - رودکی کے سرپرست نصر بن احمد کا عہد حکومت (۳۰۱ تا ۳۳۱ھ) اس خاندان کے انتہائی عروج کا زمانہ تھا، اس وجہ سے نہیں کہ اس حکمران کی شخصیت با رعب تھی، (اس لحاظ سے تو وہ اسمٰعیل سے کہیں کمتر درجے کا تھا) بلکہ اس حقیقت کی بنا پر کہ اس کی وفات کے بعد حکومت کا زوال نمایاں ھونے لگا - جو حالات قدیم ایرانی سلطنتوں کے لیے مہلک ثابت ھوے تھے، وھی حالات اس سلطنت میں بھی پورے زور سے پیدا ھو گئے، مثلاً امرا (یہاں فوجی امارت) کی شورش، شمالی بدویوں کی سرکشی اور ترک قبائل سے خطرات، وغیرہ - جب اسمٰعیل اور احمد ایسے با جبروت بادشاھوں سے تخت خالی ھوگیا تو آخر کار اس خاندان پر زوال کی مصیبت نازل ھو گئی - احمد کی وفات کے فوراً بعد اس کے چچا اسحٰق اور اس کے بیٹے نصر کے مابین تخت و تاج کے لیے کشمکش شروع ھو گئی - نوح اول کو اپنے رشتے دار ابراھیم بن احمد کے خلاف تخت کے لیے لڑنا پڑا - نوح اول کے عہد حکومت سے البتگین کا عروج شروع ھوا، جس نے آگے چل کر غزنی پر اس وقت قبضہ کر لیا - جب منصور اول نے اسے خراسان کی حکومت سے معزول کر کے اس کی جگہ ابوالحسین سیمجور کو مقرر کر دیا تھا؛ اس طرح وہ غزنوی خاندان کا بانی بن گیا (رکّ بہ البتگین) - آل بویہ سے اس کی جنگ، جو آخر کار منصور اوّل کے زمانے میں ختم ھوئی، نتیجے کے اعتبار سے ناکام رھی اور اس سے ملک کے اندر یا باھر اس خاندان کے وقار

میں کچھ اضافه نه هوا ۔ نوح دوم کے زمانے میں حالات میں کوئی اصلاح نه هوئی ۔ اس نے سیستان کے باغی حاکم خَلَف بن احمد کو مغلوب کرنے کی ناکام کوشش کی ۔ نوح نے ابوالحسین سیمجور کو، جو خراسان کا حاکم تھا، خَلَف کے مقابلے کے لیے بھیجا، مگر اس نے خلف کے ساتھ مل کر نوح کے خلاف متحدہ محاذ بنا لیا ۔ یہاں سے مصائب کا ایک سلسله شروع هوا، جو ابوالحسین کی موت کے ساتھ بھی ختم نه هوا ۔ اس کا بیٹا، ابو علی سیمجور، بھی ویسا هی باغی اور سرکش نکلا ۔ اسی نے آخر میں ترک فرمانروا بُغرا خاں [رك بآں] کو سامانی سلطنت کے خلاف بھڑکایا ۔ وہ ترک جو نه صرف اسمٰعیل سے شکست کھا چکے تھے بلکه اس حد تک مغلوب هو چکے تھے که یه لڑائی ان کے ملک کے اندر تک جا پہنچی تھی (الطّبری، ۳ : ۲۱۳۸، ۲۲۴۹)، اب پھر میدان میں آ گئے؛ مگر اب یه اسمٰعیل کا زمانه نه تھا ۔ نوح کی فوجوں کو شکست هوئی ۔ اس کے ایک سپه سالار نے غداری کی اور خود نوح کو راہِ فرار اختیار کرنا پڑی ۔ ترک فرمانروا کی قبل از وقت موت کی وجه سے صرف اتنا هوا که سامانی تھوڑے هی عرصے بعد اپنے دارالسلطنت میں واپس آ گئے ۔ سامانی سپهسالار فائق ارادۃً تُرکوں کے مقابلے میں پسپائی اختیار کرتا گیا اور آخر ابو علی سیمجور سے مل گیا تاکه نُوح کو تخت سے اتار سکے ۔ امیر نے جسے اُمراء پر اعتماد نہیں تھا، غزنویوں سے مدد کی درخواست کی، جنھوں نے مدد کا وعدہ کر لیا ۔ نُوح کے دو مخالفین آل بویه کے فرمانروا فخرالدّوله کے پاس پناہ لینے پر مجبور هوے ۔ نوح نے خراسان کی حکومت سبکتگین غزنوی کے حوالے کر دی ۔ سبکتگین اور اس کے بیٹے محمود کو حکومت کے علاوہ ناصر الدّین اور سیف الدّوله کے القاب بھی ملے (۳۸۴ھ / ۹۹۴ء) ۔ باغیوں سے جنگ جاری رهی، یہاں تک که ابو علی فوت هو گیا اور فائق ترک حکمران نصر بن علی ایلک خان کے پاس چلا گیا (دیکھیے اوپر) ۔ اس موقع پر ترکوں سے جنگ کا کوئی نتیجه برآمد نه هوا اور یه طے پایا که فائق کو سمرقند کا حاکم بنا دیا جائے ۔ منصور دوم کی مختصر حکومت کی بھی یہی نوعیت تھی ۔ ایلک خان نے، جس کے ساتھ فوجی امراء کے بعض افراد نے سمجھوتا کر رکھا تھا، بخارا فتح کر لیا اور منصور کو نکال باهر کیا؛ مگر منصور فائق کی مدد سے جلد هی واپس آ گیا ۔ ابوالقاسم سیمجور اور بکتوزوں کے درمیان خراسان کی حکومت پر جنگ چھڑ گئی ۔ اس میں محمود غزنوی نے بھی مداخلت کی، لیکن خراسان ابھی تک غزنویوں نے فتح نہیں کیا تھا ۔ فائق اور بکتوزوں نے منصور کو تخت سے اتار کر نابینا کر دیا اور اس کے بھائی عبدالملک کو تخت پر بٹھا دیا ۔ اب محمود غزنوی نے مداخلت کی ۔ اس نے عبدالملک کو خراسان سے نکال باهر کیا اور خراسان کو فتح کر لیا ۔ مزید برآں اسی سال (۳۸۹ھ/۹۹۹ء) جب اُیلک خان نے ماوراءالنہر پر قبضه کر لینے کے بعد عبدالملک کو گرفتار کر لیا (دیکھیے اوپر) تو اس خاندان کا خاتمه هوگیا ۔ اس خاندان کے ایک فرد اسمٰعیل بن نوح المُنتصِر کے حشر کے متعلق دیکھیے اوپر ۔ سامانیوں کی سیاسی تاریخ سے زیادہ اهم ان کی حکومت کا ایک دوسرا پہلو بھی، جو دیگر ایشیائی سلطنتوں سے بہت مشابه هے اور جس کا هم اس جگه صرف مختصر طور پر هی ذکر کر سکتے هیں، یه هے که اس خاندان کی سرپرستی میں صرف عاوم هی نے ترقی نہیں کی (مثال کے طور پر بلعمی کو لیجیے، جس نے تاریخ طبری کا ترجمه کیا) بلکه جدید فارسی ادب کا آغاز بھی اسی عہد میں هوا ۔ اس کے ثبوت میں

رودکی کا نام لینا کافی ہو گا ۔ فردوسی نے بھی سامانیوں ھی کے عہد میں شعر و شاعری میں طبع آزمائی شروع کی تھی ۔ اس ضمن میں دلچسپی کی خاطر یہ بیان کیا جا سکتا ھے کہ ان میں سے ایک حکمران منصور دوم کے اپنے بھی متفرق اشعار موجود ھیں (دیکھیے عوفی : لُباب، طبع براؤن، ۱ : ۲۳).

مآخذ : (۱) حمزہ الاصفہانی، طبع Gottwaldt، ص ۲۳٦ ببعد، (عبد الملک اوّل تک)؛ (۲) الطّبری، بمدد اشاریہ، اسماء الرّجال کے تحت، ۳۰۱ھ تک؛ (۲) ابن الأثیر، طبع Tornberg، اسماء الرجال کا اشاریہ؛ (۳) الگردیزی : زین الأخبار ۲ : ۱۳۷، اقتباسات در Barthold : *Turkestan*، جو مقالہ نگار کو دستیاب نہیں ہوئی)؛ (۴) *Description topographique et historique de Boukhara par Moh. Nerchakhy*، طبع C. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء (مشتمل بر تاریخ بخارا از نرشخی، مختصر فارسی ترجمے کی صورت میں جس کے ساتھ ربط و تسلسل پیدا کرنے کے لیے حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ سے، سامانیوں کے حالات اور عتبی کی تاریخ یمینی (جو بعد میں شائع ہو گئی) سے سامانیوں کے متعلق ابواب کا فارسی ترجمہ شامل ھیں؛ (۵) Defrémery : *Histoire des Samanides par Mirkhond*، پیرس ۱۸۴۵ء.

(V. F. BÜCHNER)

سامرّا : تاریخی و جغرافیائی حالات ۔ سامرّا، جو اب محض ایک گاؤں ھے، دریاے دجلے کے مشرقی کنارے تکریت اور بغداد کے درمیان واقع ھے ۔ اس کے اشتقاق کی بابت مندرجۂ ذیل آراء پیش کی گئی ھیں : ''سام ۔ راہ''، ''سائی اُمرّا'' اور ''سا۔مرّا'' آخری دونوں لفظوں کا مطلب ھے خراج ادا کرنے کی جگہ، خلفا کے سکّوں پر سامرّا ''سُرَّ مَنْ رَاٰی'' (جس نے اسے دیکھا وہ خوش ہوا)، ثبت ھے.

۲۲۱ھ/۸۳٦ء میں خلیفہ المعتصم کے عہد حکومت میں اس کے ایک ترکی جرنیل اُشناس نام نے کَرخ فَیرُوز سے دو فرسنگ جنوب کی طرف سامرا کی بنیاد رکھی، بغداد میں خلیفہ کو اپنے تنخواہ دار ترک اور بربر سپاھیوں کی آئے دن کی بغاوتوں سے ھمیشہ خطرہ رھتا تھا، اس لیے وہ ایک ایسے شہر میں اقامت کرنا چاھتا تھا جس میں خطرات نسبةً کم ہوں.

۲۲۱ھ/۸۳٦ء اور ۲۷٦ھ/۸۸۹ء کے مابین سات عباسی خلفا سامرا میں مقیم رھے ۔ خلافت سے متعلق مؤرخین کی تاریخوں اور عرب جغرافیہ نویسوں الیعقوبی اور یاقوت کے ھاں جو حوالے ھیں ان سے ھم اس کی پچاس سالہ زندگی کے دوران میں اس سریع الزوال دارالخلافہ کے ارتقا کے حالات خاصی صحت کے ساتھ از سرِ نو مرتب کر سکتے ھیں ۔ سامرّا دریاے دجلہ کے مشرقی کنارے، ایسے گوشے پر تعمیر ہوا تھا جہاں سے یہ دریا جنوب مشرقی رُخ پر بہنے لگتا ھے؛ یہ شہر شمال میں کَرخ فَیرُوز (یا کرخ باجدّا) اور جنوب مشرق میں مَطیرہ کے دو گانووں کے درمیان واقع تھا ۔ دو نہریں ایک قاطُول کِسرَوی، جو ''دَوّر'' کے قریب کرخ فیروز کے اوپر دجلے کو چھوڑ کر دوسری نہر ''یہودی'' سے جا ملتی ھے جو مطیرہ کے نیچے دجلے سے نکل کر شمال مشرق سے مشرقی جانب جاتی ھے ۔ اس طرح گویا سامرّا اور اس کا مشرقی حصہ ہر طرف سے کٹ کر ایک قسم کا جزیرہ بن جاتے ھیں ۔ دریاے دجلہ کے مغربی کنارے پر سامرّا کے بالمقابل بہت سے قلعے بنے ہوے تھے، جنھیں نہر اسحٰقی اصل آبادی سے منقطع کرتی تھی ۔ یہ نہر دجلہ کے متوازی بہتی تھی اور بلکواری سے ذرا اوپر اور مطیرہ سے نیچے دجلے سے جا ملتی تھی.

خاص شہر سامرّا مشرقی کنارے پر واقع تھا، اس کی سب سے اھم سڑک ''سریجہ'' تھی، جو قید خانے اور کوتوالی کے پاس سے گذرتی ہوئی اس محلے کی

جانب نکل جاتی تھی جو وزیر حسن بن سہل کے نام سے موسوم تھا ۔ پھر ابو احمد بن رشید کی سڑک تھی، یہ موضع ایتاخیۃ کی طرف چلی جاتی تھی جو نہر کسروی پر واقع تھا؛ ایتاخیہ، جس کا نام پہلے ایک سردار کے نام پر تھا، بعد میں ''محمدیہ'' کہلانے لگا ۔ پانچ اور بڑی شارعوں (جمع شارع ؛ یہ لفظ جو بڑے بازار کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، بعینہ وهی ہے جو عہد حاضر میں قاهره کی شوارع کے لیے استعمال هوتا ہے) کے نام ملتے هیں : الہیر، برغمش ترکی (ترکی محله)، صالح (جو فوجی چھاؤنی یا عسکر کی طرف جاتی تھی)، الہیر الجدید اور الخلیج ۔ مؤرخین نے ان اہم عمارات سے متعلق جو سامرا کے نواح میں بنی هوئی تھیں متعدد تفصیلات بیان کی هیں اور آغاز ان عمارتوں سے کیا ہے جو وهاں دارالخلافه کے منتقل هونے سے پہلے موجود تھیں : آٹھ مسیحی خانقاهیں، جن میں سے بڑی ''دیر طواویس'' (یعنی طاؤسوں کی خانقاہ)، ''دیر مار ماری'' اور ''دیرابی الصفره'' تھیں، لیکن مشہور ترین عمارات وهاں کے قصر تھے ۔ المعتصم نے، جو پہلے پہل سامرا میں مقیم هوا، وهاں ایک محل تعمیر کرایا تھا، جس کا نام الجوسق تھا ۔ خلیفه الواثق نے وهاں ایک قصر بنوایا، جس کا نام اس نے اپنے نام پر الهارونی رکھا ۔ خلیفه المتوکل نے، جو پہلے قصر هارونی میں رهتا تھا، وهاں چوبیس دوسرے محل بنوائے یا ان کی توسیع کرائی، جن میں بلکوارى، العروس، المختار اور الوحید بہت مشہور تھے؛ موت سے نو ماه قبل وه شمال کی جانب کرخ فیروز اور ''دور'' کے عین وسط میں ایک نئے شہر کی تعمیر کی تجویز کر رها تھا، جس کا نام اس کے ذاتی نام پر ''جعفریه'' رکھا گیا ۔ مؤرخین، جنھوں نے المتوکل کے محلات کی بہت سی تفصیلات لکھی هیں، بیان کرتے هیں کہ المتوکل اپنے محلوں میں چوب عمارتی کے طور پر استعمال کرنے کے لیے وہ مقدس سرو ایران سے اٹھا لایا، جس کی کشمر میں مزدی مذهب کے لوگ بے حد توقیر کرتے تھے؛ دوسرے مؤرخین نے یه دیکھ کر کہ المتوکل کی عظیم الشان عمارات میں سے کچھ بھی باقی نہیں، یه رائے ظاهر کی ہے کہ یه سریع بربادی اس جرم عظیم کی پاداش میں هوئی ہے کہ اس نے ۲۳۶ھ میں کربلا کے مقام پر حضرت امام حسینؑ کی قبر کو تباه و برباد کر دینے کا حکم دیا تھا ۔ المتوکل کی وفات پر المنتصر اپنا دربار ایک مرتبه پھر سامرّا میں لے گیا اور جوسق کے محل میں سکونت اختیار کر لی ۔ المعتمد آخری خلیفه تھا جو سامرا میں رها، اس نے دریا کے مشرقی کنارے پر ''المعشوق'' نام ایک محل تعمیر کرایا (۲۵۵ھ).

دسویں صدی عیسوی کے بعد ان عمارات میں سے اکثر کھنڈر بن کے رہ گئیں، صرف سامرا کی جامع مسجد باقی رہ گئی، جو فوجی چھاؤنیوں کے قریب تھی، اسی نسبت سے شہر کے اس حصے کو اکثر اوقات عسکر سامرا کے نام سے موسوم کیا گیا ۔ راسخ العقیده شیعیوں نے بہت پہلے اس بڑی مسجد سے متصل اپنے دو اماموں کی قبروں کی جگه معیّن کر دی تھی، ایک ان کے گیارھویں امام ابو محمد حسن المعروف به العسکری کا مقبره، کیوں کہ انھوں نے ۲۶۰ھ میں سامرا میں وفات پائی، اور دوسرا ''غار'' (سرداب) جس میں ان کا نوجوان جانشیں ابوالقاسم محمد المهدی ۲۶۴ھ/۸۷۸ء میں غائب هو گیا ۔ معلوم ہے کہ هزاروں شیعه زائرین گذشته ایک هزار سال سے سامرا کے اس غار کی زیارت کے لیے اس عقیدت سے جاتے هیں که مهدی آخر الزماں کا قرب قیامت پر اسی غار سے دوباره ظهور هوگا؛ السمعانی نے ان افراد کی ایک فهرست دی ہے جو اپنے آپ کو (سامرا سے) نسبت دیتے هوے سامری یا سرمری کہتے

تھے - دوسری نسبت جو دراصل سامرا سے ہے، کرخی ہے، اس نسبت کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا تھا جو کرخ فیروز میں پیدا ہوے تھے۔

مآخذ : (۱) *Die alte land-schaft* : M. Streck *Babylonien*، لائیڈن ۱۹۰۱ء، ۳ : ۱۸۲ تا ۲۱۹؛ (۲) *The Lands of the Eastern* : G. Le Strange *Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۵۳ تا ۵۶؛ (۳) السمعانی : انساب، طبع Margoliouth کیمبرج ۱۹۰۵ء، سلسلۂ گب میموریل، ورق ۲۸۶ ب؛ [(۴) البستانی دائرۃ المعارف؛ (۵) ابن الأثیر : الکامل].

(وو، لائیڈن)

سامرّا : ۲ - طرز تعمیر : اس وقت سامرّا دجلے کے مغربی ساحل پر بغداد سے تقریباً ساٹھ میل جانب شمال کھنڈروں کے ایک وسیع رقبے کا نام ہے، ان کھنڈروں کے نیچے عہد عباسیہ کے ایک سب سے زیادہ دولتمند اور بارونق شہر کا محلّ وقوع پنہاں ہے جس کی تعمیر پر زر کثیر صرف کیا گیا تھا۔

اس کی تعمیر کی ابتدا ۸۳۸ ھ میں ہارون الرشید کے بیٹے خلیفہ المعتصم کے عہد میں ہوئی اور جعفر المتوکّل کے عہد میں (۸۴۷ء تا ۸۶۱ء) یہ شہر اپنے عروج کو پہنچا اور اسی کے ساتھ اس کا خاتمہ بھی ہو گیا۔

اسلامی فن تعمیر کے طالب علم کے لیے سامرّے کی نظر کو خیرہ کرنے والی لیکن سریع الزوال زندگی نے ان کھنڈروں میں خاصی دلکشی کا سامان مہیا کر رکھا ہے - بدقسمتی سے گزشتہ صدھا سال میں عرب ان کھنڈروں سے اپنی عمارتوں کے لیے پتھر حاصل کرتے رہے ہیں جس سے یہ اور بھی ویران ہوگئے ہیں۔ اب وہاں کوئی بھی عمارت موجود نہیں لیکن باوجود اس کے زمانۂ حال میں جو کھدائی کی گئی ہے، اس سے تعمیر اور تزئین کے اہم طرز و طریق سے متعلق خاصی معلومات حاصل ہوئی ہیں اور اس سے مسلمانوں کی ثقافت کی وہ دلآویز شکل سامنے آ جاتی ہے جو اس زمانے میں دنیا پر اپنی چمک ڈال رہی تھی، اور جس کا اظہار نویں صدی کے اس عبّاسی شہر کی صورت میں ہوا۔

اہم ترین کھنڈر جو تاحال موجود ہیں، مندرجۂ ذیل ہیں :-

قدیم شہر کی جنوبی طرف دریاے دجلہ کے کنارے وہ عظیم الشان مسجد ہے جسے المتوکّل نے تعمیر کرایا تھا، ساتھ ہی خلیفہ کا عظیم الشان محل (بلکوارہ Balkuwara) ہے جو مسجد کے نزدیک شمالی جانب موجود ہے، اس کے مقابل دریاے دجلہ کے مشرقی کنارے ایک مضبوط قلعہ (قصر العاشق) ہے جو اس سے کچھ بعد تعمیر ہوا اور جس کے شاندار کھنڈر ابھی تک دیکھنے میں آتے ہیں، اس قلعے کے تقریباً نصف میل جانب جنوب ایک مقبرہ ہے قبّۃ الصُّلیبیّۃ (Kubbat al-sulaibiglya).

خلیفہ کے قدیم شہر کے کھنڈروں کے قریب ایک جدید سامرّا مع ایک سنہری گنبد کے باقی ہے، جس کی چوٹی سے صحراء کا منظر آنکھوں کے سامنے آ جاتا ہے - اس میں شیعیوں کی بعض مقدّس خانقاہیں موجود ہیں۔

المتوکّل والی مسجد عظیم ۸۴۶ اور ۸۵۲ء کے مابین تعمیر ہوئی - یہ ایک وسیع مستطیل شکل کی عمارت میں ہے جس کی بلند دیواریں پختہ اینٹوں کی بنی ہوئی ہیں اور انہیں گول گنبدوں سے محفوظ و مصون کیا گیا ہے - اس کے اندر جانب جنوب ایک بڑا ایوان (حرم) ہے جس کے وسط میں پچیس در ہیں، جن کا رُخ قبلے کی طرف ہے - اس کے علاوہ تین اور چھوٹے ایسے ہی ایوان دوسری اطراف میں ہیں - یہ تمام در، جو تیس فٹ سے زائد بلند تھے، سنگ مرمر کے ستونوں کے سہارے قائم تھے - محراب کے دونوں جانب بھی سنگ مرمر کے دو دو ستون تھے، اور حجرۂ محراب

بھی غالباً منقش قیمتی چوب کاری سے ڈھکا ہوا تھا ۔ چاروں ایوان بڑے صحن میں کھلتے تھے جس کے وسط میں ایک نہایت خوشنما فوّارہ تھا ۔ باھر کی طرف مسجد کی شمالی دیوار کے ساتھ مینار (ملویہ) تھا جو ایک بڑے مینار بابل کے مانند تھا اور ایک سو فٹ مربع کرسی پر قائم تھا؛ اس کے گردا گرد باھر کی طرف ایک چکر دار زینہ تھا.

سامرّا کے محلات اور مکانات کے آرائشی نقش و نگار میں ایک ھی قسم کی فنکاری نمایاں ھے اور اس سے اس زمانے میں نقّاشی کی ترقی کا ایک اعلٰی تصور ذھن میں آتا ھے ۔ دیواروں کے ساتھ ساتھ تین فٹ کی بلندی تک تمام کمروں کے اندر چاروں طرف نہایت خوبصورت پٹیاں نصب ھیں ۔ ان سے اوپر مزین طاقچے (فارسی زبان میں واحد ''تقچہ'') ھیں، دروازوں کی چوکھٹوں اور دریچوں کے موکھے سب مزین ھیں، چھتیں کانسوں اور آرائشی پٹیوں سے آراستہ ھیں ۔ اس آرائش کا بیشتر حصہ استرکاری سے ھوتا تھا، جس کا نقشہ نہایت ھی خوبصورت انداز میں مرتب کیا جاتا تھا اور اس کی تکمیل بھی اسی لطافت کے ساتھ ھوتی تھی ۔ بعض اوقات اس میں رنگین نقش کاری کا اضافہ بھی کیا جاتا تھا.

ان کے منصوبے مختلف انواع کے ھوتے ھیں، بعض سادہ جن میں بڑی بڑی دھاریاں ھوتی ھیں اور جن میں موٹا کام ھوتا ھے ۔ کچھ ایسے ھیں جو زیادہ خوبصورتی سے چپٹی سطح پر بغیر منبت کاری کے کاٹ کر بنائے جاتے ھیں اور پھر کچھ ھیں جن کی خصوصیت ھی ان کا ابھرواں کام ھے اور وہ اپنے منصوبے کا اظہار گول ابھاروں کی شکل میں کرتے ھیں .

ان میں سے بعض نقش و نگار تو سطح جسم کو کھود کر تراشے گئے تھے اور بعض مسالا پگھلا کر چٹائیوں کے اوپر پھیلا کر ایک سانچے میں ڈھالے جاتے تھے (خصوصاً وہ نمونے جنھیں بار بار بنانا پڑتا تھا) اور پھر انھیں دیوار پر چپکا دیا جاتا تھا ۔ ان منصوبوں کی مختلف شکلیں ھوتی تھیں ۔ بعض نہایت سادہ اور بلا تصنّع، خط مستقیم میں اور بغیر کسی بیل بوٹے کے ھوتے تھے ۔ یہی وہ ھیں جن کی سامرّا میں بہتات ھے ۔ ان کے خلاف بعض ایسی ھیں جن کے بنیادی خیال کی ابتدا جانوروں یا پھولوں سے ھوتی ھے ۔ وہ زیادہ دیدہ ریزی سے تیار کردہ اور گنجان ھوتی ھیں ۔ ھندسی شکلوں کے مرکز میں مروج پھولوں کی تصاویر ھوتی ھیں، اور ان تصاویر کی تکرار ھوتی ھے، اور یہ ایک دوسرے کے ساتھ پٹیوں سے مربوط ھوتی ھیں ۔ یہ پٹیاں جڑے ھوے دانوں کے شکل کی ھوتی ھیں، جو یا تو اپنی اپنی جگہ برابر ختم ھو جاتی ھیں یا باھمدگر گندھی ھوئی ھوتی ھیں اور یا ان کی ایک آرائشی ظرف کی شکل بن جاتی ھے یا ایک بربط کی یا گلدان کی ؛ اور کچھ ایسی بھی ھیں جن میں حرکت زیادہ نمایاں ھوتی ھے اور جو انگوروں کے گچھوں اور انگور کی بیلوں کے گردا گرد بنے ھوے نقش و نگار کی صورت میں ظاھر ھوتی ھیں .

تجویز کیا گیا ھے کہ سامرے کے تزئینی نقشوں کو تین معیّن فہرستوں میں پوری صحت کے ساتھ تقسیم کر دیا جائے.

نمونۂ اول : قبطی طرز ۔ نمونۂ دوم: ایرانی طرز ۔ نمونۂ سوم : عراقی طرز ۔ ھمارے خیال میں اس قسم کی باضابطہ تقسیم جس پر اس کے مبدأ کی چھپی بھی لگی ھو خطرناک، قبل از وقت اور اغلاط کا دروازہ کھولنے والی ھے ۔ ایک تأثر جو سامرے کے کھنڈروں کے مطالعے سے، جن کی دریافت مشرقی فنون کی تاریخ میں ایک قیمتی اضافہ ھے، دماغ میں قائم رھتا ھے یہ ھے کہ ایشیا کے اس حصے میں متعدد فنی اثرات کا اختلاط ھوا، اور ان میں نہ کوئی

تخالف پیدا ہوا اور نہ ایک نے دوسرے پر غلبہ ھی پانے کی کوشش کی۔ یہ ایک ایسا مرکز تھا جس نے دنیا کے ہر حصے سے بے شمار ماہرین فن کو اپنی طرف کھینچا اور وہ فنکار دربار عباسیہ کی ثروت اور اس کی مربیانہ کشش سے مسحور ہو کر یہاں جمع ہوگئے۔ سامرّا ایک ایسی کٹھالی ھے جس میں یونانی، شامیقبطی اور ہندیایرانی فن ڈالے گئے اور اس اختلاط سے ایک نیا فن ــ وہاں کے مسلمانوں کا فن ــ پیدا ہوا.

مآخذ: (۱) E. Herzfeld: *Die Ausgrabungen von Samarra*، برلن؛ (۲) وهی مصنف: *Der Wandschmuck der Bauten von samarra und seine Ornamentik*، برلن ۱۹۲۳ء؛ (۳) وهی مصنف: *Mshatta, Hira und Badiya*، در *Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen* (۱۹۲۱ء)؛ (۴) وهی مصنف: *Die Kleinfunde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts*، ۱۹۱۴ء؛ (۵) وهی مصنف: *Die Ergebnisse der Ausgrabungen von Samarra im Kaiser Friedrich-Museum*، برلن ۱۹۲۲ء؛ (۶) H. Viollet: *Un palais musulman du IXe siècle* (*Mém. prés. par div. Sav. à l'Ac.. des Inscr. et Belles Lettres*، پیرس ۱۹۱۱ء)؛ (۷) de. Beylié: *L' architecture des Abbassides au IXe siècle*، در *Revue archéologique*، ۱۹۰۷ء؛ (۸) P. Schwarz: *Die Abbasiden-Residenz Sāmarrā*، در *Neue geogr. Untersuchungen*، ۱۹۰۹ء.

(H. VIOLLET)

* **سامَری:** سامری ادب میں سے جو کچھ باقی رہ گیا ھے اس کے متعلق جدید تحقیقات یہ ظاہر کرتی ہیں کہ یہ ادب جس روایت کو پیش کرتا ھے وہ اسلام سے کم از کم ایک ہزار سال پہلے کی ھے اور یہ ایسی تحریروں پر مشتمل ھے جو سنہ عیسوی سے متصل پہلی اور بعد کی صدیوں کی ہیں۔ مکمل جمود اور عدم تغیر سامریوں کی خصوصیت بتائی جاتی ھے۔ ابتدائی صدیوں اور نسبۃً جدید دور کی تعلیمات اور عمل کے درمیان کسی اہم اختلاف کا پتا نہیں چلایا جا سکتا۔ ان کی پوری قوت کا مدار اسی عدم تغیر پذیری اور خارجی اثرات کو قبول نہ کرنے پر تھا.

زمانۂ قدیم میں سامریوں کی تعداد اور ان کی حیثیت کا اندازہ کم لگایا گیا ھے۔ وہ شمالی قبائل کی نمائندگی کرتے تھے اور بابلیوں اور فارسیوں کی پوری سلطنتوں میں بکھرے ہوئے تھے، نیز یہودیوں کے ساتھ ساتھ بھی ہمیشہ ہوتے تھے۔ یہودیوں کے ساتھ اصولی مخالفت کی وجہ سے وہ یہودیوں اور دوسری بدعتی تحریکوں کے درمیان ایک پل کے مانند تھے۔ حضرت موسیٰؑ کی شریعت کی شدید پابندی کرنے کی وجہ سے وہ اچھے خاصے یہودی تھے، پھر بھی دوسرے پیغمبروں کو نہیں مانتے تھے اور حضرت داؤدؑ کے گھر کی اطاعت نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے سب سے پہلے یہودیوں پر مقدس صحائف میں تحریف کا الزام لگایا، جو بعد میں عیسائیوں، مسلمانوں اور ادری فرقوں نے بھی لگایا.

بے شک سامریوں کے ہاں فرقے تھے، مگر سامریوں کے وقائع ناموں سے حاصل شدہ معلومات سے پتا چلتا ھے کہ وہ اسلام کے زمانے سے صدیوں پہلے کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں اور اسلام کے ساتھ کسی امر میں اشتراک نہیں رکھتے.

[سامری قوم حضرت عمرؓ کے دور حکومت میں مفتوح ہوئی اور اس سے پہلے مسلمانوں اور ان کے درمیان کوئی تعلق نہ تھا]. عربوں کی فتح فلسطین سے سامری یقیناً خوش ہوے ہوں گے، اس سے انہیں بوزنطی حکمرانوں اور کلیسا کی ظالمانہ تعزیر سے نجات مل گئی.

ابوالفتح نے ان دستاویزوں کے الفاظ تک اپنے عربی و سامری وقائع نامہ میں درج کیے ہیں جن کی صحت پر کبھی کسی کو اختلاف نہیں ہوا ۔ یہ دستاویزیں سامریوں کے لیے صدیوں تک تحفظ کا ذریعہ رہی ہیں۔

اسلام کا مشہور اقرار ''لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ'' (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے) اس سامری اصول کے اس قدر مطابق ہے جس قدر کہ مذہبی اصول اجازت دیتے ہیں، جیسے مرقح Mārkāh اور اس کے معاصرین عَمرام درا Amram Dāra اور نانا Nana نے بار بار دہرایا ہے: ''لیت الٰہ الا احاد'' Lēt ēlāh illā ehād (یا ان کے تلفظ کے تطابق آد aad) ''کوئی خدا نہیں سوائے ایک کے'' ۔ سامری اور یہودی دونوں کا اصول اساسی توحید تھا ۔ یہ ''یوشع'' Joshua کی دعا میں بھی موجود ہے، جو یقینی طور پر قدیم ترین سامری مذہبی گیتوں میں سے ایک ہے اور یہ یوشع Joshua کی کتاب سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔

سامریوں کی دعائے استہلالیہ یعنی دعائے آغاز کو ''انصرہ'' "Ensira" کہتے ہیں ۔ یہ مذہب کی زیادہ مفصل شہادت ہے اور خُدا کا تحفظ حاصل کرنے کی دُعا ہے، جو مخفی طور پر پڑھی جاتی ہے ۔ یہ دعا سامریوں کے بنیادی اصول پر مشتمل ہے اور ان الفاظ کے ساتھ شروع ہوتی ہے: '' عَمدتی قمخ علی فتح رحمیخ''، یعنی ''میں تیرے سامنے تیری رحمت کے دروازے پر کھڑا ہوں''.

انصرہ میں لفظ قبلہ بھی آیا ہے، یعنی دعا میں جبل مقدس کی طرف رُخ کرنا ۔ یہ حقیقت ہے کہ معبد کی طرف رُخ کرنا یہوذیوں کے ہاں بھی معروف تھا ۔ دانیال[۴] (سفر دانیال، ۶ : ۱۰) نماز کے دوران میں رکوع کے وقت تین بار یروشلم کی طرف رُخ کرتے تھے ۔ اس حیثیت سے کہ سامریوں اور یہودیوں کے درمیان اصل اختلاف سامریوں کا جبل جرزیم Garizim پر عبادت کرنا تھا، دعا کے دوران میں معبد کی طرف رُخ کرنا ان کے ارکان عقیدہ میں سے ایک رُکن اور ان کی عبادت کا ایک حصہ تھا۔

یہودیوں نے سجدہ کا لفظ اپنی کسی بھی مذہبی اصطلاح کے لئے استعمال نہیں کیا، اسی طرح سریانی زبان میں بھی یہ لفظ کوئی ایسی عام قبولیت حاصل کرتا دکھائی نہیں دیتا ۔ اس کے برعکس سامری زبان میں یہ لفظ ''انصرہ'' میں موجود ہے، اور خدا کی عبادت پر دلالت کرنے کے لیے اصطلاح کے طور پر مستعمل ہے، اور تقریباً ہر دعا اور ہر گیت میں بار بار آتا ہے۔

سامریوں نے سزا و جزا کے دن کو حضرت موسیٰ[۴] کے گیت کے الفاظ سے اخذ کیا ہے (سفر التثنیہ، الاصحاح ۳۲ : ۳۵)، جہاں وہ تورات کی قراءت لی النقمة و الجزاء کے بجائے صحیح طور پر ''لیوم النقمة و الجزاء'' پڑھتے ہیں ۔ سامریوں کے نزدیک یہ گیت علوم غیب کے سلسلے میں بہت اہمیت کا حامل ہے ۔ تورات کا ترجمہ السبعینیہ (Septuagind) بھی اس قراءت کی تائید کرتا ہے، اس طرح یہ قراءت بہت قدیم ہو جاتی ہے ۔ یہودیوں اور عیسائیوں کے علوم غیب کے سلسلے میں بھی جزا و سزا کے دن کی بلا شک بڑی اہمیت ہے، لیکن یہودیوں کے ہاں ایک باقاعدہ اصول عقیدہ کے طور پر اس کا کبھی رواج نہیں ہوا، نہ یہ ارکان عبادت ہی میں پایا جاتا ہے، جب کہ سامریوں کے ہاں یہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اتنی اہمیت کا کہ یہ ''انصرہ'' کا ایک حصہ ہے۔

مذکورۂ بالا بیان کی مناسبت سے یہاں ''انصرہ'' کا اور خاص طور پر اس کے اس حصے کا جو اس تحقیق سے متعلق ہے، مختصر ترجمہ دیا جاتا ہے۔

''اے مولا، میرے اور میرے آبا کے خدا، میں تیرے سامنے تیری رحمت کے دروازے پر کھڑا ہوں تاکہ اپنی ہمت اور طاقت کے مطابق تیری حمد اور تیری بزرگیوں کو بیان کروں ۔ آج کے دن مجھ مسکین و ضعیف کو معلوم ہے اور میں نے اسے دلنشین کر لیا ہے، کہ تو آسمانوں اور زمین کا الٰہ ہے اور تیرے سوا کوئی الٰہ نہیں ۔ تیرا اسم مقدس ابد تک مبارک رہے ۔ خدا صرف ایک ہے ۔ اے آقا، ہم کبھی بھی تیرے سوا کسی اور کی عبادت نہیں کریں گے اور ہم ہمیشہ صرف تجھ پر اور تیرے نبی موسیٰؑ، تیری سچی کتاب، تیری عبادت کرنے کی جگہ جبل جرزیم، بیتل، جبل القراز و آلمال، شکینہ (معبد) اور یوم جزا و سزا پر ایمان رکھیں گے ۔ اهیه أشر اهیه ۔ مولا ہمارا خدا ہے، مولا صرف ایک ہے ۔ اس کا احسان اور اس کی رحمت کتنی عظیم ہے ۔ میں تیرے سامنے کھڑا ہوں ۔ میں تیری رحمت و شفقت طلب کرتا ہوں اور میں اپنے قلب و روح کی گہرائیوں سے پکار اٹھتا ہوں : ''اے میرے مالک ! ''

سامریوں کی نماز اور عقیدے کا انحصار تورات کے الفاظ پر ہے، جن کی طرف بڑی صراحت سے اشارہ کیا جا چکا ہے ۔ علاوہ ازیں ان میں سے ہر ایک اصول مرقّح، قدیم ترین دعاؤں اور گیتوں، بالخصوص طقوس سامری میں بار بار دہرایا گیا ہے ۔

عربوں کے مہدی اور سامریوں کے تَہب کے درمیان جو مماثلت ہے وہ بھی اہمیت رکھتی ہے ۔ ابن خلدون لکھتا ہے : ''تمام اہلِ اسلام میں صدیوں سے یہ بات مسلّم چلی آ رہی ہے کہ زمانے کے اخیر میں اہلِ بیت میں سے ایک آدمی ظاہر ہوگا جو دین کو قوت بخشے گا اور عدل و انصاف قائم کرے گا ۔ مسلمان اس کا اتباع کریں گے اور وہ تمام مسلم مملکتوں پر قابض ہو جائے گا اور المہدی کہلائے گا (*Traditisbn of Islam* : Guillaume، آوکسفرڈ ۱۹۲۴ء، ص ۸۹ ببعد) ۔ اس روایت کی رُو سے مہدی اور تہب میں کلی مطابقت پائی جاتی ہے : سامریوں کے نزدیک یا تو وہ نبی موعود ہیں یا آل موسیٰؑ میں سے ہیں اور قبیلۂ لاوی Levi سے تعلّق رکھتے ہیں ۔ وہ مصلح ہیں جو لوگوں کو دوبارہ ان کے پرانے عقیدے اور عظمت کی طرف لے جائیں گے اور ان وجہ کی سے دین کو فتح حاصل ہوگی ۔ وہ یہودیوں کے ''ماھسیح'' [مسیح] اور عیسائیوں کے یسوع سے مختلف ہیں اور وہ آسمان سے نازل نہیں ہوں گے؛ وہ بشر ہوں گے اور سامری عقیدے کے مطابق دنیا میں تھوڑی دیر قیام کریں گے ۔

شعائر میں سے غسل اور وضو کی مخصوص صورتیں، نماز سے قبل جن سے عہدہ برآ ہونا فرض ہے، سامریوں کے ہاں پائی جاتی ہیں ۔ سامری اپنی شریعت (قصّہ) کے اجزاے مفردہ کی طرف اس طرح اشارہ کرتے ہیں کہ ہر جز میں سے ایک لفظ نکال لیتے ہیں جو پورے جز پر بطریق احسن دلالت کر لیتا ہے ۔ اس طرح یہ الفاظ نظر گیر ہو جاتے ہیں اور عربی ترجمہ اور خاص طور پر نہایت قدیم تعویذوں وغیرہ میں عنوانوں کے طور پر استعمال ہوتے ہیں ۔ ان مفرد الفاظ کی خاص فہرستیں بھی تیار کی گئی ہیں (مقالہ نگار کے پاس جو مجموعہ ہے اس کی بھی یہی صورت ہے) ۔ تعویذوں میں یہ طریقۂ اختصار اس سے بھی ایک قدم بڑھ کر اپنایا گیا ہے ۔ ان میں جلی الفاظ کو مختصر کر کے مفرد حروف میں لکھا گیا ہے ۔ ہر جگہ لازمی طور پر الفاظ کے پہلے حروف نہیں لیے گئے، بلکہ اس مقصد کے لیے درمیان کے اور آخر کے حروف بھی لیے گئے ہیں ۔ مقالہ نگار کی اس دریافت نے اسے اس قابل بنا دیا کہ وہ یونان کے جادو کے اوراق بردی اور لاطینی منتروں میں بھی اسی قسم کے طریقے کا پتا چلانے اور اس

طرح اس نے اس مسئلے کوحل کر دیا جس نے صدیوں سے علما کو پریشان کر رکھا تھا ۔ جادو میں اس طریقے کے استعمال کے علاوہ اس کی اہم قدر و قیمت اس امر میں تھی کہ یہ فنی علامت کا کام دے، تاکہ یہ قاری کے لیے زیر نظر حصہ یاد کرنے میں ممد ہو ۔

تاہم اسلام کی فتح سے صورت حال بدل گئی ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عربوں کی فتح محض سیاسی غلبہ نہ تھی، بلکہ مذہبی فتح بھی تھی ۔ عربی مقدس صحیفے کی زبان بن گئی، نہ صرف قرآنی سورتیں بلکہ نمازیں اور دعائیں بھی اسی زبان میں تھیں اور بلا استثنا تمام لوگ اسے سیکھتے تھے ۔ عربی تمام مفتوحہ اقوام کی نئی مشترکہ زبان بن گئی ۔ گفتگو کا یہ واحد ذریعہ تھی؛ لہٰذا تمام مقامی زبانوں سے سبقت لے گئی ۔ مقامی زبانیں بولنے والی اقوام میں یہودی اور سامری بھی شامل تھے ۔

سامریوں کے لیے عیسائیت یا مزدکیت کی به نسبت اسلام میں زیادہ کشش تھی ۔ دونوں کے اصول اور رسوم میں بہت مشابہت تھی اور سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ خالص توحید دونوں میں مشترک تھی ۔ سامریوں کا اسلام کی طرف انجذاب ایک قدرتی بات تھی ۔ چونکہ عربوں نے سامریوں کے ساتھ بڑی نرمی کا سلوک کیا تھا اس لیے مؤخّرالذکر نے اپنی قدیم زبان آرامی کو چھوڑ کر عربی زبان اختیار کرنے میں کوئی تردّد نہیں کیا ۔ اس طرح رفتہ رفتہ سامریوں نے آرامی بولی کو ترک کر دیا، عربی بولنا سیکھی، اور پھر اسے اپنی تصنیف و تالیف کی زبان بنا لیا ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ .. مریوں کی بولی ہمیشہ آرامی تھی، نہ کہ یونانی ۔ قدیم سامری روایات میں یونانی زبان کا کوئی نشان نہیں ملتا ۔ یہودیوں اور سامریوں نے بڑی مدت سے اس زبان کو کسی طرح سے بھی استعمال کرنا ترک کیا ہوا تھا ۔ سامریوں کے تمام قدیم ادبی آثار خاص آرامی زبان میں لکھے گئے تھے، جو ان کے ساتھ مختص ہے ۔ صرف بائیبل کے اسباق اس سے مستثنی تھے، جنھیں وہ ایام السبت اور تہواروں اور دیگر خاص موقعوں پر پڑھتے تھے؛ ان کے علاوہ دواوین، جنھیں وہ ''قطف'' کہتے تھے، جو توریت کی ایسی آیات پر مشتمل تھے جو عبادت کے مقاصد کے لیے ایک خاص طریقے کے تحت باہم مربوط تھیں ۔ اس کے برعکس تمام دعائیں، نظمیں اور گیت عام آرامی زبان میں لکھے ہوے تھے ۔ انھوں نے ''پانچوں اسفار موسٰی[۴]'' کا بھی اسی عام زبان میں ترجمہ کیا، اور اسی لیے ''ترجوم'' کی حیثیت ایک قدیم ترین تصنیف کی ہے ۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس زبان کو عربی زبان سے کب بدلا گیا؟ جتنی تحقیق کی جا سکی ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ اپنی قدیم زبان کو اس قدر بھلا کر کتب صلوات کے ادب میں عربی زبان کا رواج اور اس کا آزادانہ استعمال کم از کم دو یا زیادہ صدیوں کے بعد عمل میں آیا ہو گا ۔ نویں صدی عیسوی سے پہلے کے حالات کی بابت بہت کم مواد ملتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے سامریوں کے غیر مقلد فرقوں نے، جو یہودیوں کے ''قرائین'' (Karaites) کے مانند تھے، قدیم زبان اور رسوم ترک کیے، اگرچہ ''عنن'' Anan، اب بھی اپنی تحریروں میں آرامی زبان بھی استعمال کرتا تھا ۔ سامریوں کے ہاں یہ واقعات کا قدرتی نتیجہ تھا کہ وہ آرامی کو عربی سے بدلنے پر مجبور ہوگئے ۔ آرامی زبان کا علم بہت تیزی سے ختم ہو رہا تھا ۔ چونکہ شروع میں اس کا استعمال مذہبی اغراض سے ہوتا تھا، اس لیے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے دعاؤں اور آیات وغیرہ کا ترجمہ کیا ہو گا ۔ یہ ترجمے جیسا کہ پہلے ذکر

ہو چکا ہے، سب سامری زبان میں تھے، اس لیے ظاہر ہے کہ پہلا کام یہ ہو گا کہ لوگوں کو ان کی اپنی دعائیں سمجھائی جائیں۔ بائیبل کا ترجمہ لازمی طور پر بعد میں ہوا ہو گا، کیونکہ اس کی اشد ضرورت نہ تھی۔ عبرانی پہلے بھی اور اب بھی ایک مقدس زبان ہے اور آج تک بائیبل کے مواعظ عبرانی میں پڑھے جاتے ہیں۔ عبادت کرنے والوں کے لیے اس کی تشریح کے لیے ''ترجوم'' کافی تھے۔ سامریوں سے مقالہ نگار کو جو معلومات حاصل ہوئی ہیں ان کے مطابق ''کنشہ'' میں اس کا استعمال سترھویں صدی عیسوی تک ہوتا رہا۔ اس عہدے پر جس شخص کا تقرر ہوا تھا وہ ''ھفتوی'' کہلاتا تھا، اور آخری آدمی جب فوت ہوا اس وقت سے ''ترجوم'' کی تلاوت بند ہو گئی۔ تاہم یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس کا مقام عربی ترجمہ کو حاصل نہیں ہوا۔ ''ترجوم'' کے ایک محتاط جائزے سے عربی کے بڑھتے ہوئے اثر کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے سامری زبان کا علم بڑی تیزی سے ختم ہو رہا تھا۔ یہ صرف علما کے چھوٹے سے حلقے تک محدود ہو گیا اور یہ صورت حال آج تک باقی ہے۔ اب بھی چند مذہبی پیشوا قدیم سامری زبان سے واقف ہیں، لیکن باقی سب صرف عربی زبان جانتے ہیں۔ بعد میں عربی زبان میں ''ترجوم'' کا ایک مکمل ترجمہ کیا گیا۔ ترجمے کی تاریخ اور مصنّف کا نام متعین کرنا سخت دشوار ہے۔ اسی طرح یہ معلوم کرنا بھی مشکل ہے کہ کیا ترجمے دو نہ تھے جو ایک ہی نام ابو سعید کے دو اشخاص سے منسوب کر دیے گئے تھے، مختلف نسخوں سے جو تھوڑی سی معلومات فراہم ہوئی ہیں وہ کسی قطعی نتیجہ اخذ کرنے میں مانع ہیں۔

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے قدیم ترین گیتوں اور دعاؤں کا مجموعہ جو ''کینوش'' یا ''دفتر'' کے نام سے معروف ہے، کے ترجمے کی تاریخوں کی تحقیق کرنا ضروری ہے۔ بلا شبہہ یہ ایک قدیم ذخیرہ ہے جو قدیم زمانوں سے ہم تک پہنچا ہے اور سال بھر سامری نمازوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قدیم مخطوطہ (فہرست موزۂ بریطانیہ، مشرقی حصہ عدد ۵۰۳۴) جو تیرھویں صدی عیسوی کے وسط سے تعلق رکھتا ہے کے متن اور جدید ترین نسخوں کے، جو پچھلی صدی کے وسط اور اخیر سے تعلق رکھتے ہیں، اور جنھیں پاپائے اعظم یعقوب بن آرون Aaron نے لکھا تھا، موازنے سے کوئی خاص اختلاف ثابت نہیں ہوتا۔ جو کتابیں خدا کی عبادت کے لیے استعمال ہوتی ہیں ان تمام میں، بلا استشنا، عربی زبان سامری رسم الخط میں لکھی ہوئی ہے۔ عربی ھجے صرف دنیوی تحریروں میں استعمال کرتے تھے اور بالکل جدید دَور میں کہیں جا کر انھوں نے بائیبل کا ترجمہ عربی حروف میں کرنا شروع کیا ہے تاکہ عبرانی متن کا مقابلہ کیا جائے۔ ان ترجموں میں ہمیں فصیح عربی زبان نہیں ملتی، مزیدبرآں عربی زبان کے مشابہ حروف میں تمیز کرنے کے لیے نقطوں کا استعمال وہ بہت ہی کم کرتے ہیں۔ یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ عملی طور پر اب تک ان کتابوں میں سے کوئی کتاب بھی شائع نہیں ہوئی، سوا پانچ اسفار موسی (سفر التکوین سے سفر اللاوین تک) کے عربی ترجمے کے (*Specimen* : Kuenen، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۵۴ء) اور تاریخ ابی الفتح، طبع Wilmer (گوتھا ۱۸۶۵ء)، سفر یوشع، طبع Juynboll (لائیڈن ۱۸۴۸ء)، اور چند نحوی تحریریں جنھیں Nöldeke نے : *G.G.N.*، شمارہ ۱۷، ۲۰، میں شائع کیا۔ عربی زبان میں ان کتابوں کی مسلسل اشاعت نے ان لوگوں کی تعداد خاصی کم کر دی ہے جو سامریوں کی روایات میں خاص دلچسپی لیتے ہیں، اس کے علاوہ مقالہ نگار نے مراسلات کے ذریعے سے موجود کتابوں کی فہرستیں

بھی فراھم کر لی ھیں، ان سے زیادہ سے زیادہ سوانح حیات کے متعلق معلومات حاصل ھو سکتی ھیں۔ D. S. Sassoon نے سامریوں سے قیمتی قلمی نسخوں کی خاصی تعداد حاصل کر لی ھے، اسی طرح ان کتابوں کے جدید نسخے اور ساتھ ھی منجا، شمس الدین اور العسکری کی تصانیف کے قدیم نسخے بھی جن کا ذکر اوپر ھو چکا ھے، حاصل کر لیے ھیں، کچھ عرصہ پہلے تک یہ نسخے سامریوں کے قبضے میں تھے - Steinschneider نے یورپ کے کتاب خانوں میں موجود تمام سامری مخطوطات کے مکمل حوالے دیے ھیں - مزید حوالہ A. Cowley کے مقالات در *Jewish Encyclopaedia*، ۱۰ : ۶۷۶ ببعد کا دیا جا سکتا ھے، جو بہت حوالے دیتا ھے، نیز اس کی کتاب *Samaritan Liturgy* (آوکسفرڈ ۱۹۰۹ء) خاص طور پر دیباچہ، در ۲ : ۱۷ ببعد کا حوالہ دیا جا سکتا ھے؛ W. G. Moulton : در *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*، ۱۱ : ۱۶۱ ببعد، Montgomery در *The Samaritans*، (فلاڈیلفیا Philadelphia ۱۹۰۷ء) ایک مختصر سا خاکہ دیتا ھے - سامریوں اور ان کے ادب پر دوسرے دوائر معارف میں جو مقالات اب تک منصۂ شہود پر آئے ھیں وہ کم و بیش کالعدم ھو چکے ھیں اور ھمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں کرتے.

(M. GASTER)

سامری ادب : سامری ادب کے عربی ترجموں کی ایک اھم خصوصیت ان کی لفظ پرستی ھے، اصل کو لفظ بہ لفظ بیان کر دیا گیا ھے، قاعدے کے مطابق دونوں ایک ھی صفحے پر ایک دوسرے کے سامنے متوازی عمودوں میں لکھے ھوے ھیں اور اگر قلمی نسخہ احتیاط سے لکھا گیا ھو تو عربی ترجمے کی ایک سطر میں بھی اتنے ھی لفظ آتے ھیں جتنے کہ سامری یا عبرانی میں - عربی ترجمے سے یہ مقصود نہ تھا کہ وہ اصل سامری کی جگہ لے لے، عربی ترجمہ صرف اس غرض سے کیا گیا کہ ان لوگوں کے لیے معانی کی تشریح کر دے جو اب دعاؤں کی اصل زبان کو نہیں سمجھ سکتے تھے اور بائیبل کے عربی ترجمے کی بھی بالکل یہی خصوصیت ھے - جس دور میں دعاؤں کا ترجمہ ھوا، ممکن ھے وہ آٹھویں اور نویں صدی ھجری کے درمیان کا زمانہ ھو، لہٰذا بائیبل کا ترجمہ اس سے بعد کے زمانے سے تعلق رکھتا ھے.

قدیم مخطوطات، خاص طور پر ان مخطوطات کے متون کا، جو تین زبانوں میں لکھے ھوے ھیں۔ یورپ میں کامل ترین مخطوطات اب موزۂ بریطانیہ میں ھیں - تراجم کا مقصد یہ تھا کہ سامری زبان میں لکھی ھوئی اصل کتابوں کو لوگوں کے لیے قابل فہم بنایا جائے - وھاں بنیادی مقصد ''ترجوم'' کو بدلنا تھا نہ کہ عبرانی متن کو، یعنی آرامی ترجوم کو عربی ترجوم سے بدلنا - ترجمہ زیادہ تر سامری ترجوم کو سامنے رکھ کر، جیسے اس وقت مترجم کی سمجھ میں آیا کیا گیا - مترجم نے سامری نسخے سے بھی مدد لی اور بلا شک و شبہہ عبرانی متن کو بھی پیش نظر رکھا، لیکن اس کا زیادہ انحصار ''ترجوم'' پر تھا.

ایک حقیقت، جس کی طرف اب تک کسی نے توجہ نہیں کی، یہ ھے کہ ''ترجوم'' کے کم از کم دو نسخے ھیں - یہ دونوں نسخے عربی نسخے کی طرح جوھر میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ھیں، بلکہ یہ مختلف زمانوں کے علما کی متواتر نظر ثانی کا نتیجہ ھیں، جنھوں نے حواشی کا اضافہ کر کے، یا الفاظ یا جملے تبدیل کر کے اسے بدل دیا - ان نسخوں کے وجود کا، دوسرے تین زبانوں والے نسخوں میں اور ایک جدید نسخے میں جسے پاپاے اعظم یعقوب بن آرون نے مقالہ نگار کے لیے تیار کیا اور جس نے جا بجا حاشیے پر اختلافات کا بھی ذکر کیا ھے، پتا چلایا جا سکتا ھے - عربی ترجمے میں ان ناموں کی

جگہ اور نام ہیں جو "ترجوم" اور عبرانی متن میں پائے جاتے ہیں - عربی تراجم محض لفظ بہ لفظ ہیں - یہ ترجمے سامری ادب میں عربی کے استعمال کے ابتدائی اضافات کو ظاہر کرتے ہیں - سامری ادب جلد ہی لفظیت کی قید سے آزاد ہو گیا اور عربی مصنفین کی پیروی میں زبان کا استعمال طبع زاد تصنیفات کے لیے ہونے لگا - تاریخی ترتیب کے اعتبار سے اس سے اگلا ترجمہ مرقع کی تحریروں کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے - اس کی کچھ نظمیں، جو کینوش میں دینی طقوس کی حیثیت سے شامل تھیں، دوسرے طقوسی گیتوں کے ساتھ پہلے ہی ترجمہ ہوچکی تھیں - اس لیے یہ قدرتی بات تھی کہ اس کی شاندار رزمیہ نظم، جو سامری آرامی زبان میں لکھی ہوئی تھی، کا ترجمہ ہو اور اس طرح زیادہ قابل فہم بن جائے - مطلق لفظ پرستی اس ترجمے کی بھی خصوصیت ہے - یہاں بھی عربی زبان سامری حروف میں لکھی گئی ہے اور مقالہ نگار کے علم میں کوئی ایسا نسخہ نہیں ہے جس میں عربی ہجے استعمال کیے گئے ہوں.

سامری ادب کی ایک حقیقی خصوصیت ذاتی مفاد پرستی ہے - سامری جب محارب، یا جارح یا معذرت خواہ نہیں ہوتے تو ہمیشہ مدافع ہوتے ہیں - غالبًا شروع ہی میں وہ یہ رویہ اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے تھے اور پھر ہمیشہ یہ رویہ برقرار رکھا، اسی لیے ان کے ہاں اس قسم کا وسیع ادب پایا جاتا ہے جو یا تو سامری زبان میں لکھا گیا تھا یا ان کی اپنی خاص قسم کی عبرانی زبان میں، جو قدیم بائیبلی زبان سے واضح طور پر مختلف ہے - اس مفروضے سے بعد کے سامری عربی ادب کی توجیہ ہو جاتی ہے - تمام دینیاتی اور جدلیاتی تصانیف میں غیر معمولی مماثلت پائی جاتی ہے.

عربی زبان میں سامری مؤلفات کو مفصل طور پر بیان کرنے سے پیشتر اس بات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی ترتیب کو اختیار کرنے کی ہر ممکن کوشش کی جائے گی جو اس ادب کے تدریجی ارتقا اور اس خصوصیت کو ظاہر کرنے کا واحد ذریعہ ہے جو اس نے کسی دور میں اختیار کی.

قدرتی طور پر سب سے زیادہ نمایاں حیثیت روایات یا شعائر اور شریعت سے متعلق تصنیفات کی ہے - سامریوں نے، اپنے ہم قبیلہ یہودیوں کی طرح بہت قدیم زمانے سے مذہبی زبانی روایات قائم کر لی تھیں - جن کا مقصد تحریری روایات کی تکمیل کرنا تھا جو قانون کی کتاب یا شریعت موسیٰ[ع] تک محدود تھیں - بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ زبانی روایات کی ابتدا قرآن [حکیم] سے تقریبًا ایک ہزار سال پہلے ہوئی ہے - یہودیوں میں یہ بیت المقدس کے گرجا کی تباہی کے بہت بعد تک بھی باقی رہی - اس واقعے سے عبادت اور مقامی روایت میں مکمل انقطاع پیدا ہو گیا - پوری سلطنت روما اور اس سے بھی پرے کے علاقوں میں ہمیشہ منتشر یہودیوں کو روایت کے کھو جانے کے یا اس میں تحریف یا تبدیلی کے نتیجہ کے طور پر ایک خطرہ لاحق ہو گیا، جس سے گمراہ فرقوں کے ظہور میں مدد ملی - اس لیے ابتدائی صدیوں میں انھیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ صدری روایت کے اہم حصے کو قلمبند کر لیں - سامریوں کی صورت حال ایسی نہ تھی، ان کے ہاں اپنے ہی وطن میں عبادت کے تسلسل اور مقامی روایت کی بقا میں کبھی کوئی انقطاع واقع نہیں ہوا - احبار کبار اس پر ان کے عمل درآمد کی نگرانی کرتے تھے - تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ یہودیوں کے ساتھ اختلاف کے چند اہم اصولی نقاط یا شاید روزمرہ کی زندگی اور عبادت سے متعلق مذہبی شعار کے دوسرے پہلو بھی جو مل کر صدری قانون بنتے تھے، بہت پہلے لکھے جا چکے تھے - اس کا ارتقا مِدراش Midrash کی تفاسیر سے ہوا جو یہودیوں

اور سامریوں میں مشترک تھیں، اور جن کا اطلاق توراۃ کے کلمات پر ہوتا تھا۔

حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے صحابۂ کرام رض نے بھی حدیث نبوی کو بذریعہ روایت نشو و نما دیا۔ حدیث اور سامری صدری روایت کے مابین جو فرق پایا جاتا ہے وہ اس فرق سے قریب‌تر ہے جو حدیث اور یہودی یا عیسائی روایت کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یہود و نصارٰی کا انحصار ایک سے زیادہ کتابوں اور ایک سے زیادہ نبیوں پر تھا مگر سامریوں کی صرف ایک کتاب توراۃ تھی اور ایک نبی موسٰی ع تھے۔ مسلمانوں کی بھی ایک کتاب، قرآن حکیم اور ایک نبی، حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ہیں۔ دونوں صورتوں میں کتاب اللہ تعالٰی کی تھی جو اس نے اپنے رسول پر نازل کی۔ سامری اپنے نبی حضرت موسٰی ع کا حوالہ دیتے ہیں اور مسلمان اپنے نبی حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم سے استناد کرتے ہیں۔ ان دونوں کے درمیان ایک نمایاں فرق ہے۔ حضرت موسٰی ع کی یاد ماضی بعید میں ہونے کی وجہ سے دھندلی ہو چکی تھی، لیکن حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی یاد ان کے صحابہ رض اور اُمّتیوں کے حافظوں میں تازہ تھی۔

حدیث کو جس کی روایت سینہ بہ سینہ ہوئی تھی، گڈ مڈ ہونے سے بچانے کے لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اسے لکھ لیا جائے اور اس کی سند کی چھان پھٹک کر کے اس کی صحت کا فیصلہ کیا جائے۔ اس بات کا بڑا امکان ہے کہ سامریوں نے اس مثال کی پیروی کی ہو، کیوں کہ صرف اسی طریقے سے سامری عربی ادب کے ابتدائی مراحل کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اگر یہ خاکہ محض اسما و القاب کا شمار نہ ہو تو ان اثرات کا پتا چلانے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیے جن سے سامری عربی ادب کی تشکیل میں مدد ملی۔ آغاز ہمیشہ بہت سادہ ہوا کرتا ہے۔ اور وہی صورت یہاں تھی۔ نہایت سادہ طریقے سے حقائق کو لکھ لیا گیا تھا، اگرچہ سامریوں نے عرب مصنّفین کا اسلوب جلد سیکھ لیا تھا، لمبے لمبے دیباچے، محسنات سے بھر پور تعابیر، بڑے بڑے القاب، اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی کا مجموعہ، اپنے اوصاف و خصائل اور صلاحیتوں کو بیان کرنے کا خاص طریقہ، گویا مصنف نہیں بلکہ کوئی اور شخص اس کی جگہ لکھ رہا ہو۔ اس بات کا ثبوت ہے کہ مصنف اس دور سے تعلق رکھتے ہیں جب وہ عربی ادب سے زیادہ قریب سے واقف ہو گئے تھے۔

اس سے پیشتر کہ سامریوں کے عربی ادب کا مختصر سا خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے، جو بدقسمتی سے حوادث زمانہ اور کئی دوسرے حالات کی وجہ سے بہت چھوٹا ہو گیا ہے، یہ مناسب ہے کہ اس ادب کی ابتدا اور ارتقا سے متعلق چند نقاط کی طرف توجہ منعطف کی جائے۔

ان اسباب کا جن کی وجہ سے یہ روایات قائم ہوئیں، اور ان عوامل کا جنھوں نے انھیں ایک صورت میں ڈھالا، مکمل علم، قدیم ورثے کو پوری طرح سے سمجھنا جو ہمیں صدیوں پیچھے لے جاتا ہے، انتہائی دشوار ہے۔ سب سے پہلے یہودیوں اور سامریوں کے درمیان مشابہت قائم کرنی پڑے گی۔ یہ دونوں تقریباً ایک جیسے اثرات کے تحت تھے، دونوں کو اس نئی روح کو متأثر کرنا، اور اس سے متأثر ہونا پڑا جس نے انھیں گھیرا ہوا تھا اور انھیں متأثر کیا تھا۔

جب یہودیوں میں کئی فرقے پیدا ہو گئے جن میں سے سب سے زیادہ مشہور قراءون (Karaites) کا فرقہ ہے، جس کے اور اسلام کے خلاف اپنی مدافعت کے لیے یہودیوں کو مسلح ہونا پڑا۔ لہٰذا سب سے پہلا اقدام، عربی زبان میں بائیبل کا ترجمہ کرنا تھا، اور ہر ترجمے کے ساتھ ایک خاص قسم کی ادعائی

طرز کی تفسیر تھی - یہودیوں میں سے سب سے آگے سعدیا تھا، جو الفیومی کے نام سے معروف ہے - یہ پہلے مصر میں رہتا تھا، لیکن اس کے بعد بابل کے عظیم مدرسے کا رئیس ہو گیا - اس نے بائبل کا عربی زبان میں ترجمہ کیا اور قراءون کے خلاف خاص طور پر بر سرپیکار رہا - وہ ۹۴۲ء میں فوت ہوا اور اس نے دوسری بہت سی تالیفات کے علاوہ عقائد اور اصول پر ایک شاندار کتاب کتاب الامانات و الاعتقادات چھوڑی، جو یہودیوں کی پہلی فلسفیانہ کتاب ہے - آگے چل کر معلوم ہوگا کہ سامریوں نے سعدیا کی ان تمام تصنیفات کا علم حاصل کر لیا تھا، اس لیے دونوں کے درمیان ایک روحانی تعلق قائم ہو گیا تھا.

بعد میں مصر میں ابن میمون (م ۱۲۰۴ء) ملتا ہے، جس نے اپنی عظیم کتاب دلیل الحائرین (''موره نبو خیم'') لکھی - یہ کتاب یہودی عقیدے کے اصول اور تورات کی آیات کی فلسفیانہ تفسیر سمجھی جاتی ہے.

اب اگر ہم سامریوں کی طرف توجہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہودیوں اور سامریوں کی روحانی زندگی کے مابین ہمیشہ ایک خاص قسم کی مماثلت پائی جاتی رہی ہے - ان کی اپنی روایات کے علاوہ جدلیات کا مقصود، جو یہودیوں کے خلاف ہمیشہ جاری رہتی تھیں، ان کا یہ دعوی ثابت کرنا تھا کہ صرف وہی اس قدیم عقیدے کے حقیقی نمائندے ہیں جو تورات میں پایا جاتا ہے؛ فلسفیانہ اور متصوفانہ قیاسات نے بھی ان کی زندگی میں راہ پا لی تھی - نہ صرف بعد کے اسلام کے فلسفیانہ نظامات ان کے قریب لائے گئے بلکہ غالبًا اب بھی انھوں نے یونانی دور کے قدیم متصوفانہ نوافلاطونی قیاسات کو محفوظ رکھا، جس کے نشانات صاف طور پر مرقع کی تالیفات میں ملتے ہیں - کچھ بھی ہو، ہمیں یہاں ان کی عربی زبان میں ادبی نشاط کا بھی پتا چلتا ہے، جو تورات کے ترجمے سے شروع ہوئی، جس کے جلد بعد حواشی لکھے گئے - تورات کے نسبۃً چھوٹے حصوں کے متعلق کچھ رسائل لکھے گئے، جن کی تفسیر خاص قسم کے رمزی انداز میں کی گئی، جس سے قدیم فیلون الاسکندری کا اسلوب اور بعد کی متصوفانہ تفسیروں کا انداز یاد آ جاتا ہے - دسویں صدی عیسوی کے وسط سے لے کر بارھویں صدی عیسوی کے آخر تک، اور غالبًا کچھ عرصہ بعد تک بھی اس نشاط کا عارضی مرکز غالبًا سیخم Sichem (یا نابلس) تھا - گیارھویں صدی عیسوی کے مصنّفین کی سب سے زیادہ نمائندگی کرنے کے اعتبار سے دو نام نمایاں ہیں؛ یہ دو نام ابوالحسن الصوری اور یوسف بن شلمه العسکری ہیں - اوّل الذکر کے متعلق کچھ زیادہ معلوم نہیں ہے - دوسرے کے متعلق معلومات نسبۃً زیادہ ملتی ہیں؛ اگرچہ یہ بھی بہت ناکافی ہیں - ابوالحسن یا آب حسدا، جیسا کہ عبرانی میں معروف ہے، کے ادبی مشاغل کی قطعی نہ تاریخ معلوم ہے اور نہ مقام، نہ اس کی کتاب کی نوعیت معلوم ہے اور نہ یہی معلوم ہے کہ آیا وہ مذہبی پیشوا تھا یا عام آدمی ہے - محتاط تحقیق نے مقاله نگار کو اس قابل بنا دیا کہ وہ ان نقاط پر کچھ روشنی ڈال سکے - سامریوں سے متفقه طور پر جو معلومات حاصل ہوئی ہیں ان کے مطابق اس نے اپنی عظیم کتاب الطبّاخ کبھیں ۱۰۳۰ء اور ۱۰۴۰ء کے درمیان لکھی؛ یہ تاریخ صحیح معلوم ہوتی ہے - اس کی نسبت الصوری دی گئی ہے؛ تاہم یہ مشکوک ہے کہ یہ نسبت شہر صور (Tyre) کی طرف ہے، یا ایک دوسری جگہ سوری Sūrī یا سرتن Sartan کی طرف، جس کا ذکر سیخم کے نزدیک سفر یوشع میں آیا ہے - مقاله نگار کے نزدیک دوسرا خیال صحیح ہے -

اس کتاب کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مصنّف نے اس کتاب کو لکھنے سے پہلے کوئی خاص منصوبہ نہیں بنایا تھا، بلکہ اس نے یہ کتاب اس خواهش کی وجہ سے لکھی ہے کہ لوگوں کی تمام روایات، شعائر اور سامریوں کی شریعت کو ایک جگہ مستقل طور پر محفوظ کر دے اور اپنے عوام کو ان سے واقف کرے جو پہلے ہی اپنی قدیم سامری زبان کو بھلا چکے تھے ۔ چوں کہ ابوالحسن کی کتاب نہایت اهم ہے اس لیے مناسب ہے کہ اس کے مشتملات کا یہاں حتی الامکان اختصار کے ساتھ مفصل ذکر کیا جائے ۔ یہ کتاب کہیں بھی نہیں چھپی اور موجودہ صورت میں کثیر التعداد ابواب پر مشتمل ہے ۔ اس کے نام کے مختلف ترجمے ہوے ہیں، ''الطبّاخ'' یا ''العطّار''، لیکن خود سامری اس کا ترجمہ ''کتاب اللّحم'' کرتے ہیں ۔ پہلے اور دوسرے رسالے میں کل بارہ ابواب ہیں اور یہاں مصنّف توبہ اور عذاب کے متعلق لکھتا ہے اور موسیٰ[ع] کے آخری گیت (سفر التثنیه، ۳۲) کی انتہائی مکمل شرح دیتا ہے ۔ سامریوں نے اس بات کو بہت قدیم زمانے سے علم غیب کی اساس کے طور پر اپنایا ہوا ہے، جیسے کہ پہلے مرقع میں، اور اس سے بھی پہلے ۔ دوسرے عالم میں عذاب، حیات بعد الموت کا ذکر ہے ۔ اس میں ہر چیز اس باب میں رمزی تفسیر کے ذریعے سے مأخوذ ہے ۔ اس طرح یہ رسالہ جہنم کی آگ، تین پاکیزہ شخصوں کی شفاعت اور حشر پر بحث کرتا ہے ۔

المعاد (؟) کے رسالے میں، جو تہواروں سے متعلق ہے، آب حسدا نئے چاند کے حساب اور تہواروں کی نوعیت پر بحث کرتا ہے ۔ دس مواعظ کی شرح بھی پائی جاتی ہے ۔ ہر وعظ کے متعلق الگ الگ کئی کئی ابواب میں لکھا ہے ۔ ایک معتبر ذریعے سے مقالہ نگار کو معلوم ہوا ہے کہ سامریوں کے هاں یہ تمام رسائل ایک ہی مخطوطے میں یک‌جا موجود ہیں۔

اب دوسری تالیف کا ذکر کیا جاتا ہے، جسے زیادہ منظم طور پر مرتب کیا گیا ہے اور جو ہر قسم کے فلسفیانہ رمزیہ اور تفسیری حصّوں سے مبرّا ہے، جو محض سامریوں کی مذہبی زندگی کے عملی پہلو پر بحث کرتی ہے اور ان کا دینی لائحۂ عمل بن گئی تھی ۔ اس کا مصنّف یوسف بن شلمه العسکری ہے، جو سیخم کے قریب ایک گاؤں کی طرف نسبت کی وجہ سے العسکری کہلاتا ہے، اس گاؤں کے اب آثار بھی باقی نہیں ۔ خوش قسمتی سے پوری کتاب، مع دیباچہ، محفوظ ہے ۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ یوسف العسکری کے بعض قدیم‌ترین مخطوطے اور کچھ اور تصنیفات، جن کا ذکر بعد میں کیا جائے گا، عربی حروف میں نہیں، بلکہ سامری حروف میں لکھی گئی تھیں ۔

قوانین اور تفسیر کی مساعی سے متعلق ان کتابوں کے علاوہ سامریوں کی ادبی نشاط ان صحائف کی مزید تشریح کرنے پر مرتکز دکھائی دیتی ہے ۔ ہمیں کچھ ایسے رسائل هاتھ لگے ہیں جن پر ان کے مصنفوں کے نام مذکور نہیں، جن میں سے ایک کا مصنف نہ صرف نحو اور عرب نحویوں کا علم رکھتا تھا بلکہ اسفار کے جملہ محتویات سے بھی خوب واقفیت رکھتا تھا ۔ ابوسعید، جس کا نام اس ترجمے سے وابستہ ہے، کی طرف سفر التکوین، ۴۶ کی ایک خاص تفسیر بھی منسوب کی جاتی ہے ۔

پانچ اسفار موسیٰ[ع] کی تفسیر جو کسی شخص ابو سعید بن ابی حسین (حسن) بن ابی سعید سے منسوب کی جاتی ہے اس سے زیادہ اہم ہے، یہ نام اسفار کے مترجم کا پورا نام معلوم ہوتا ہے ۔ اس کی طرف ایک (کتاب) فتوی بھی منسوب ہے، جو زیادہ‌تر بین الملّی شادی کے ممنوعہ مراتب کے

سوالات سے متعلق ہے ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے دس وصایا پر بھی حواشی لکھے ہیں، جو ممکن ہے ان حواشی کےمانند ہوں جو ابوالحسن سے منسوب ہے اور ایک اور رسالہ، جو بائیبل کے کچھ ابواب پر ہے، اور جسے نیباور **Neubauer** نے شائع کیا ہے ۔ سامری ایک اور شخص ابو سعید کا بھی ذکر کرتے ہیں، لیکن اسے وہ بن درتا **Ben Darta** کہتے ہیں، جس کا زمانہ نامعلوم ہے (اگر یہ کسی طرح سے صحیح ہے کہ اس کا طبیا بن درتا سے کچھ تعلق ہے تو پھر وہ کہیں دسویں، گیارھویں صدی عیسوی کا آدمی ہوگا) ۔ اس کی طرف سامریوں کی بائیبل کی قراءت کے بارے میں ایک رسالہ منسوب کیا جاتا ہے جس کا نام سدری مقراتا ہے ۔

سیخم میں سامریوں کی ادبی نشاط پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے ۔ اس کے بعد منظر دمشق، شام اور مصر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے ۔ اس کے سبب کو زیادہ تلاش نہیں کرنا پڑے گا کیونکہ ملک صلیبی جنگوں کی لپیٹ میں آ کر بالکل تباہ ہو گیا تھا اور ادبی معاملات میں سامریوں کا اہتمام، ختم ہو گیا تھا ۔

یہ ایک عجیب حقیقت ہے کہ صلیبی جنگوں کے کسی معاصر نے نابلس کے سامریوں کا ذکر تک نہیں کیا اور نہ خود سامری ہی اس تکلیف دہ دور کا سرسری سے اشارے سے زیادہ کوئی ذکر کرتے ہیں، جس میں انھوں نے یقینی طور پر بہت نقصان اٹھایا ہوگا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے قدیم ادب کا ضیاع بھی انہیں مصائب کی وجہ سے ہوا ۔ اس سے پیشتر کہ مذکورۂ بالا ممالک میں سامریوں کے ادب کے متعلق کچھ بیان کیا جائے ۔ سب سے زیادہ مشہور یہودی مصنّفوں، جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، کے متعلق ضرور کچھ کہنا چاہیے ۔ یہ دونوں مصنّف صدیوں سے عوام اور خاص طور پر عربی بولنے والے یہودیوں کے ذہنوں پر چھائے ہوئے تھے ۔ ان میں سے ایک سعدیا تھا، جو بابل کے مدرسے کا رئیس تھا اور دوسرا ابن میمون ۔ دونوں نے اپنی فلسفیانہ اور دیگر تصانیف سے گہرا اثر پیدا کیا تھا ۔ سعدیا نے ''اسفار'' کے عربی ترجمے، نیز عربی زبان میں لکھی ہوئی سب سے پہلی اہم فلسفیانہ تصنیف اور قرّائین اور دیگر یہودیوں کے خلاف جدلیات کے ذریعے سے یہ اثر پیدا کیا تھا ۔ ابن میمون کا اثر بھی اس سے کچھ کم نہیں ۔ وہ بعد میں مصر چلا گیا تھا ۔ اس کا اثر قرّائین کے خلاف مناظرہ اور یہودیوں کی شریعت کے قوانین وضع کرنے کی بدولت تھا ۔ اس طرح سے اس نے سامریوں کی حیثیت کو بھی متأثر کیا ۔ دونوں ملکوں میں سامری بہت قدیم زمانے سے رہتے رہے ہیں اور صرف پچھلی دو صدیوں میں یہاں سے غائب ہوئے ہیں ۔ سولھویں صدی عیسوی کے آخر میں **Scaliger** کے زمانے تک بھی مصر میں کچھ سامری جماعتیں رہی ہیں ۔ اور ۱۶۱۶ء میں **Della valle** نے دمشق میں ایک خوبصورت عبادت‌خانہ دیکھا جس پر سامری نقوش تھے، نیز اس نے اس شہر میں کچھ سامری بھی پائے، جن سے اس نے پہلی عبرانی سامری بائیبل اور سامری ترجوم حاصل کیا، وہی نسخے جن سے ۱۶۳۲ء میں پیرس میں پہلی طباعت ہوئی ۔ پھر بھی ان ملکوں میں ان کے مسلسل رہنے کے باوجود ادبی پیداوار نہ تو کوئی اتنی زیادہ تھی اور نہ یہ اس پیداوار سے کچھ مختلف یا بہتر ہی تھی جو سامریوں نے سیخم میں کی ۔

اب ہم دمشق کی طرف توجہ کرتے ہیں ۔ وہاں ہمیں سب سے اہم شخصیت منجا صدقہ ابوالفرج بن غرّب نظر آتا ہے، جو ''ابن الشاعر'' کے نام سے مشہور ہے ۔ خود سامری اس کا نام شمس الدین بھی لکھتے ہیں، اگرچہ غلطی سے اور اسی طرح اس کا عبرانی ۔ سامری نام مفلت بتایا

جاتا ہے ۔ چونکہ بیٹا، صدقہ، ۱۳۲۳ء کے فوراً بعد فوت ہوگیا تھا، اس لیے باپ منجا کا زمانۂ عروج یقیناً ۱۱۵۰ء کے لگ بھگ ہوگا۔ اس کی سب سے اہم کتاب ''سامریوں اور یہودیوں کے درمیان مسائل اختلاف، سوالات اور جوابات'' بھی ایک ضخیم کتاب پر مشتمل ہیں، جس کا قدیم‌ترین معلوم نسخہ چودھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط میں حبر اعظم فنحاس کے زمانے میں لکھا گیا ۔ اس کا ایک حصہ مکمل ہے اور اس کے بہت سے نسخے موجود ہیں ۔ دوسرا حصہ نامکمل ہے، لیکن بدقسمتی سے اس کا کوئی دوسرا نسخہ معلوم نہیں، سوا ایک نسخے کے جو پہلی صدی عیسوی کے آخر میں حبر اعظم عمرام کے پاس تھا ۔ دونوں ان مذہبی شعائر سے متعلق ہیں جن کے بارے میں سامریوں اور یہودیوں میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ منجا، سعدیا کے خلاف مجادلہ بھی کر رہا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی تصنیفات سے پوری واقفیت رکھتا ہے ۔ پانچ اسفار موسیٰ[۴] پر ایک شرح بھی اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے، جس کا علم صرف اس کے ان حوالوں کے ذریعے سے ہوتا ہے جو ابوالفتح نے اپنے وقائع میں دیے ہیں اور جو ابوالحسن بن غنائم نے بھی دیے ہیں، جس کا زمانہ معلوم نہیں ہے، غالباً وہ پندرھویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتا ہے ۔ منجا کی طرف ایک رسالہ سفر التثنیہ، (۱۰، ۱۲) پر اور ایک رسالہ دس وصایا کی الواح ثانیہ پر، اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ۔ نابلس میں سامریوں کے ساتھ مقالہ نگار کے ارتباط سے اسے معلوم ہوا ہے کہ ''برکات یعقوب'' اور سفر التکوین، باب ۴۹ کی شرح بھی اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے، لیکن یہ غالباً غلط ہے ۔ عین ممکن ہے کہ یہ وہی رسالہ ہو جو مذکورہ مصنّفین میں سے ایک کی طرف منسوب ہے ۔

صدقہ بن منجا کا زمانہ کچھ بعد کا ہے ۔ وہ الحکیم، یعنی طبیب اور ایک عظیم عربی شاعر کی حیثیت سے بھی معروف ہے ۔ وہ دمشق میں الملک الاشرف کا درباری طبیب تھا ۔ اس نے بڑا صلہ پایا اور جلد ہی ۱۲۲۳ء میں دمشق کے قریب حرّان میں ایک دولت مند آدمی کی حیثیت میں فوت ہوا ۔ اس کی مصروفیت دوگونہ تھی : بحیثیت طبیب اور بحیثیت عالم دینیات ۔ دوسری حیثیت میں اس نے پانچ اسفار موسیٰ[۴] پر خُدا کی وحدت اور ماہیت کے متعلق شرح لکھی ہے، ایک رسالہ روح اور فنا اور بقا پر، نیز منفی قوانین یعنی ممنوعہ اشیا پر (اگر یہ اطلاع غلط نہیں ہے اور اسے کسی اور مصنّف کے ساتھ مُلتبس نہیں کر دیا گیا ہے؛ دیکھیے ذیل میں) لکھا ہے ۔ طب میں اس کی تصنیفات میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر کیا جاتا ہے : ''شرح کتاب الفصول لأبقراط''، رسالة فی العقاقیر اور تعالیق فی الطب اور ایک رسالہ جو ان طبی مسائل کے جوابات پر مشتمل ہے جو اس سے طب کے بارے میں اسعد المحلّی یہودی نے پوچھے، جس کا عبرانی نام یعقوب بن اسحٰق ہے ۔ وہ قاہرہ کا ایک ماہر طبیب تھا، جو سیاحت کی غرض سے دمشق کی طرف ۱۲۰۶ء میں نکلا تھا اور وہاں دو سال تک اس شہر کے بڑے بڑے طبیبوں سے طبی مسائل میں مناقشہ کرتا رہا ۔ خود سامری صدقہ کی طبّی مصنفات کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ۔ ہمیں ان کے متعلق معلومات صرف ان حوالوں سے حاصل ہوتی ہیں جو عربی کتابوں میں نقل کیے ہوے ہیں، مثلاً ابن ابی اُصیبِعہ اور حاجی خلیفہ جو اس کی بعض نظمیں بھی نقل کرتے ہیں ۔ آخر میں ایک رؤیا کا ذکر کیا جاتا ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عبرانی سے ترجمہ کیا گیا تھا اور صدقہ بن منجا کی طرف منسوب ہے ۔ یہ رؤیا اس وقت تک نامعلوم تھا ۔ اس میں مصنّف اس بات کا دعوٰی کرتا ہے کہ اسے آسمان کی طرف اٹھایا گیا اور اس نے موسیٰ[۴]،

یوشع، لعازر، اور فنحاس کے ساتھ گفتگو کی اور یہ کہ اسے مستقبل کے واقعات کا پہلے ہی علم ہو گیا ہے۔ وہ کئی معاصرین کا بھی ذکر کرتا ہے، تاہم ان میں سے کوئی بھی اور کہیں بھی معروف نہیں ہے۔ ایک جدید نسخۂ وحید میں، جو باقی رہ گیا ہے، اس رؤیا کی تاریخ ۹۱۲ھ / ۱۵۰۶ء دی گئی ہے، مگر یہ تاریخ یقینی طور پر متأخر کاتب کی تاریخ ہے۔ اس کی صحیح تاریخ، اگر صدقہ ہی اس کا مصنف ہے تو ۶۰۳ھ / ۱۲۰۶ء ہو سکتی ہے۔

سامریوں کے مطابق ایک شخص مرحب القطری، سفراللاویین، باب ۲۶ پر، جو لعنتوں پر مشتمل ہے، ایک شرح کا مشہور مصنّف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۵۳۱ھ / ۱۱۳۶ء میں زندہ تھا۔ یعقوب بن ہارون نے قدیم اوراق سے ایک نسخہ تیار کیا جو اب بھی نابلس میں موجود ہے۔

بائیبل کے مطالعے کے ساتھ ساتھ نحو کا مطالعہ بھی کیا جاتا تھا، اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص ابو اسحاق ابراهیم ابوالفرج شمس الدین، جس نے بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں، غالباً دمشق میں، چودہ ابواب میں عبرانی زبان کی نحو کی ایک کتاب لکھی، عبرانی سے یہاں مراد بائیبل کی عبرانی ہے، کیونکہ اسی سے سامریوں نے ایک اور عبرانی زبان بنائی جو بعض معمولی نکات میں خود پانچ اسفار موسٰی[ؑ] کے نص کی زبان سے بھی مختلف ہے۔ وہ اعراب پر بحث کرتا ہے اور تلفظ کو بھی متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر اس امر کو پیش نظر رکھا جائے کہ سامریوں کے ھاں حروف حرکت نہیں ہیں، سوا چند ایک علامات کے، تو اس تصنیف کی انتہائی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے ہمیں سامریوں کے عبرانی زبان کے تلفظ کا پتا چلتا ہے۔

یہ بات خاص اہمیت کی حامل ہے کہ اس کتاب کا اس کتاب کے ساتھ موازنہ کیا جائے جسے سب سے پہلے پیٹرمان Petermann نے لکھا تھا، اس نے سفر التکوین کے متن کو لاطینی حروف میں اس طرح مدون کیا جیسا کہ اس نے اس وقت کے حبر اعظم عدرام سے سنا تھا، اور اس کی مدد سے اس نے سامری روایت کے مطابق عبرانی زبان کی نحو کی کتاب لکھ دی۔ اس کی اصل اہمیت عبرانی زبان کے تلفظ کی تاریخ کے لیے ہے، اس رسالے کا مصنف عربی نحو سے بھی خوب واقف تھا۔ اس رسالہ کا ملخص چودھویں صدی عیسوی میں العَازار نے کیا تھا، اور العازار وھی ابن فنحاس ہے جس کا سامری ادب کے احیا میں بڑا حصہ ہے۔ العازار شمس الدین کے نام سے معروف ہے۔ اسی نام کا اطلاق منجا اور اس کے بیٹے صدقہ پر بھی کیا جاتا ہے۔ اس لیے مذکورۂ بالا کتاب، جو سابی قوانین کے متعلق ہے، کے حقیقی مصنف کی بابت جو کہا جاتا ہے کہ وہ صدقہ کی ہے، قدرے مشکوک ہے۔

غزالی طبیات بن دویک یا الدویک نے پانچ اسفار موسٰی[ؑ] کی تفسیر لکھی۔ کہا جاتا ہے کہ فنحاس بن اسحٰق نے اپنے شاگرد ابشکرع الدنفی کے ساتھ مل کر سفر الخروج (Exodus) کو نقل کیا ہے، جو قدیم اوراق میں محفوظ تھی، اور اس پر بڑی تحقیق کی اور اس میں توسیع کی تاکہ اسے سفر الخروج کی مکمل اور مفصل تفسیر بنا دے۔ غزالی نے برکات بلعام کی ایک شرح بھی لکھی ہے، جو بحوث غیبیہ کی نوعیت کی ہے، اس طرح اس نے دوسری مملکت پر بھی ایک رسالہ لکھا ہے، جسے سابقہ رسالے کا ذیل ہی سمجھا جاتا ہے۔ دونوں موضوعات پر اس سے پہلے کے مصنفین لکھ چکے تھے، جیسے ابوالحسن وغیرہ۔ اس کے علاوہ غزالی نے اس خوف کے متعلق بھی ایک رسالہ لکھا ہے جو ابراھیم[ؑ] پر پانچ بادشاھوں کے ساتھ لڑائی کے بعد

طاری ہوا تھا اور لوط[ؑ] کے چھٹکارے کے متعلق اور یعقوب[ؑ] کے خوف کے متعلق جو ان پر مصر میں اترتے وقت طاری ہوا تھا۔

یہاں پر دمشق کے زمانے کا بیان ختم ہو جاتا ہے۔ اگر ہم مصر کی طرف رجوع کریں (اور اس بارے میں ہماری معلومات بہت قلیل ہیں) تو ہمیں وہاں ایک خاندان نظر آتا ہے جو سرور کے نام سے معروف ہے۔ اس خاندان کے ایک شخص نے بھی، جو طبیات کے نام سے معروف ہے، ایک شرح لکھی تھی جو ''اسرار وحی کے متعلق شک کو رفع کرنا'' کے نام سے موسوم ہے، جس میں سے ایک حصہ، جو پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] میں سے دو سفروں کی بابت ہے، ایک مخطوطۂ وحید میں محفوظ رہ گیا ہے، جو اٹھارھویں صدی عیسوی کا ہے، اور موزۂ بریطانیہ میں موجود ہے، باقی تین اسفار کا سامریوں کے پاس کوئی نسخہ نہیں۔ ابن سرور یوسف العزی کی تیسری پشت میں سے ہے، یہ یوسف العزی دمشق گیا تھا اور باقی سامریوں کے ساتھ مل کے کھانے سے انکار کر دیا تھا کیونکہ چربی والی دم کے استعمال کے متعلق ان سے اس کا اختلاف ہو گیا تھا، اس لیے یہ مصنّف زیادہ سے زیادہ چودھویں صدی عیسوی کے آغاز سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ حقیقت کہ ایک اور ابو سرور، جو ابو سعید العفیف ابن ابی سرور کے نام سے معروف ہے، قاہرہ کا سب سے بڑا طبیب تھا، اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ مذکورۂ بالا ابو سرور لازمی طور پر مصری نژاد تھا۔ مؤخرالذکر کا زمانۂ حیات تیرھویں صدی عیسوی کے اختتام سے قبل یا چودھویں صدی عیسوی کے آغاز کا زمانہ ہے۔ اس ابو سرور نے مختلف امراض پر ایک مختصر سی کتاب لکھی، جو درحقیقت اسی قسم کی ایک قدیم تر کتاب کی شرح ہے، اسی طرح اس نے ابن سینا کی القانون کا ایک ملخص بھی لکھا ہے۔

آخر میں ایک اور بڑے عالم کا ذکر بھی کر لینا چاہیے، جو دمشق میں رہتا تھا، اور وہ ابوالخازن بن غزالی (طبیب) ابن ابی سعید، مہذب کا بھتیجا ہے، جس کی بڑی شہرت تھی، خاص طور پر اس کے ضخیم کتاب خانے کی وجہ سے جس میں کتابوں کی تعداد دس ہزار سے کم نہ تھی۔ اس کے شاگرد ابن ابی اصیبعہ نے اپنی کتاب تاریخ الحکما کا اس کی طرف انتساب کیا ہے۔ ابوالخازن مشرف باسلام ہو گیا تھا، وزیر بن گیا تھا اور اس نے امین الدولہ کا لقب اختیار کر لیا تھا۔ اسے ۱۲۵۱ء میں دمشق میں قتل کر دیا گیا تھا۔ اس کی کوئی تصنیف ہم تک نہیں پہنچی۔

کہا جاتا ہے کہ برکات نامی کسی شخص نے شادی کے ممنوعہ مراتب پر چودھویں صدی عیسوی میں ایک رسالہ تالیف کیا تھا، اور بڑی صراحت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ سیخم کا باشندہ تھا، اور غالب گمان یہ ہے کہ ایسا ابو البرکات سے اسے ممیز کرنے کے لیے کیا گیا ہے، جس (ابوالبرکات) کا ذکر ابو سعید کے پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] کے عربی ترجمے کے سلسلے میں ہوا ہے، اس تصنیف نے بعد میں یا تو اسی قسم کی تصنیفات کی اساس کا کام دیا، یا یہ اسی قسم کے ایک رسالے سے، جو بصورت دگر نامعلوم تھا، ایک آزاد اور جدا تصنیف ہے۔

مصر سے، جو مصنف کا وطن تھا، ایک کتاب، الاساطیر، یا ''اسرار موسیٰ'' کی شرح منسوب ہے۔ یہ پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] پر ایک مختصر مِدْرَاش ہے، جو نہایت قدیم افسانوی مواد پر مشتمل ہے۔ خوش قسمتی سے اس کتاب کی اصل سامری کتاب محفوظ ہے۔ مقالہ نگار اس کی اشاعت میں مصروف ہے۔ دونوں کتابوں، اصل اور شرح کے درمیان موازنے سے اس اسلوب کا واضح پتا چلتا ہے جسے اصل نصوص

کو استعمال کرنے والے مترجموں نے اختیار کیا - ان کے اس کام کو ترجمے کی به نسبت شرح کہنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ پہلے چند حصوں کو چھوڑ کر باقی تمام کتاب میں بالکل مختلف تصنیفات اور روایات سے مواد لے کر اضافہ کر دیا گیا ہے - یہ بات بعید از قیاس ہے کہ مصر سے باہر رہنے والے کسی شخص نے ابن میمون کی تصنیفات کی طرف کوئی توجہ کی ہو، کیونکہ ابن میمون قرائین کا شدید مخالف تھا، اور بلا شک و شبہہ سامریوں کا بھی اتنا ہی شدید مخالف تھا، جنھیں وہ یقیناً کافر اور آبا و اجداد کے دین کا تارک سمجھتا تھا؛ اسی لیے اس گمنام مصنف نے اس کے خلاف احتجاج کیا ہے، اس کتاب کا ایک حصہ موسیٰ[ع] کی پیدائش سے متعلق اساطیر پر مشتمل ہے، اس سے ہمیں ایک اور کتاب یاد آتی ہے جو دمشق میں تالیف ہوئی، اس کا مؤلف اسمٰعیل ہے، جو رمایح خاندان سے ہے - تالیف کا نام ''مولد موسیٰ[ع]'' ہے اور وہ ایک مفصل رسالہ ہے جو موسیٰ[ع] کی پیدائش سے متعلق بہت سے قصوں پر مشتمل ہے - یہ واقعی بہت قدیم ہے - کیونکہ اس کا مصنّف منجا کا شاگرد تھا، اس لیے اس کتاب کی تاریخ تالیف تیرھویں صدی عیسوی سے بعد کی نہیں ہو سکتی - پانچ اسفار موسیٰ[ع] سے متعلق تین زبانوں والے سامری مخطوطے (تقریباً ۱۲۰۰ء) میں سفرالتکوین کے اخیر میں، جو اب موزۂ بریطانیہ میں ہے، کچھ حواشی ہیں جو اس نہایت قیمتی مخطوطے کے مختلف خریداروں نے لکھے تھے.

اب اسی نوعیت کی ایک اور کتاب کی طرف توجہ کی جاتی ہے - یہ یوشع کی مشہور عربی کتاب ہے - اس میں بھی ہمیں سامری کاتبوں کا وہی عمل نظر آتا ہے - جس متن کو جوئنبول Juynboll نے شائع کیا ہے وہ واضح طور پر بعد کے زمانے کا ہے، اور بعد کے ایک کاتب نے اسے استعمال کیا ہے، جس نے شروع میں ایک پورا حصہ حذف کر دیا ہے، جو اس کتاب کی تاریخ کے لیے نہایت اہم ہے اور آخر میں باب ۴۶ سے مواد لے کر کچھ اضافہ کیا ہے، جو اس سے بعد کی تاریخ کی ایک کتاب سے مأخوذ ہے - تقریباً بیس برس پہلے سامریوں کے پاس اس متن کا ایک اور نسخہ بھی تھا، جو بقول ان کے، کم از کم پانچ سو سال پرانا ہے، اس طرح وہ چودھویں صدی عیسوی کا ہے، اور غالباً ایک قدیم‌تر مخطوطے کی نقل ہے اس سے پیشتر کہ مقالہ نگار اسے حاصل کرتا یہ کسی اور کے ہاتھ لگ گیا، اور مقالہ نگار اس کا پتا نہ چلا سکا، لیکن خوش قسمتی سے، اس کے لیے اس کی ایک نقل تیار کر دی گئی اور یہ موزۂ بریطانیہ والے نسخے کے بالکل مطابق ہے- یہ کتاب حبر اعظم عمرام کی بیٹی کے مقدمے کے قصے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، جس پر اصحاب النذر نے غلط الزام لگایا تھا - یہ اصل میں سوزانّا کے قصے کی سامری روایت ہے - اس نسخے میں (بنو اسرائیل کی) جلا وطنی سے واپسی یا اس کے تھوڑی دیر بعد تک کی تاریخ مکمل کی گئی ہے- اس میں قدیم سامری - عبرانی نصوص کی اس قسم کی شرح بھی ہے جس کا وجود ثابت کیا جا سکتا ہے اور کتاب یسوع کے سامری - عبرانی نسخے کی بھی یہی صورت ہے، جسے خوش قسمتی سے مقالہ نگار نے دریافت اور شائع کر دیا تھا - بائبل کی تاریخ کے لیے اس کی اہمیت کا اندازہ پورا نہیں لگایا گیا، لیکن مقالہ نگار اس کی صحت کو قطعی طور پر شک و شبہہ سے بالا نہیں قرار دیتا - یہ سامریوں کی تاریخ کا، جو اصلی تولدوت میں شامل ہے، ایک حصہ ہے، لیکن یہ وہ حصہ نہیں ہے جو Neubauer نے اسی عنوان کے تحت شائع کیا ہے، بلکہ اس متن کا اصل نسخہ ہے جو نسبۃً زیادہ عبرانی رنگ میں ہے اور جسے Adler اور Seligsohn نے شائع کیا ہے - جو اصلی تولدوت ہے،

اس میں وہ قدیم نسخہ بھی شامل ہے جسے مرحوم حبر اعظم یعقوب بن ہارون نے اپنے ہاتھ سے عبرانی۔سامری میں لکھا تھا، جس میں یشوع کا عبرانی متن بھی شامل ہے، اور یہ نسخہ اب مقالہ نگار کے پاس موجود ہے۔ اس کتاب میں ہمیں عربی زبان میں سامریوں کی تاریخ کا آغاز ملتا ہے، اگرچہ اسطوری نوعیت کا ہے۔ یشوع کی کتاب کی تالیف بھی بلا شک و شبہہ مصر میں ہوئی تھی، اور قاہرہ کے جنیزہ میں موجود دوسرے قطعات کے ساتھ اس عربی متن کے چند اوراق مقالہ نگار کو ملے ہیں۔ اس وقت طویل تر تاریخ بھی یقیناً موجود ہوگی۔

اگر صدقہ، جس کی طرف یوسف ابن العزی نے ایک خط لکھا تھا جس میں دمشق کے سامریوں کے بھیڑ کی چربی والی دم کے استعمال کے خلاف سخت احتجاج کیا گیا تھا، صدقہ بن منجا ہی ہے تو پھر یہ رسالہ یقیناً تیرھویں صدی عیسوی کا ہے۔

چونکہ ان کی تقویم سامری یہودیوں اور قرائین کے درمیان اختلاف کا جزو لاینفک ہے اس لیے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بجا ہے کہ سامری یہودیوں کے ہاں فلکیاتی حسابات اور ایسی تصنیفات موجود تھیں جو نئے چاند، تہواروں کے شمار میں مستعمل طریقے سے متعلق تھیں۔ حبر اعظم عمرام کے مخطوطات سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ اس کے پاس فلکیات پر ایک ایسا قدیم مخطوطہ تھا۔ سامری روایت کے مطابق یہ تقویم خدا نے آدم[ع] کو عطا کی تھی اور اس طرح پھر یہ نسلاً بعد نسلٍ موسیٰ[ع] تک چلی آئی، انھوں نے اسے اس وقت رائج کر دیا جب انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ پہلا مہینا ہی عیدالفسح کا مہینا ہے، اس کے بعد حبر اعظم فنحاس بن العازار نے ارض میعاد میں بنو اسرائیل کے دخول کے بعد سیخم میں خط ہاجرہ پر فلکیاتی حساب سے اس تقویم کو منضبط کیا ہے۔

اب ایک اہم شخصیت، امین الدین ابو البرکات بن سعید کا ذکر کیا جاتا ہے، جو اپنی طبع زاد ادبی تصنیف کے بجائے اپنے اس کام کی وجہ سے اہم ہے جو اس نے بائیبل کے عربی ترجمے کے سلسلے میں سرانجام دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بھی وہی کردار ادا کیا ہے جو دوسرے کاتبوں نے ادا کیا۔ اس نے اپنے پیشرو ابو سعید کے کام کی تصحیح کی اور قدیم ترجمے میں ترمیم اور تبدیلی کی۔ اس کے باپ کا نام سعید ہونے میں شاید مغالطے کا کچھ دخل ہو، لیکن ایسے مخطوطات میں ایک عربی ترجمے کے وجود سے، جو بارھویں صدی عیسوی کے اخیر اور تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز کے ہیں، پتا چلتا ہے کہ اس کی تصنیف کو ابو البرکات کی طرف منسوب کرنا غلط ہے۔ ممکن ہے کہ ابو البرکات نے پانچ اسفار موسیٰ[ع] کی شرح لکھی ہو جو کبھی تو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور کبھی ابو سعید کی طرف، جس میں، جیسا کہ دوسرے شارحین کی تصنیفات میں، سعدیا پر سامریوں کے نقطۂ نگاہ سے اعتراضات کیے گئے ہیں۔ ابو البرکات کی تاریخ ۱۲۰۸ء (؟) فرض کی جاتی ہے، اور ایک دوسری رائے کے مطابق وہ ۱۲۶۰ء تک زندہ رہا، اور غالباً دمشق میں، تاہم اس کی تاریخ حیات کو اب حتمی طور پر متعین کیا جا سکتا ہے کیونکہ ہم کہ سکتے ہیں کہ وہ وہی مصنف ہے جس نے ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء میں پانچ اسفار موسیٰ[ع] کا نسخہ تیار کیا تھا، جس کے نسخۂ وحمد سے پورے نسب اور تاریخ کا پتا چلتا ہے، جو اس طرح ہے: أبی بر کتا برآب سھوتا برآب نفیشا برابرا ھام سرفنا؛ اس نے یہ نسخہ آب حسدا، برنفیشا براسحق کے لیے لکھا تھا اور اس کا خیال ہے کہ یہ نسخہ پانچ اسفار موسیٰ[ع] کے ان پچاس نسخوں کا خاتم ہے جو اب تک لکھے جا چکے ہیں۔ اس کا عبرانی نام ہوتا، جیسے عربی میں سعد لکھے

ہیں تو پھر اس میں کوئی شک نہیں کہ اس متن کا مصنف بھی وہی مشہور شخص ہے جس نے عربی ترجمہ کیا تھا، یا اس کا نسخہ تیار کیا تھا ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ابوالبرکات نے دس وصایا کی شرح بھی لکھی تھی ۔ بہت سے رسالوں کے سلسلے میں ابو سعید نام کے متواتر وارد ہونے سے ایک ہی نام کے دو شخصوں کے وجود کا امکان پیدا ہوتا ہے، جن میں سے ایک گیارھویں صدی عیسوی اور دوسرا تیرھویں صدی عیسوی کا تھا، اس لیے بہت سے مختصر رسائل کو دونوں میں سے کسی کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے، جیسے قبیلۂ لیوی پر موسٰیؑ کی برکت کی شرح (سفر التثنیہ، ۳۳) ۔ کہا جاتا ہے کہ البشکوع الدنفی نے اس شرح پر اعتماد کر کے انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں رسالہ تالیف کیا، یا یوں کہیے کہ اس نے اس کا ایک نسخہ تیار کیا اور اس میں اپنے استاد فنحاس بن اسحٰق کی املا یا اعانت سے توسیع کی ۔ ابوسعید کے متعلق بھی کہا جاتا ہے اس نے بائیبل کے صوفیانہ حصوں پر عربی زبان میں حواشی لکھے ۔ سامریوں میں متصوفانہ تاملات کا احیا تیرھویں صدی عیسوی کے اخیر میں جا کر ہوا، اس لیے اس کا انتساب اس کی طرف کیا جا سکتا ہے ۔

دمشق میں سامری اپنے وسیع علمی اور ادبی مشاغل کو جاری رکھتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں ۔ موفّق الدّین ابو یوسف یعقوب (بن ابی اسحٰق بن غنائم) (م ۱۲۸۳ع) ایک ممتاز طبیب تھا اور اس نے ابن سینا کی القانون کے مقدمے کی فصول کی شرح لکھی، جو سلطان الملک المنصور کی طرف منسوب ہے ۔ اس شرح کو اتنا اہم سمجھا گیا کہ اسے المنصور محمد بن قلدون کے کتاب خانے میں محفوظ کیا گیا ۔ اسی مصنف نے علم منطق اور مابعد الطبیعیات کا دیباچہ بھی لکھا ۔ دونوں تصانیف صرف ابن ابی اصیبعہ اور حاجی خلیفہ کی کتابوں میں حوالوں کے ذریعے سے معلوم ہیں ۔ نابلس کی گھٹی گھٹی فضا سے دور رہ کر سامری ترقی کر سکتے تھے ۔ سامری وقائع نگاروں سے ایک محاصرہ اور تباہ‌کاریوں اور لوٹ کھسوٹ کا پتا چلتا ہے جس کا نابلس کے باشندے فرانکوں کے حملے اور عربوں کے ہاتھوں حملہ‌آوروں کی پسپائی کے دوران میں شکار ہوئے ۔ بہت سے سامری قیدی بنا لیے گئے ۔ جن میں عزی، حبر اعظم کا بیٹا بھی تھا، حملہ‌آور ان قیدیوں کو ساتھ لے گئے، تا کہ دمشق میں رہنے والے ان کے اعزا انھیں فدیہ دے کر چھڑا لائیں، جو عزی کو چھڑا کر اس کے باپ کے پاس لے آئے ۔ اس کے بعد عزی سامریوں کا حبر اعظم بن گیا، جن کی تعداد اب بہت کم ہو گئی تھی ۔ اب بھی سیخم سامریوں کے لیے مقدس شہر اور جبل جرزیم عبادت کا مرکز تھا ۔ پھر چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں کئی سامری سیخم میں آباد ہونے کی غرض سے دمشق چھوڑ کر چلے گئے، ان میں اعلٰی مرتبے کے اور دولت مند شخص بھی شامل تھے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ حبر اعظم کی اولاد کا سلسلہ منقطع ہو گیا ہے، کیونکہ حبر یوسف، جو ۱۳۰۸ء میں دمشق سے آیا تھا اور غالبًا اس سلسلے سے تعلق رکھتا تھا، حبر اعظم مقرّر ہوا اور اس سے حبر اعظم کی اولاد کا نیا سلسلہ شروع ہو گیا حتّٰی کہ سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں ہارونی سلسلہ بھی منقطع ہو گیا ۔ یوسف اپنے ساتھ دمشق کی سامری جماعت کے بہت سے معزز ارکان کو ساتھ لایا تھا ۔ اس کے بعد فنحاس اور پھر العازار ابن فنحاس حبر اعظم بنے ۔ ممکن ہے کہ ان کے ساتھ مذکورہ بالا موفق الدین ابن غنائم بن قطر کے خاندان کے افراد بھی آئے ہوں، کیونکہ بعد میں ہمیں اس خاندان کے افراد نظر آتے ہیں جنھوں نے سامریوں کے ادب میں اضافہ کیا ۔ اس نئے عنصر کی آمد سے سامریوں کی زندگی

میں ایک مکمل تبدیلی رونما ہوئی۔ اسے ہم احیا کہ سکتے ہیں کیونکہ نئے حبر اعظم فنحاس اور اس کے بیٹے العازار، اور خاص طور پر مفخرالد کے بھائی البسیسی Albisihi نے سامریوں کی پوری عبادت کو ازسر نو منظم کیا اور ''طقوس'' میں بہت سی آیات داخل کیں۔ عوام قدیم سامری زبان کو عملی طور پر بھول چکے تھے۔ کسی نے یہ سوچا تک نہ تھا کہ اپنی عبادت میں عربی کو داخل کر دے اس لیے انھیں خاص سامری رنگ کی قدیم عبرانی کی طرف رجوع کرنا پڑا، جو زمانۂ قدیم سے چلی آ رہی تھی اور کسی حد تک قدیم قطعات اور کتابوں میں محفوظ تھی، جیسے کتاب یشوع، انساب کی قدیم کتاب اور مختصر تاریخیں جن سے دمشق کے لوگ بخوبی واقف تھے۔ ان میں سے ایک شخص نے گیارھویں صدی عیسوی میں ایسے ایک مختصر وقائع نامہ کو تالیف یا نقل کیا تھا جس میں بعد کے لگا تار کئی مصنفین نے اضافہ کیا۔ خاص طور پر احبار اعظم نے، جو ''تولدہ'' کے نام سے معروف ہے۔ یہ نیم سامری نیم عبرانی میں لکھا گیا تھا۔ اس زبان میں نئے شاعروں نے لکھا اور اس طرح قدیم زبان کے زیادہ معروف علم اور قدیم ادب کا احیا کیا۔ ساتھ ہی وہ وسیع نظر رکھنے والے آدمی تھے، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ چودھویں صدی عیسوی سے لے کر سیخم پھر ادبی مشاغل کا مرکز بن جاتا ہے۔ مصنفین کے نام آتے ہیں، اور دوسروں سے جو سیخم کے باہر سے آئے تھے امتیاز کی غرض سے سیخم کے باشندوں کا خاص طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔ ماضی کی تاریخ میں دلچسپی کا بھی احیا ہوا، اور حبر اعظم فنحاس کی ہدایت سے قدیم مخطوطات کے نئے نسخے تیار کیے گئے، جیسے منجا کی الکافی، مسائل اور اسی قسم کے مخطوطات۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بائیبل کے عربی ترجمے کے متن کو بھی زیادہ واضح صورت میں متعین کیا گیا ہو گا، کیونکہ متأخر نسخوں میں، قدیم نسخوں کے برعکس، باہمی اختلافات پائے جاتے ہیں۔

سب سے پہلے ابوالفتح بن ابی الحسن کا ذکر کیا جائے گا، جو احبار کے ساتھ دمشق سے آیا تھا اور جس نے حبر اعظم فنحاس کی فرمائش پر عربی زبان میں سامریوں کے اس وقائع نامہ کی تالیف کی جو اس وقت سب سے مکمل اور قابل اعتبار سمجھا جاتا تھا۔ دیباچے میں وہ ذکر کرتا ہے کہ اس نے قدیم وقائع ناموں سے استفادہ کیا ہے، جیسے عربی اور عبرانی زبان میں کتاب یشوع، اور دوسری دستاویزات سے، جیسے ''سلسلہ'' اور بلا شک و شبہہ تولدہ سے بھی۔ یہ کتاب ۱۳۵۵ء میں تالیف ہوئی، یہ بہت دیانت‌داری سے لکھی گئی ہے، اگرچہ بہت خشک ہے۔ یہ اس وقائع نامہ اور اس کے بعد جو وقائع نامے سامریوں میں پائے جاتے ہیں ان کی عجیب خصوصیت ہے کہ ان کے علما اور مصنّفین کا حوالہ بہت کم پایا جاتا ہے، سوا چند ایک کے جنھوں نے 'طقوس' میں آیات کو داخل کرنے سے شہرت حاصل کر لی تھی۔ ان وقائع ناموں کے صفحات سے ان اشخاص میں سے کسی کی زندگی اور مشاغل کی بابت کوئی ثقہ معلومات حاصل کرنا انتہائی دشوار ہے جن کا اس میں ذکر ہے۔

ابوالفتح کی تاریخ کا پہلا حصہ یوشع کے عہد تک آدم[3] سے لے کر اس سال کی مسلسل تواریخ پر مشتمل ہے جس سال بنو اسرائیل فلسطین میں داخل ہوئے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تواریخ یہودی تواریخ کی مخالفت میں لکھی گئی ہیں۔ یشوع کا قصّہ عملی طور پر عربی کتاب کا یشوع کے اس حصّے سے منقول ہے جو بائبلی بیان سے کم و بیش متفق ہے۔ یہ کتاب اسکندر اعظم کے عہد تک کے لیے ابوالفتح کا

اهم مأخذ ہے ۔ پھر وہ قدیم تولدہ پر اعتماد کرنے لگتا ہے ۔ جو احبار اعظم کا مختصر ریکارڈ ہے، لیکن حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے زمانے اور بعد میں اس کے اپنے قریبی زمانے سے لے کر، گیارھویں صدی عیسوی تک، جس دور میں سامریوں کے ہاں عربی ادب پنپنا شروع ہوتا ہے، وہ زیادہ معلومات فراہم کرتا ہے، اور مجموعی طور پر یہ زیادہ قابلِ اعتبار ہے۔

ان لوگوں میں جنھوں نے ابوالفتح کی تاریخ کو جاری رکھا اور اپنے زمانے تک اسے مکمل کیا، قطری اور غنائم کے خاندان کے ابوالفرج بن اسحٰق نفیس الدین کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل سے تعلق رکھتا ہے اور وہ شریعت موسیٰؑ پر ایک موجز کا مصنف ہے ۔ اغلب یہ ہے کہ یہ اسی قسم کی ایک ایسی کتاب کی اصل ہے جس میں سامریوں کے روایتی قوانین اور شعائر کی بڑی وضاحت سے تلخیص کی گئی ہے اور بڑی احتیاط سے اسے پیش کیا گیا ہے ۔ کیوں کہ اس کا علم صرف ١٥٢٣ء کے ایک مخطوطے سے ہوا ہے جو پیرس میں موجود ہے اور سامریوں کے پاس بظاہر اس کا کوئی نسخہ نہیں، اس لیے اس کی صحیح نوعیت کو متعین کرنا آسان نہیں ۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ کتاب یوسف العسکری اور شمس الدین کے خطوط پر لکھی گئی ہے ۔ تاہم ممکن ہے کہ وہ وہی کتاب ہو جو بعینہٖ اس نام کے ایک مصنف سے منسوب کی جاتی ہے ۔

یہاں ایک کتاب کا ذکر کیا جاتا ہے جو قطری خاندان کے ایک ابوالفرج نفیس الدین نام سے منسوب ہے، اور جو چھے سو تیرہ احکام کی شرح پر مشتمل ہے ۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہیں، جن میں سے تین سو پینسٹھ نواھی ہیں اور دو سو اڑتالیس [اوامر] ۔ یہ بالکل وہی تقسیم ہے جو یہودیوں کے ہاں ملتی ہے، اور اس میں مصنف ان احکام کی منطقی تشریح کے اعتبار سے توضیح کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ یہ بھی، یہودیوں کی طرح، مختلف اقسام بناتا ہے جن میں یہ قوانین منقسم ہو گئے ہیں، جیسے مقامی اطلاق کے قوانین، عارضی اطلاق کے قوانین اور کلی اطلاق کے قوانین ۔ مسئلہ صرف یہ ہے کہ آیا یہ تصنیف ابوالفرج کی ہے یا وہ ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور جو ابوالفرج شمس الدین سے منسوب ہے ۔ اگر وہ قدیم مخطوطہ جو سامریوں کے پاس ہے چودھویں صدی عیسوی سے پہلے کا ہے، جو ممکن ہے ابوالفرج کا زمانہ ہے، تو پھر یہ بھی ابوالفرج کے نام سے دوسرے ابوالفرج کے نام کی محض تحریف ہے، اور ان تمام شکوک کا ازالہ صرف ان تصنیفات کی اشاعت سے ہو سکتا ہے ۔ دوسری ادبی تصنیف کا محرک احبار اعظم کی شروح اور نحوی تصنیفات کے لیے کوشش ہے ۔ خود العازار بن فنحاس نے قدیم نحوی رسالہ ”کفتیا“ کا، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، خلاصہ تیار کیا، تقویم کی ابتدا کی بابت بھی تحقیق کی گئی اور پانچ اسفار موسیٰؑ کی شروح کی تعداد تناسب میں بڑھ گئی ۔ سب سے اہم وہ ہے جو ابوالحسن بن غنائم کی طرف منسوب ہے، اور اگر وہ ابوالفرج بن غنائم القطری کا بیٹا ہے، جو پہلے ہی ابوالفتح کی تاریخ میں کچھ اضافہ کر چکا تھا، تو پھر اس کا زمانۂ حیات یقیناً پندرھویں صدی عیسوی کے وسط کا زمانہ ہو گا ۔ یہ سامریوں کی دی ہوئی تاریخ ١٤٥٠ء کے قریب ہے ۔

سفر اللاویین چھبیس لغات کے حصے کی ایک مختصر شرح مرحب القطری نام کسی شخص سے منسوب ہے ۔ اس کے بارے میں مزید کچھ معلوم نہیں، لیکن اس کے نام سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسی قطری خاندان کا فرد ہو گا ۔ اس لیے لازمی طور پر وہ دمشق ہی میں رہا ہو گا، جہاں پہلے ہی،

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] کا مطالعہ بڑے انہماک سے کیا جاتا تھا.

دسویں صدی عیسوی اور پندرھویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں یہودیوں اور قرائین میں بھی زیادہ تر پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] کی شرح لکھنے کا رجحان پایا جاتا ہے - یہودیوں اور قرائین کے مابین خاص طور پر بائیبل کی تفسیر کے متعلق مناظرے بڑی کثرت سے ہونے لگے، اور مؤخرالذکر نے اپنی تصنیفات کو زیادہ تر بائیبل کی نحو اور اپنے نظریات کے مطابق اس کی تفسیر کے لیے وقف کیا ہوا تھا - عربی زبان میں قلیل تعداد میں بھی کتابیں نہیں لکھی گئیں، اس لیے ہم سامریوں کی ادبی نشاط اور یہودیوں کی ادبی نشاط کے مابین توافق و توارد دیکھ سکتے ہیں - اس کے یہ معنی نہیں کہ ایک دوسرے سے کسی بھی حد تک متأثر تھے، کیوں کہ سامری یہودیوں اور قرائین کے حلقۂ مفاد سے بالکل باہر تھے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ سامریوں کو ان کی نشاط سے یہ تحریک ملی ہو گی کہ وہ کوشش کر کے اپنے نظریات کے موافق پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] کی مکمل اور تسلی بخش شرح حاصل کریں، جس سے ان کی اپنی تفسیر اور اعتقادات کو تقویت ملے - یہودیوں نے سعدیا (م ۹۴۰ء) سے ابتدا کی، جو پہلے مصر میں رہتا تھا اور پھر بابل میں قراءوں نے یروشلم میں یافث بن علی سے ابتدا کی. دونوں دسویں صدی عیسوی کے ہیں، اور اس کے بعد اسے دوسرے مصنّفین نے جاری رکھا - یہاں موزۂ بریطانیہ کے ایک عربی قطعے کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو غالبًا چودھویں صدی عیسوی کا ہے، اور خیال کیا جاتا ہے کہ اسے اصل میں قراءوں نے لکھا تھا، اور جو سامریوں اور ان کے جبل جرزیم کے تقدس کے دعوے کے خلاف ایک جدل پر مشتمل ہے - یہ واحد نسخہ ہے.

سامریوں میں نحو کا مطالعہ بھی جاری رہا، فنحاس بن العازار نے پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں ایک عبرانی - عربی فرہنگ تیار کی، اور اس کا قدیم ترین نسخہ جو باقی رہ گیا ہے ۱۴۷۶ء کا ہے - بعد کے مصنفین نے اس پر کام کیا اور اسے جاری رکھا، یا اسے مکمل کیا - حروف تہجی کے اعتبار سے پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] کے عبرانی الفاظ کو مرتب کرنے کی کوشش انتہائی دلچسپ ہے - یہ بہت ابتدائی قسم کی ہے، عبرانی الفاظ کے سہ حرفی مادوں کو تسلیم نہیں کیا اور اکثر چار یا پانچ حروف کے الفاظ کو مدوّن کیا گیا ہے - اس حاشیے کا نام ملیص، یا ملیصا یعنی شرح ہے.

مشہور صدقہ الحکیم (یعنی طبیب)، مشہور مصنّف، شاعر، طبیب اور مناظر، منجا کے بیٹے کا نام اور اس کی یاد سامریوں کی نگاہوں اور حافظے میں اس قدر روشن ہے کہ بہت سے رسالوں کو، جن میں سے غالبًا اکثر اس کی تصنیف نہیں ہیں، لیکن ان کے اصل مصنّفین کے نام بھول چکے تھے، اس کی طرف منسوب کر دیا گیا، اور ان کے زمانۂ حیات میں بھی صدیوں کی تبدیلی کر دی گئی - اس لیے، سوصولہ معلومات کے مطابق، صدقہ کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ۱۲۳۰ء میں زندہ تھا اور ان کتابوں کا مصنف ہے : دوسری مملکت پر ایک رسالہ (ابوالحسن، اور غزال دو یک کے بھی اسی قسم کے دو رسالے ہیں)، یہودیوں کی تقویم کی تنظیم کے بارے میں ان سے مناظرہ (جو اس سے پہلے منجا بن صدقہ اور ابوالحسن کی طرف بھی منسوب کیا جا چکا ہے) اور ایک رسالہ پانچ اسفار موسیٰ[ؑ] کے سامری نسخے کی صحت اور ثقافت پر - ان تمام تصنیفات کو مختلف مصنّفین کی طرف منسوب کیا گیا ہے - ۱۳۴۹ء کے لکھے ہوے ایک نسخے میں قھب پر ایک رسالہ بھی اس صدقہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور ایک

دوسرے مخطوطے میں یعقوب اور موسیٰ[۴] کی برکات کی ایک مختصر شرح مورخہ ۱۶۹۳ع بھی اسی کے نام کے تحت متداول ہے اس لیے یقینی طور پر تاریخوں اور اسما میں اختلاط ہے، لیکن مقالہ نگار نے ان تمام کا یہاں ذکر کر دیا ہے کیوں کہ اسے ان کا ذکر واضح طور پر انھیں تواریخ کے تحت ملا تھا۔ اگر صرف قبصی ہی کی تصنیفات کو سامنے رکھا جائے، جس کا زمانۂ حیات سولھویں صدی عیسوی تھا، تو یہ بات بہت تعجب انگیز ہوگی کہ یہ قوم ۱۶۱۶ع ہی میں بے وقعت ہو گئی تھی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ Della Valla کی توصیف سے جو اثر لوگوں کے ذہنوں میں باقی رہ گیا ہے اس کا کوئی جواز نہیں۔ اس سے صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ سامری دوسروں سے کس طرح الگ تھلگ رہتے تھے اور ان کے اور یہودیوں کے درمیان تعلق کتنا کم تھا [قرآن مجید نے اس سارے مضمون کو لامِسَاس (۲۰ [طٰہٰ]: ۹۷) کے الفاظ سے ادا کر دیا ہے]۔

سامری ادب کی سب سے زیادہ نمایاں شخصیت ابراہیم قبصی کا ذکر کرنا ابھی باقی ہے۔ وہ دمشق کی سامری قوم کا قائد تھا اور وہ صدقہ اور دوسروں کی معیت میں مشہور زیارت گاہ پر عبادت کی غرض سے سیخم آیا، جہاں سیخم میں سامریوں کی ادبی نشاط کی نوعیت بہت بدل چکی تھی۔ وقت کے حبر اعظم فنحاس ھفتم بن العازار سے متأثر ہو کر اس کی فرمائش پر اس نے دو کتابیں لکھیں۔ ان میں ایک سرّ القلب (یعنی طریق معرفت) ہے، جو اس نے ۱۵۳۰ع میں دمشق میں لکھی۔ روایت کے مطابق، یہ خاندان اس قبصی سے تعلق رکھتا ہے، جو حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پاس ان کے اعلان نبوت کے اوائل میں گیا تھا اور ان سے سامریوں کے تحفظ کی ضمانت حاصل کر لی تھی۔

ابراھیم قبصی عربوں کی نقل کرتے ہوے اپنی تصنیفات میں، اور خاص طور پر اپنے مقدمے میں، صنائع بدائع بہت استعمال کرتا ہے۔ اس کی زبان دوسرے سامری مصنّفین کی زبان سے مختلف ہے۔ دوسروں کی زبان عربی بولی ہے، نہ کہ لکھنے کی زبان، جب کہ اس کا اسلوب بیان نفیس اور ادبی ہے۔ اس کتاب میں وہ قاری کو یہ تأثر دینے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ شریعت کی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کر رہا ہے۔ وہ اسے سات ابواب میں تقسیم کرتا ہے۔

یہ کتاب ان سات ابواب پر ختم نہیں ہو جاتی، کیونکہ مقالہ نگار کے پاس اس کتاب کا جو مخطوطہ ہے اس میں اس کے بعد چھے سو تیرہ احکام کی ایک فہرست درج ہے جنھیں اختصار سے بیان کیا گیا ہے اور ان کے ساتھ ایک مختصر دیباچہ بھی ہے جس میں ان اوامر و نواھی کو ان کی مقامی، عارضی یا مستقل خصوصیت کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ ممکن ہے یہ فہرست، جو دوسرے مخطوطات میں بھی موجود ہے، شمس الدین کی اس بڑی کتاب کی تجرید ہو جس میں یہ احکام نہ صرف تفصیل کے ساتھ دیے گئے ہیں بلکہ ہر ایک کے ساتھ اس کی مفصل شرح بھی لکھی ہوئی ہے۔ قبصی کی ایک اور تصنیف سفر التّثنیہ، آیت ۳، اصحاح ۳۲ "بے شک میں خدا کے نام کو پکارتا ہوں" کی شرح ہے، جس میں وہ خدا کے لا محدود نام کی صوفیانہ اھمیت اور ھر چیز پر اس کی قدرت کو بڑی تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ متصوفانہ تاملات، جن کے آثار مسیحی عھد سے قبل کے زمانے میں تلاش کیے جا سکتے ھیں، اب بھی سامریوں کے ھاں پنپتے رہے اور مطالعے کا موضوع رہے ھیں۔

دمشق میں سامریوں کی جو بھی کیفیت ہو ابراھیم قبصی کے ساتھ ادبی نشاط کا ہر نشان غائب ہو جاتا ہے۔ حیات عقلی و ادبی نشاط نابلس میں زیادہ سے زیادہ مرتکز ہونے لگی اور مختلف جماعتوں کے

متعدد افراد کی آمد کی وجہ سے، جو سب کے سب نابلس میں اقامت گزین ہو رہے تھے، نابلس کے باشندوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہو گیا، اگرچہ یہ تعداد کبھی اتنی زیادہ نہیں ہوئی - سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں ماضی کی تصنیفات پر دوبارہ کام کیا گیا اور وہی مسائل جن پر قدیم مصنّفین لکھتے تھے، اب نو واردوں اور ان لوگوں کے مطالعے کا موضوع بنے جو حبر اعظم یوسف اور اس کے بیٹے فنحاس کے زمانے میں دمشق سے آ چکے تھے - یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ سامریوں کی دنیا محدود تھی - خارج سے ان پر بہت کم اثر ہوا، اور نئے مصنّفین کی دلچسپی اس میں تھی کہ قدیم مواعظ کو نئی نسل کے سامنے ایسی صورت میں پیش کیا جائے جو زیادہ آسانی سے ان کی سمجھ میں آ جائیں - فلسفیانہ تامّلات کا دور ختم ہو گیا اور یہودیوں اور قرائین سے مناظرے اب قصۂ پارینہ بن گئے سوا ایسی صورتوں کے جہاں سامریوں کو دوسروں سے امتیاز کی خاطر اپنی حیثیت کی مدافعت کرنا پڑی تھی - تقویم سے، جس کے معمے کو نہ تو Scaliger حل کر سکا ہے اور نہ اس کے جانشین، سامریوں کے لیے کسی قسم کی مشکلات پیدا نہیں ہوئیں، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں ابراهیم بن یعقوب نے تقویم کی تاریخ اور اس کے ارتقا کو نظری اور عملی دونوں اعتبار سے مکمل طور پر بیان کیا ہے اور ان کے حساب کے اساسی اصول کی وضاحت کی ہے - اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا مدار فلکیاتی حساب کی اس قدیم تر کتاب پر ہے جو چودھویں صدی عیسوی کے مخطوطات میں پائی جاتی ہے، لیکن ابراهیم نے اس میں اضافہ کیا ہے، اس کی تحقیق کی ہے اور ساتھ بہت سی عملی مثالیں بھی دی ہیں.

اب بائیبل کی شروح کی طرف توجہ کی جاتی ہے- مدرشی عنصر عقلیاتی اور فلسفیانہ تفسیر کی جگہ لے لیتا ہے - ان شروح میں سے سب سے پہلے سفر التکوین اور شاید سفر الخروج پر بھی ایک بڑی طویل شرح کا ذکر کیا جانا چاہیے، لیکن یہ مشکوک ہے کیونکہ اسے کسی اور مصنّف کی طرف منسوب کیا گیا ہے - جدید دور میں اس کی طرف بہت توجہ کی گئی ہے، لیکن ابراهیم بن یعقوب کی طرف اس کا انتساب غلط ہے - اصل مصنّف ابراهیم بن یعقوب نہیں ہے بلکہ مشلما بن البشکوع الدنفی ہے اس لیے آئندہ اسے مؤخرالذکر کی طرف ہی منسوب کرنا چاہیے - یہ شرح معلومات کا معدن ہے؛ یہ اس اسطوری مواد سے بھری پڑی ہے جسے سامریوں نے صدیوں سے محفوظ رکھا ہے - اس میں سے کچھ تو واقعی الاساطیر سے مأخوذ ہے، کچھ قصّے المولد سے مستنبط ہیں اور کچھ نامعلوم کتابوں سے مستخرج ہیں - اس میں اپنے آپ میں مستغرق سامری عقل کی جھلک نظر آتی ہے، جس کے لیے سامری روایت اور سامری شعائر کی تنگ حدود سے باہر کوئی چیز موجود نہیں اس لیے سامریوں کی بائیبل کی تفسیر کے مطالعے کے لیے یہ نہایت دلچسپ ہے - اس مشلما کا، جو حقیقی مصنّف ہے، زمانۂ حیات ١٦٨٠ء سے پہلے ہے، کیونکہ ١٦٨٠ء کے لگ بھگ Huntingdon نابلس سے جو شرح لایا تھا، وہ غالبًا اس کی تصنیف ہے - یہ امر مشکوک ہے کہ کیا وہ پانچ اسفار موسٰی[۴] کی دوسری چار کتابوں کی شرح کا بھی مصنّف ہے، جو اب تک موجود ہے، کیونکہ سامریوں کا دعوی ہے کہ سفرالتثنیہ کی شرح، جو اتنی ہی ضخیم ہے جتنی کہ سفرالتکوین کی شرح ہے، اور جو جبرت الدویک سے بھی منسوب کی جاتی ہے، کی تکمیل و تحقیق غالبًا ١٨١٦ء میں ہوئی، یا شاید یہ محض وہ نسخہ ہے

جسے حبراعظم طبیا نے اس زمانے کے لگ بھگ تیار کیا تھا اور جو حبراعظم عمرام کے کتاب خانے میں موجود تھی، جیسا کہ وفات کے بعد اس کے بیٹے شلما کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ عملی طور پر یہ تفسیر بائیبل کی تفاسیر میں حرف آخر ہے۔ ابراهیم بن یعقوب، جس کا زمانۂ حیات ۱۷۰۰ء کے لگ بھگ ہے، نہ کہ چودھویں اور سترھویں صدی کے درمیان کا زمانہ، جیسا کہ دوسرے مصنّفین نے بڑے غور سے تجویز کیا ہے، اور جو تقویم پر مذ دورۂ بالا کتاب کا مصنف تھا، موسیؑ اور بزرگان دین کی مدح میں کچھ قصائد کا بھی مصنف تھا اور اس نے ایک رسالہ بھی لکھا تھا جس کا نام ہے ''الرّدّ علی الحُجج الفلسفیة'' ۔ بعض لوگوں نے اس کے ساتھ ابراهیم علایة نام ایک شخص کا اختلاط کر دیا ہے۔ مؤخرالذکر بھی خاندان دنفیه کا ایک فرد ہے، اس کی طرف ایک رسالہ بھی منسوب کیا جاتا ہے جو اعیاد (ارشاد) سے خروج پر عبادت کے نظام کے موضوع پر ہے اور یہ نظام شام کی عام عبادات کے نظام سے کسی حد تک مختلف ہے۔ اس مصنف کا زمانۂ حیات بھی انیسویں صدی عیسوی کے وسط کا زمانہ ہے اور سابق مصنف کی طرح اس کا مسکن بھی نابلس میں تھا۔

ان مصنّفین میں سے سب سے زیادہ کثیر التصانیف اور سب سے زیادہ اہم مصنّف فنحاس (عربی میں خضر) بن اسحٰق المتوفی ۱۸۹۸ء تھا۔ (سامریوں کا یہ کہنا کہ فنحاس ھی خضر ہے، یہ کہنے کے بجائے کہ خضر ھی الیشع ہے، جیسا کہ یہودیوں کا خیال ہے، نہایت دلچسپ ہے۔ اس کا انحصار اس ربانی قصّے پر ہے جس کی رو سے فنحاس ھی الیشع ہے اور اس طرح اسے اوّل الذکر سے مؤخرالذکر کے ساتھ بدل دیا گیا ہے)۔ اس کے بیٹے ابشیا نے جو فہرست مرتب کی ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ جن کتابوں کے اس نے نسخے تیار کیے، یا ان کی تحقیق کی یا انھیں تالیف کیا، ان کی تعداد پینتالیس سے کسی طرح کم نہیں۔ مخطوطات کے ایک بڑے ذخیرے تک اسے رسائی حاصل تھی، جس سے اس نے اپنی تالیفات کے لیے پورا پورا استفادہ کیا لہٰذا اس کے لیے ممکن تھا کہ سامریوں کے صدیوں کے ادبی ورثے کو اپنی کتابوں میں جمع کر دے۔ یہ بات کہ اس نے اپنے پیشروؤں عمرام اور اطبیا، سے کس قدر مواد لیا، قیاس کا محتاج ہے، کیونکہ معاصر مخطوطات میں سے بمشکل ھی کوئی محفوظ رہ سکا ہے؛ تاهم شلما بن عمرام نے اپنے باپ کے کتاب خانے کی کتابوں کی جو فہرست مرتب کی ہے اس سے ادبی نشاط میں فنحاس اور عمرام کے ایک دوسرے پر اعتماد و انحصار پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ مؤخرالذکر کے پاس کچھ ایسے مخطوطات بھی تھے جو اطبیا کے پاس بھی تھے، لیکن کسی مخطوطے کے مأخذ کے متعلق کچھ پتا نہیں چلتا، تا آنکہ وہ فنحاس اور اسحٰق بن عمرام کے پاس جا پہنچتے ھیں جو ان میں بلا تمیز تصرف کرنے لگتے ھیں۔

اب ایک کتاب کا ذکر کیا جاتا ہے جو تاریخ کی ایک بڑی مفصل کتاب ہے۔ اس میں نہ صرف ابوالفتح کی تاریخ کا پورا مواد شامل ہے، بلکہ اس میں بہت سی نئی معلومات ھیں اور بہت سا ایسا اسطوری اور تاریخی مواد بھی اس میں موجود ہے جو ابوالفتح کی تاریخ میں نہیں پایا جاتا۔ اسے ابوالفتح کی تاریخ کی کسی بلا واسطہ نقل یا نسخے سے آزادانہ طور پر لکھا گیا ہے اور اس میں حبر اعظم یعقوب بن هارون کے کیے ہوئے اضافے بھی شامل ھیں، جن کے ذریعے سے اس نے اسے اپنے زمانے کے واقعات تک مکمل کر دیا تھا اور اس میں ابراهیم قبصی کی وفات اور اس کی

تجہیز و تکفین کے مکمل تذکرے کو بھی شامل کر دیا تھا ۔ خود یہ تاریخ بھی بہت ضخیم ہے اور اسے فنحاس بن اسحٰق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ۔

یشوع کے قصے کے ساتھ اس کی ابتدا ہوئی ہے اور ہمارے اپنے زمانے تک کے حالات اس میں درج ہیں، لیکن اس بات کا فیصلہ کرنا کہ اس میں کتنا مواد اس کا اپنا ہے اور کتنا اپنے جد اطبیا سے مأخوذ ہے، مؤخرالذکر کی تصنیف کی عدم موجودگی میں کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ ممکن ہے کہ فنحاس نے اسے انیسویں صدی عیسوی کے اوائل سے لے کر مابعد تک مکمل کیا ہو ۔ وہ ایک ضخیم کتاب کا بھی مصنّف ہے، بلکہ یوں کہیے کہ مؤلف بھی ہے جسے اس نے کتاب ''یوم الدین'' کے قدیم نصوص سے نقل کیا تھا اور سامریوں کے علم آخرت، خلود کے متعلق ان کے اقوال، حیات بعد الموت، یوم حساب، حشر الغرض حیات بعد الموت کے بارے میں ان کے تمام معتقدات کی تمام تفصیلات اس میں دی ہوئی ہیں ۔ وہ اپنی تمام معلومات قدیم تر کتابوں سے اخذ کرتا ہے اور اس طرح وہ ایک ضخیم کتاب کو تالیف کر سکا جس کے ابواب کی تعداد ایک سو سے کم نہیں ۔ وہ سفر التکوین کے پہلے لفظ سے آغاز کر کے بائیبل کی تمام آیات کا، پانچ اسفار موسیٰؑ کے اختتام تک، تجزیہ کرتا ہے، ہر ایسے لفظ اور ہر سطر کی روایتی، قیاسی اور متصوفانہ تشریح کرتا ہے جس سے معاد سے متعلق کوئی معنی نکل سکتے تھے ۔ اس میں بھی ہمیں سامریوں کی معاد سے متعلق روایات اور اعتقادات کا خلاصہ مل جاتا ہے ۔ اسی مصنّف کی ایک اور تصنیف اس کی عظیم کتاب تفسور العریوت ہے، جو ممنوعہ یا محارم کی شادیوں کے موضوع پر ہے ۔ اس کتاب میں بھی وہ بائیبل کے ہر قانون اور ہر اشارے پر بحث کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شادی یا ازدواجی زندگی سے متعلق موجودہ تمام نواھی درج کرتا ہے ۔ ان کتابوں میں وہ تمام قدیم مواد استعمال کیا ہے جو اسے دستیاب تھا ۔ اس کے علاوہ اس نے قدیم مصنّفوں کے حوالے بھی دیے ہیں جو سامری مصنّفوں کا طریقہ نہیں۔

ایک اور کتاب کو، جو غالباً سولھویں یا سترھویں صدی عیسوی میں تالیف ہوئی اور جو سامری قوانین اور روایات کا ایک کامل ملخّص ہے، اب یعقوب اور فنحاس کے بیٹے اپنے اپنے باپ کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ تاہم دیباچے میں ایسی سامری جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے جو اس وقت تو موجود تھیں، مگر پچھلی دو صدیوں سے معدوم ہو گئی ہیں، اس لیے یہ بات واضح ہے کہ اس مصنّف کا زمانۂ حیات سترھویں صدی عیسوی کے بعد کا زمانہ نہیں ہو سکتا ۔ یہ بات یقینی ہے کہ فنحاس اور یعقوب کے پیشروؤں میں سے کسی نے یا تو اس کا نسخہ تیار کیا ہے یا اس کی تحقیق کی ہے اور پھر فنحاس اور یعقوب میں سے ہر ایک نے اس کا نسخہ تیار کیا اور اس کی وضاحت کی ۔ اس کتاب کا نام حلّوق، یا خلاف ارشاد ہے، اور یہ دس ابواب پر مشتمل ہے ۔

اس کی طرف ایک سوال و جواب نامہ (المألیف)، یا یوں کہیے کہ بائیبل کی تاریخ پر سوال و جواب نامہ بھی منسوب کیا جاتا ہے جس سے مقصود نوجوانوں کی تعلیم تھا ۔ اس کا مواد، جو زیادہ تر اسطوری مواد ہے، قدیم ہے، اور ان مختلف مآخذ کا پتا دیتا ہے جن سے اس نے یہ مواد اخذ کیا تھا ۔ یہ اساطیر کا سب سے زیادہ اہم مجموعہ ہے، لیکن بدقسمتی سے غیر مکمل رہ گیا ہے ۔

فنحاس نے بھی کچھ قدیم شروح کے نسخے تیار کیے تھے اور ان کی تحقیق کی جیسے سفرالعدد کی تفسیر جسے غزال نے لکھا تھا. اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے الاساطیر کی عربی زبان میں شرح

لکھی تھی .

انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں سامریوں اور ڈی ساسی (De Sacy) کے درمیان جو خط و کتابت ہوئی تھی اس کا ذکر بھی یہاں کیا جاتا ہے، اگرچہ اب محتویات کے سلسلے میں اس کی کوئی قیمت نہیں، کیونکہ تب سے بہت سا مواد حاصل ہو گیا ہے جس کے بارے میں اس وقت نابلس سے باہر بہت کم معلومات حاصل تھیں ۔ اس سلسلے میں عربی اور سامری زبانوں میں حروف کے نمونوں کے مجموعے کا ذکر بھی کیا جاتا ہے ۔ ان میں سے کچھ تو بہت قدیم معلوم ہوتے ہیں، باقی بہت جدید معلوم ہوتے ہیں ۔ اصل اکثر سامری ہیں، اور عربی محض ترجمہ ہیں .

اس آخری حوالے سے سامری ۔ عربی ادب اس دور تک کے لیے مکمل ہو گیا ہے اور ان کی ادبی نشاط کے بارے میں مزید کچھ بھی کہنے کی گنجائش نہیں .

اسی خاکے سے، جو بہت مشکل سے تیار کیا گیا ہے، کیونکہ سامریوں کی ادبی روایت بہت گڈ مڈ اور متناقض ہے، صرف یہ مقصود نہیں کہ تصنیفات یا ان کے عام محتویات کی ایک فہرست تیار کر دی جائے، بلکہ یہ بھی مقصود ہے کہ سامریوں کی حقیقی روحانی زندگی کے متعلق معلومات، جو اب تک حاصل نہ تھیں، حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہو جائے ۔ ان میں صرف چھلکے کو چھوا گیا تھا، نہ کہ مغز کو ۔ سامری عربی زبان بولتے تھے اور یہ زبان غالباً فلسطین کی نیم عامی بولی تھی اور جب سامریوں کا کسی مشکل کلمے سے سابقہ پڑ جاتا جس کی عربی صحیح اصطلاح انہیں نہ مل سکتی تو وہ یا تو اسے اصل سامری صورت میں اپناتے تھے یا مستعمل عربی کلمے کو ایک خاص رنگ دے دیتے تھے جس سے وہ سامری قاری کے لیے قابل فہم ہو جائے، لیکن یقینی طور پر اسے وہ قاری صاف طور پر نہیں سمجھ سکتا تھا جو صرف عربی سے واقف ہوتا تھا ۔ بولنے کی زبان کو وہ اپنی روایات، اپنے شعائر، اپنے اعتقادات، در حقیقت صرف اسی چیز کو جو ان کی مذہبی زندگی پر اثر انداز ہوئی (سوا چند تاریخی احوال کے) صفحۂ قرطاس پر لانے کے لیے استعمال کرتے تھے .

اسی وجہ سے سامریوں سے چند کتابوں، جیسے ابوالحسن کی کتاب الطباخ، یوسف العسکری کی الکافی، سفر یوشع کا عربی نسخہ، تاکہ اس کا عبرانی سامری سفر یوشع سے موازنہ کیا جا سکے، عظیم وقائع ناموں کے دو مختلف نسخے، قبصی کی دو کتابیں: سرالقلب اور کی بشم: بے شک میں خدا کے نام کو پکارتا ہوں، اور حلوق اور مولدِ موشہ (اسمٰعیل بن رمایخ)، مشلما کی سفرالتکوین کی تفسیر، فنحاس کی کتاب یوم الدین، ابوالفتح کی تاریخ، جو حبر اعظم یعقوب کے نسخے اور بالآخر المألیف سے منقول ہے، کا عبرانی زبان میں ترجمہ کروایا گیا، جو واحد زبان ہے جس پر انہیں عبور حاصل ہو سکتا تھا ۔ تب سے ان تمام ترجموں کو عبرانی حروف میں لکھا گیا ہے، پھر مقالہ نگار کے لیے ان کا انگریزی میں ترجمہ کیا گیا، اور مقالہ نگار نے موقع ملنے پر ان کو چھاپنے کے قابل بنا لیا .

(M. GASTER)

* **اَلسَّامِرِی** : اس شخص کا نام جس کا قرآن پاک (۲۰ [طٰہٰ] : ۸۷، ۹۰، ۹۶) میں ذکر آیا ہے کہ اس نے بنی اسرائیل کو سنہری بچھڑے کی پرستش کرنے پر آمادہ کیا تھا ۔ اس کے اس گناہ کا قرآن پاک میں دو مرتبہ ذکر آیا ہے : پہلی مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۷ [الأعراف] : ۱۴۶ تا ۱۵۳) میں آیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے گناہ کا ذکر ہے ۔ اس کا ذکر تورات کی کتاب خروج، باب ۳۲ میں بھی آیا ہے، صرف اس اضافے کے ساتھ کہ بچھڑا دھات سے بنایا گیا تھا اور اس میں سے آواز نکلتی تھی؛

دوسری مرتبہ یہ واقعہ قرآن حکیم (۲۰ [طٰہٰ]: ۸۵ تا ۹۷) میں بیان ہوا ہے ۔ اسلامی روایات کی رو سے یہ سورت [مکی ہے (الاتقان، ص ۱۱؛ الکشاف، ۳ : ۹۳، مطبوعۂ قاہرہ)] ۔ یہاں السامری کو بنی اسرائیل کا گمراہ کنندہ بتایا گیا ہے ۔ السامری کے کہنے پر بنی اسرائیل نے اپنے زیورات آگ میں ڈال دیے اور اس نے ان زیورات سے ایک بچھڑا بنا کھڑا کیا جس میں سے آواز نکلتی تھی اور جس کی ان لوگوں نے عبادت شروع کر دی اگرچہ حضرت ہارون علیہ السلام انھیں منع کرتے رہے ۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے السامری کو ڈانٹا تو اس نے اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی ۔ اس کا جرم ثابت ہونے پر موسیٰ علیہ السلام نے اس کی سزا کا اعلان کیا ''سو جب تک تو زندہ رہے گا تو جس سے بھی ملے گا اس سے کہے گا ''مجھے مت چھوو'' ۔ مغرب میں السامری کی اصلی شخصیت کو سب سے پہلے Goldziher نے نمایاں کیا ہے (دیکھیے نیچے) ۔ Goldziher، السامری کو سامریوں کے ارتداد کی داستان کے حوالے سے سامری مذہب کا نمائندہ ثابت کرتا ہے ۔ ہمارے پاس پہلے ہی سے سیراخ، ۲۵ میں اور لوقا کی انجیل، ۹ : ۵۲ میں اور یوحنا کی انجیل، ۴ : ۹ میں اس ارتداد کی شہادت موجود ہے ۔ Goldziher نے اس امر پر یہودی، مسیحی اور مسلم شہادتیں جمع کر دی ہیں کہ سامری لوگ غیر نسل کے لوگوں کے ساتھ میل جول کو نجاست یا ناپاکی تصور کرتے تھے ۔ الزمخشری لکھتا ہے کہ السامری یہودی قبیلۂ سامرہ سے تعلق رکھتا تھا جن کا مذہب یہودی مذہب سے قدرے مختلف تھا؛ السامری کو لوگوں کے ساتھ کسی قسم کا معاشرتی اور تجارتی تعلق رکھنے سے روک دیا گیا تھا ۔ کہتے ہیں کہ اس کی قوم ابھی تک اس امتناع کو ملحوظ رکھتی ہے ۔ الثعلبی بھی بچھڑے کے واقعے کو اسی طرح ختم کرتا ہے ۔

یوں گویا السامری، سامری مذہب یا قبیلے کی نمائندگی کرتا ہے جو سامریوں کو غیر سامریوں سے بالکل علٰحدہ رکھتا ہے ۔

مآخذ : (۱) الطبری : تفسیر؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، تفسیر قرآن حکیم (۲۰ [طٰہٰ] : ۸۷ تا ۹۷)؛ (۳) الثعلبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ص ۸۲؛ (۴) Geiger : *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*، فرانکفرٹ، ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۲ تا ۱۶۵؛ (۵) S. Fraenkel : *Der Sāmiri*، در *ZDMG*، ۱۹۰۲ء، ۵۶ : ۷۳؛ (۶) I. Goldziher : *La Misāsa*، در *Revue Africaine*، شمارہ ۲۶۸، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۲۳، ۲۸ ۔

(BERNHARD HELLER)

سامس : بحیرۂ ایجہ میں ایک جزیرہ؛ اس کا ترکی نام ''سیسام آطہ سی'' یعنی سیسام کا جزیرہ ہے، اسے قدیم زمانے میں سوسام آطہ سی لکھتے تھے (بہشتی : انشاء [برلن کتب خانے کا مخطوطہ، عدد ۲۰۶]، ورق ۱۹۳ ب؛ کاتب چلبی : تحفۃ الکبار؛ اور Tavernier : *Les six Voyages*، ۱ : ۳۰۹ میں سسام Sussam)، لیکن عربی جغرافیہ نویس لکھتے ہیں کہ اس جزیرے کا یونانی نام سامو یا سام (الادریسی، *Géographie*، طبع Jaubert، ۲ : ۱۲۷ و ۳۰۳)، یا سامس (یاقوت : معجم، ۳ : ۱۲)، یا شامس تھا (ابوالفداء، طبع Reinaud ص ۱۹۲، ۱۹۳) ۔ قرون وسطی میں عربوں نے بحیرۂ ایجہ میں اپنی لشکر کشی کے دوران میں بالخصوص ۸۸۶ھ اور ۹۱۱ھ میں سامس پر متعدد بار حملے کیے ۔ دسویں صدی عیسوی کے وسط میں جب عرب جزیرۂ اقریطس Crete میں سے نکال دیے گئے تو سامس اور مجمع الجزائر کے بہت سے جزیروں پر بوزنطی حکومت از سر نو قائم ہو گئی ۔ کچھ عرصہ بعد یہ جزیرہ سلجوقیوں اور

ان کے ماتحت حکمرانوں کے حملوں کا تختۂ مشق بن گیا - زاچاس Tzachas سمرنا کے حاکم نے ۱۰۹۱ء کے قریب اس جزیرے پر قبضہ کر لیا اور کچھ عرصے تک اس پر قابض رہا (*Alexias* : Anna Comnena، ۹، فصل ۱) - چودھویں صدی عیسوی میں اسے آیدین اوغلو [رک بان] عمر بیگ (Ducas، باب ۷) نے تاخت و تاراج کر دیا - چودھویں صدی عیسوی کے اواخر سے یہ ساقز (Chios) کے Maona جنوی کے قبضے میں چلا گیا (قب مادۂ ساقز - بیان کیا گیا ہے کہ تیمور کے حملے کے وقت بہت سے ترک اس طرف بھاگ گئے (Buondelmonte، طبع Sinner، باب ۵۴) اور ایک جوشیلے بورکلوجہ مصطفی [رک بان] نے، جس نے ۱۴۲۰ء کے قریب جزیرہ نمائے اِریتری Erythrae میں اشتراکی قسم کی بغاوت پیدا کر دی تھی، ساقز Chios اور سامس Samos کے راہبوں کے ساتھ سلسلۂ مواصلات برابر قائم رکھا - بوزنطی سلطنت کے زوال کے بعد محمد الفاتح نے سامس کو ان اہالیانِ جنوآ کے سپرد کر دیا جو ساقز میں مقیم تھے، پھر محمد الثانی نے ۸۸۴ھ / ۱۴۷۹ء میں بیگ بیغا کو اجازت دے دی کہ سامس پر قبضہ کر لے - اس ویران جزیرے کو از سر نو آباد کرنے کے لیے جدید آباد کاروں کو سرکاری محاصل (عوارض دیوانیہ) کی معافی کا وعدہ دے دیا گیا (بہشتی : تاریخ، ورق ۲۰۹ ب، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ؛ قب سعد الدین، ۱ : ۵۶۷ ببعد) - اس کے بعد بایزید ثانی کے عہد حکومت (۱۵۰۲ء) میں، غالبًا وینس کی صلح کے بعد، جنوآ والوں نے اس جزیرے پر از سر نو قبضہ کر لیا - Belon، جس نے جزائر ارخبیل Archipelago کی ۱۵۴۷ء کے جلد بعد سیاحت کی، نہایت وضاحت کے ساتھ لکھتا ہے کہ یہ جزیرہ والیان ساقز کے قبضے میں تھا (*Les observations de plusiers singularitez*، پیرس ۱۵۵۵ء، ص ۸۴ الف)؛ لیکن چند ہی سال بعد انھوں نے اسے دوبارہ خالی کر دیا اور اسے اس کی قسمت پر چھوڑ گئے (Boschini : *l'Arcipelago*، وینس ۱۵۵۸ء، ص ۷۲) - جزیرے کے اصل باشندے بحری قزاقوں کی غارت گری سے بچنے کے لیے اندرون ملک کے ناقابل گذر پہاڑوں میں پناہ لے لیتے جہاں وہ بالکل وحشی جانوروں کی سی زندگی بسر کرتے تھے - قپودان پاشا قلیج علی پاشا کو ارخبیل مین ایک بحری سفر کے دوران اس ویران جزیرے سے خاص دلچسپی پیدا ہو گئی اور اس نے اسے سلطان سے ۱۵۶۲ء میں لے لیا - اس نے باسفورس پر طوپخانے میں ایک جامع مسجد تعمیر کرائی جس کے مصارف کے لیے جزیرے کے محاصل کی آمدنی وقف کر دی - ایک ترکی امیر جسے بالعموم آغا کہتے تھے، جزیرے پر حکومت کرتا تھا؛ عدالتی اختیارات ایک قاضی یا نائب کو تفویض ہوتے تھے - یہ لوگ جزیرے کے ایک بڑے مقام خورہ میں رہتے تھے اور وہیں سامس کے نو ساختہ کلیسائی حلقے (کلیسائے قدیم یونان) کا نام نہاد اسقف بھی سکونت رکھتا تھا - ان دو سرکاری عہدے داروں اور ان کے ماتحت عملے کے سوا پورے جزیرے میں کوئی ترک نہیں رہتا تھا، لیکن ترکی حکومت کے زیر سایہ بھی اہل سامس مدتوں تمام قوموں، مالٹی، فرنگی، الجزائری اور طرابلسی بحری قزاقوں کے حملوں کا تختۂ مشق بنے رہے، جنھوں نے اپنے ہمعصروں یعنی جزائر غرب الہند کے بحری ڈاکوؤں اور سمندری لٹیروں اور پمفیلیا Pamphylia کے بحری غارتگروں کی مانند جنھیں پومپی Pompey نے مسخر کیا تھا، بحیرۂ روم کے اس حصے کو تقریبًا ایک صدی تک غیر محفوظ بنائے رکھا - سامس پر نہ تو مستحکم قلعے ہی تھے نہ دفاع کے لیے فوج تھی؛ لہذا اس پر سترھویں صدی عیسوی میں باب عالی

اور وینس کی جنگوں میں اهل وینس نے متعدد بار حملے کیے اور تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے اس پر قابض بھی ہو جاتے رہے - روسی بیڑے کا قبضہ تو کئی سال تک (۱۷۷۱ تا ۱۷۷۴ء) رہا - سامس کے باشندوں نے یونانیوں کی جنگ آزادی میں نمایاں حصہ لیا - جنگ کے خاتمے پر وہ ایک بار پھر ترکی حکومت کے ماتحت چلے گئے، لیکن مغربی حکومتوں کی مداخلت سے ایک عیسائی گورنر کے ماتحت، جسے سلطان مقرر کرتا تھا، انھیں کامل خود مختاری مل گئی (بے، یونانی ἡγεμών جس کا ترجمہ عموماً Fürst، یعنی امیر یا شہزادہ کیا جاتا تھا) اور انھیں فرانس، برطانیه اور روس کی متحدہ نگرانی کے ماتحت کر دیا گیا - انھیں اپنا جداگانہ عَلَم رکھنے کی اجازت بھی دے دی گئی تھی - باب عالی کی دوسری محکوم ریاستوں کی طرح سامس کو بھی سالانہ خراج دینا پڑتا تھا، جو پہلے چار لاکھ قِرش (پیاسٹر) تھا اور بعد میں کم کر کے تین لاکھ قِرش کر دیا گیا - اس میں سے ایک لاکھ ایک ہزار قلیج علی کے اوقاف کے واجبات ادا کرنے میں صرف ہوتے تھے - سامس کا سب سے پہلا بے Stefan Vogorides یکم جمادی الاولی ۱۲۴۹ھ / وسط ستمبر ۱۸۳۳ء میں مأمور ہوا اور وہ اس منصب پر شروع ستمبر ۱۸۵۰ء تک مأمور رہا - اس کے بعد سے ۱۹۱۳ء تک کم از کم ''اٹھارہ شہزادے''، جو بجز چند مستثنیات کے تمام کے تمام فناریوت Fanariot خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے، جزیرۂ پولو قراطیس Polykrates پر حاکم رہے - ۱۹۱۳ء میں معاهدۂ لنڈن کی رو سے سامس یونان سے ملحق ہو گیا، جس سے جنگ بلقان ختم ہو گئی.

اب خورہ Chora کی جگہ Limin Vatheos حکومت کا صدر مقام قرار پا گیا ہے اور مستقل باشندوں کی تعداد ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق ۵۲۰۲۲ نفوس تھی.

مآخذ: (۱) سب سے بڑی تصنیف Epaminondas J. Stamatiades: Σαμιακά، پانچ جلدیں، ساموس ۱۸۸۱ تا ۱۸۸۷ء (جزیرے کی تاریخ نہایت قدیم ایام سے لے کر ۱۸۸۰ء تک)؛ نیز دیکھیے اسی مصنف کی قلمی تحریریں، در کتاب مذکور؛ قدیم سیاحوں کے سفر ناموں میں سے، جن کا اس سے قبل ذکر نہیں کیا گیا، مندرجۂ ذیل قابل دید ہیں: (۲) Des Hayes de Courmesine: *Voyage de Levant*، پیرس ۱۶۳۲ء، ص ۳۴۸ ببعد؛ (۳) Stochove: *Voyage faict es années 1630, 1632, 1633*، برسلز ۱۶۴۳ء، ص ۲۳۴ تا ۲۳۶؛ (۴) Tournefort: *Voyage du Levant*، ایمسٹرڈم ۱۷۱۸ء، ۱: ۱۰۰ تا ۱۰۸؛ (۵) Pococke: *Description of the East*، لنڈن ۱۷۴۵ء، ۲: ۲۴ ببعد؛ (۶) Dallaway: *Constantinople ancient and modern*، لنڈن ۱۷۹۷ء، ص ۲۵۱ تا ۲۶۰؛ (۷) Choiseul Gouffier: *Voyage pittoresque dans l'Emp. Ott.*، بار دوم، پیرس ۱۸۴۲ء، ۱: ۱۵۷ تا ۱۶۱ مع الواح ۵۲ تا ۵۴ از الاطلس المرافق، جلد ۱؛ عہد حاضر کے حالات پر (۸) A. Ritter zur Helle von Samo: *Das Vilajet der Inseln des Weissen Meeres....*، ویانا ۱۸۷۸ء، ص ۱۳ ببعد؛ (۹) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۱: ۴۹۸ تا ۵۲۲؛ (۱۰) احمد توحید: تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی، سلسلۂ اوّل، جزء ۱۳: ص ۸۳۷ ببعد.

(J. H. MORDTMANN)

سامی: شمس الدّین، سامی بے فراشری، ایک ترکی مصنّف اور لغت نویس، البانیه میں فراشر کے مقام پر یکم جون ۱۸۵۰ء کو پیدا ہوا - وہ ایک قدیم مسلم البانی خانوادے سے تعلق رکھتا ہے جس کے آبا و اجداد کو سلطان محمد ثانی کی طرف سے فوجی خدمات کے صلے میں اس مقام پر جاگیر عطا ہوئی تھی - اس نے یانیه Yanina کے ایک یونانی مکتب میں تعلیم پائی اور ساتھ ہی ساتھ خانگی اتالیقوں

سے ترکی فارسی اور عربی کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد وہ قسطنطنیہ چلا آیا، جہاں اس نے اپنی تمام تر توجہ فن صحافت کی طرف لگا دی اور ١٨٧٥ء میں روزنامۂ صباح کی بنیاد رکھی۔ تقریباً اسی وقت سے اس کی زندگی کا ادبی دور شروع ہوا اور وہ اس نئے مکتب فکر میں شامل ہو گیا جس کی بنیاد کمال اور شناسی نے رکھی تھی۔ اس کا مشہور ناول تعشق طلعت و فتنت، جس میں اس نے ترکی نظام ازدواج پر سخت لے دے کی ہے (١٨٧٢ء) اور اس کے ڈرامے بسا (جس کے پس منظر کا تعلق البانیا سے ہے اور ١٨٧٤ء میں پیش کیا گیا)، سیدی یحیی (١٨٧٥ء) اور کاوہ اسی زمانے کے لکھے ہوے ہیں۔ کاوہ میں ظالم ضحاک کے خلاف ایرانیوں کی بغاوت دکھائی گئی تھی۔ اسے دکھائے جانے کی باداش میں وہ دو سال کے لیے شمالی افریقہ کے علاقۂ طرابلس میں ملک بدر کر دیا گیا۔

وہاں سے واپسی پر وہ اپنی مشہور کتب لغت کی تالیف میں ہمہ تن مصروف ہو گیا: (١) قاموس الفرنسوی، یعنی فرانسیسی-ترکی لغت (١٨٨٩ء) اور ترکی-فرانسیسی لغت (١٨٩٠ء)؛ (٢) قاموس الاعلام، ایک دائرہ معارف، ٦ جلدیں (١٨٨٩ - ١٨٩٨ء) اور (٣) قاموس ترکی، ٢ جلدیں (١٨٩٩ اور ١٩٠٠ء).

اگرچہ زندگی کے آخری ایام میں اسے خاصے جسمانی و ذہنی مصائب کا ہدف بننا پڑا، تاہم اس نے اپنی شبانہ روز محنت کو زندگی کے آخری ایام تک بھی نہ چھوڑا اور ١٨ جون ١٩٠٤ء کو قسطنطنیہ میں وفات پائی۔ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اس نے اپنے حجرۂ تصنیف ہی میں بسر کیا۔ وہ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں پچھتر سال کا بوڑھا معلوم ہوتا تھا حالانکہ اس وقت اس کی عمر صرف چوّن سال تھی۔

ادبی میدان میں سامی اپنے معاصرین عبدالحق حامد اور اکرم بے وغیرہ کے دوش بدوش جگہ نہیں پاتا۔ اخبارات کے علاوہ اس کے صحافتی کام کا ثبوت ان رسائل سے بھی ملتا ہے جو جیب کتب خانہ سی میں شائع ہوے اور جو جزوی طور پر اس کے اخباری مضامین ہی سے اخذ کیے گئے تھے (مثلاً ''مدنیّت اسلامیہ''، ''قدینلار''؛ ''امثال'' وغیرہ)۔ اس نے فرانسیسی زبان سے بہت تراجم کیے (''سفیل لر''؛ ''شیطانین''، ''یادگارلری''، وغیرہ)۔ اس نے باقی کی نظموں کا ایک انتخاب شائع کیا اور ایک تبصرے کے ساتھ ان نظموں کا مجموعہ بھی جو حضرت علیؓ ابن ابی طالب سے منسوب کی جاتی ہیں۔ بہرحال اس کا سب سے بڑھ کر قابل داد کام وہ ہے جو اس نے علم اللغۃ اور علم اللّسان میں کیا۔ اس میں بہت سی درسی کتابیں شامل ہیں جو ترکی اور عربی صرف و نحو پر لکھی گئیں اور ایک غیر مکمل عربی کی لغت ہے، جس کا ذکر اس نے قاموس ترکی کے مقدمے میں کیا ہے۔

یہ آخری تصنیف متعدد لحاظ سے نہایت وقیع ہے۔ اس کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے اس میں ترتیب تہجی نہایت اہتمام سے ملحوظ رکھی گئی ہے اور مختلف معانی بڑی وضاحت سے بیان کیے گئے ہیں۔ ترکی زبان میں لغت کی جملہ سابقہ کتابوں، حتّی کہ احمد وفیق پاشا کی لہجۂ عثمانی پر بھی اسے تفوق و برتری حاصل ہے؛ دوسرے اس میں شامل کردہ الفاظ کا انتخاب نہایت اہم ہے، کیونکہ اس کے عہد میں ترکی زبان کے ارتقا سے متعلق جو مختلف زاویہ ہاے نگاہ ملتے تھے ان کے درمیان ایک گونہ مصالحت و توافق کی کوشش کی گئی ہے۔ سامی خود بھی ترکی زبان کو غیر زبانوں کے الفاظ کی آمیزش سے پاک کرنے کا بڑی حد تک حامی تھا (جیسا کہ اس مقدمے سے ظاہر

ہے جو اس نے محمد امین: تُرکجہ شعرلر (۱۸۹۸ء) پر لکھا) اور اس کی خواہش تھی کہ بہت سے عربی اور فارسی الفاظ کے بجاے وہ ترکی الفاظ لکھے جاتے جو متروک ہو چکے تھے۔ اس نے ترکی زبان کے ان الفاظ کو اختیار کر لیا جن کا بحال کرنا اس کے نزدیک نا گزیر تھا، مگر اس نے عربی اور فارسی زبان کے کثیر مواد کو اختیار کر کے ادبی زبان کو لچکدار اور باثروت بنایا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی لغت اس کے عہد کے تعلیم یافتہ ترکی طبقے کی صحیح آئینہ‌دار ہے۔ بایں ہمہ ترکی زبان کے نشو و ارتقا میں سامی کا کوئی نمایاں اثر نظر نہیں آتا۔

اس کی غیر مطبوعہ تحریروں میں، جن میں سے نامکمل عربی لغت کا پہلے ذکر آ چکا ہے، قوتَدغو بیلک اور کتبات اورخان کے کتبات پر جامع تبصرے، نیز فارسی اور مشرقی ترکی پر تصانیف موجود ہیں۔

اس نے البانی زبان میں بھی کام کیا ہے۔ اس نے البانی زبان کے حروف تہجی اور قواعد صرف و نحو پر ایک کتاب لکھی۔ اس نے اس زبان میں نظمیں بھی کہیں اور البانیا کے مستقبل پر ایک کتاب بھی لکھی۔ اس کا ڈراما بِسا بھی، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، اپنے مولد کے ساتھ اس کی شیفتگی کا مظہر ہے۔

سامی بے کا بھائی نعیم فراشری (۱۸۴۶ تا ۱۹۰۰ء) البانی زبان کا بہت بڑا شاعر تھا۔ اس کے بارے میں دیکھیے Babinger، در *Isl.*، ۱۹۲۱ء، ۱۱: ۹۹.

مآخذ: (۱) سوانح سامی، از اسمٰعیل حقّی، در سلسلۂ عثمانلی مشاهیرِ ادباسی؛ (۲) Paul Horn: *Geschichte der türkischen Moderne*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۳۸؛ (۳) *Revue d' Orient et de Hongrie*، بوڈاپسٹ ۲۰ جنوری ۱۹۰۲ء۔ سامی کی غیر مطبوعہ اور نامکمل تصانیف سامی کے خاندان کے قبضے میں ہیں۔ مقالہ نگار اوپر بیان کیے ہوئے بعض واقعات کے متعلق ان کی عطا کردہ معلومات کے لیے احسان مند ہے۔

(J.H. KRAMERS)

* **سان سٹیفانو:** (San Stephano؛ ترکی: آیاستفانوس)، بحیرۂ مرمرہ Marmora پر قسطنطینیہ سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا قصبہ، جو von Hammer کے بیان کے مطابق وہی Hagios Stephanos ہے جس پر محمد فاتح نے قسطنطینیہ کے محاصرے سے پیشتر قبضہ کر لیا تھا؛ لیکن یہ یقینی نہیں ہے (Ducas، طبع Becker، بون ۱۸۳۴ء، ص ۲۰۸: πύργια τοῦ ἁγίου Στεφάνου σὺν πολέμῳ۔ رومیوں کے قسطنطنیہ فتح کرنے سے پہلے ۲۳ جون ۱۲۰۳ء کو صلیبی جنگجو اس کے قرب و جوار میں اترے تھے۔ سان سٹیفانو قسطنطنیہ سے ادرنہ جانے والی بڑی سڑک سے ہٹ کر ایک طرف کو واقع تھا، یعنی اس سڑک سے جو کوچک چکمجہ (Ponte Picolo) کے بیچ میں سے گزرتی ہے۔ سان سٹیفانو کا محل وقوع اس سے اڑھائی میل مشرق کی طرف ہے اور وہ کبھی کسی جنگی یا اقتصادی اہمیت کا حامل نہیں رہا۔ اولیا چلبی اس سڑک کا ذکر نہیں کرتا۔ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز سے دارالخلافہ کے اصحاب ثروت یہاں دیہی فرود گاہیں بناتے رہے ہیں؛ لہٰذا یہ اب قسطنطنیہ کے شہریوں کے لیے ایک تفریح گاہ بن گیا ہے، جہاں ریل کے ذریعے باسانی پہنچا جا سکتا ہے۔

اس شہر کو سان سٹیفانو کی ابتدائی صلح کی وجہ سے ایک تاریخی حیثیت حاصل ہو گئی؛ اس صلح نامے پر ۳ مارچ ۱۸۷۸ء کو ترکیہ (جس کے

نمائندے صفوت پاشا اور سعد اللہ پاشا تھے) اور روس (جس کے نمائندے کونٹ اگناتیف Ignatieff اور نلیدوف Nelidoff تھے) کے درمیان دستخط ہوے ۔ اس صلح کی شرائط پر اتفاق قبل ازیں ۳۱ جنوری کو ادرنہ Adrianople کے عارضی صلح نامے کے ذریعے ہو چکا تھا ۔

اس وقت روسی صدر مقام سان سٹیفانو میں تھا؛ صلح کی شرائط (متن، در *Nouveau Recueil Général de Traités*، سلسلۂ دوم، ۳ : ۲۴۶ تا ۲۵۶) ترکیہ کے سخت خلاف تھیں، جن کی رو سے ترکیہ کو اپنا نہایت وسیع رقبہ بلغاریا کی نئی مملکت کے حوالے کر دینا پڑا اور روس کے مطالبے پر بہت بڑا تاوان بھی دینا پڑا ۔ مؤتمر برلن میں، جو برطانیہ کی تحریک پر طلب کی گئی، ابتدائی صلح کی شرائط میں خاصی حد تک نرمی کر دی گئی اور مؤخر الذکر کو کالعدم کر دیا گیا ۔ روس کے ساتھ صلح ۸ فروری ۱۸۷۹ء کو قسطنطینیہ میں انجام پائی ۔

مارچ ۱۹۰۹ء میں ترکوں کے جوابی انقلاب کے بعد، جس کی وجہ سے سلطان عبدالحمید کو خلافت سے معزول کر دیا گیا تھا، سان سٹیفانو ایک بار پھر دنیا کی نگاہوں میں آ گیا ۔ ۱۹ اپریل کو پہلی مرتبہ دستورپسندوں کی فوجیں سالونیکا سے سرعت کے ساتھ یہاں نمودار ہوئیں؛ ساتھ ہی انجمن اتحاد و ترقی کے نمائندے سان سٹیفانو پہنچ گئے اور انھوں نے Yacht Club میں ابو الضیاء توفیق بے کی زیر صدارت ایک قومی جماعت کی تشکیل کی، پھر تمام اختیارات فوج کو تفویض کر دیے گئے ۔ ۲۳ اپریل کو قسطنطینیہ تمام کا تمام دستورپسندوں کے قبضے میں تھا ۔ ان حوادث کے دوران میں ترکی بحری بیڑا پورے کا پورا سان سٹیفانو میں فوج کے سامنے اظہار اطاعت کے لیے آ گیا ۔

مآخذ : (۱) von Hammer : *Constantinopolis und der Bosporus*، پسث Pesth ۱۸۲۲ء، ۲ : ۹ ببعد؛ (۲) سامی : قاموس الاعلام، ۱ : ۵۰۵؛ (۳) F. Schrader : *Konstantinopel*، Tübingen ۱۹۱۷ء، ص ۱۱۵؛ (۴) de la Jonquière : *Histoire de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲ : ۳۳۲ ببعد.

(J.H. KRAMERS)

ساوج بُلاق : فارسی میں ترکی لفظ "سَوُق بُولاق" (= ٹھنڈا چشمہ) کی بگڑی ہوئی شکل؛ یہی شکل یعنی ساوج (تلفظ ساوُج) بہت قدیم زمانے کی تالیف نُزہَۃ القُلوب (۷۴۰ھ / ۱۳۴۰ء) تک میں پائی جاتی ہے ۔ اس نام کے دو مقامات ہیں :

۱ - وہ سرسبز علاقہ جو تہران سے شروع ہوتا ہے اور دریاے کَرَج کی مغربی جانب تہران سے قَزوین کی شاہراہ پر دونوں جانب پھیلتا چلا گیا ہے ۔ شمال کی طرف پہاڑیوں کا ایک سلسلہ اس کے اور طالَقان کے درمیان حائل ہے ۔ ان پہاڑیوں کی جنوبی ڈھلانوں پر فِشَند کی کانیں ہیں، جہاں سے دارالحکومت کو کوئلہ بہم پہنچایا جاتا ہے ۔ اس علاقے کو دریاے کُردان سیراب کرتا ہے، جو انھیں پہاڑیوں سے نکلتا ہے ۔ حمد اللہ المستوفی نے اس کے دیہات میں سُنقُر آباد اور نجم آباد کا ذکر کیا ہے، جو آج بھی موجود ہیں ۔ علاقے کا وسط "ینگی امام" سے نمایاں ہے؛ یہ ایک مصنوعی ٹیلا ہے، جس پر ایک قبر ہے ۔ علاقے کے جنوب مغربی سرے پر اِشتہارد کا چھوٹا سا قصبہ ہے، جس کے باشندے وہ ایرانی بولی بولتے ہیں جسے "تاتی" کہتے ہیں؛ یہی بولی بولنے والے دوسرے دیہات (جانب قزوین) یہ ہیں : سگزی آباد، شادمان، اِسپیاورین، چال اور سیاہ‌دہان (دیکھیے نقشہ، در A. F. Stahl : *Peterm. Mitt.*، تکملہ، دراسہ ۱۱۸ (۱۸۹۶ء)، ص ۱؛ نیز اسی مصنف کا نقشہ، در *Umigegend von Teheran*، Gotha ۱۸۹۲ء.

۲ - صوبۂ آذر بیجان کا جنوبی حصہ، جس کا

صدر مقام ساوج بلاق (کردی زبان میں: سابلاغ) ہے - ساوج بلاق کے والی تبریز سے مقرر کیے جاتے تھے - یہاں کے لوگوں کی نسل کے لحاظ سے ساوج بلاق دراصل کردستان کا حصہ ہے، جو تین حصوں پر مشتمل ہے: (الف) شمال میں مُکری کا کردستان، جو حکومت ساوج بلاق کے مترادف ہے؛ (ب) جنوب میں سِنّہ [رک بآں] کا کردستان؛ (ج) اس کے جنوب میں کرمان شاہ کا کردستان.

صوبۂ ساوج بلاق کے شمال میں جھیل اُرمیہ ہے؛ شمال مغرب میں سُلدُوز اور اُشنُو کے اضلاع واقع ہیں، جنھیں کادرچہای سیراب کرتی ہے؛ اس کے مغرب میں قندیل کی چوٹیاں ترکی - ایرانی سرحد بناتی ہیں؛ جنوب میں سُورنیو کا پہاڑی سلسلہ ہے، جو بانہ کو ضلع شِلیر سے جدا کرتا ہے؛ مشرق میں تتوو اور جغتو کے درمیان کا پن دھارا صوبے کی سرحد ہے (صرف ضلع سقیز کی حد مؤخرالذکر دریا کے طاس کے کنارے تک آتی ہے) : شمال مشرق میں تتوو کی گذرگاہ حد فاصل ہے: اسی ندی کے دائیں کنارے ''میان دوآب'' کا جداگانہ ضلع ہے؛ اسی کے ساتھ دریاے تتوو مؤخر الذکر ضلع کے ترکوں اور ساوج بلاق علاقے کے کردوں کے درمیان حدّ فاصل ہے - ساوج بلاق کا طول و عرض بالترتیب اسّی اور ساٹھ میل ہے اور اس کا رقبہ چار ہزار آٹھ سو مربع میل سے پانچ ہزار مربع میل تک ہے.

دریاؤں کے حالات: مُکری کا علاقہ دو پن دھاروں میں بٹا ہوا ہے: ایک جھیل اُرمیہ کا پن دھارا اور دوسرا زاب خُرد (دریاے دجلہ کی معاون ندی) کا - جھیل ارمیہ کے پن دھارے سے تین ندیوں کا تعلق ہے: ۱ - جغتو: کوہ چہل چشمہ سے نکلتی ہے - یہ پہاڑ ترکی علاقۂ شِلیر کے بالکل مشرقی سرے پر ہے اور خود شِلیر کا علاقہ شمال میں بانہ اور جنوب میں مَریوان کے درمیان دور تک مملکت ایران میں چلا گیا ہے؛ ۲ - تَتَوو (المستوفی: تغتو): کُردتک کے انتہاے جنوب مشرق سے نکلتی ہے؛ ۳ - ساوج بلاق: درۂ میدان کے مشرقی رُخ سے (پسوہ اور شہر ساوج بلاق کے درمیان) نکلتی ہے - زاب خُرد (زاب الاسفل) کا دریائی نظام خلیج فارس کے طاس سے تعلق رکھتا ہے - اس کا بالائی حصہ لاہیجان مُکری کی سطح مرتفع پر بنتا ہے - اس کی شمال مغربی شاخ لاوین درۂ کلی شین کے عین جنوب میں کوہ قندیل کی مشرقی جانب سے نکلتی ہے - شمالی شاخ بردمیشہ جَلدیان سے براہ اُشنُو آتی ہے اور شمال مشرقی شاخ آواہ زَرو درۂ میدان کے مغربی جانب سے.

اپنے دائیں کنارے سے بَدیناوہ، آواپردانان، خضراوہ، تالستان اور قازان کی تیزرو ندیوں کو اور بائیں کنارے سے ان بڑے بڑے نالوں کو جو کُردتک کے درے سے تیزی سے نیچے گرتے ہیں ساتھ لیے ہوئے، زاب خرد یہاں زی یا کالو کے ناموں سے جنوب کی سمت میں بہتا ہوا بڑھتا ہے، لیکن سَردشت کے نیچے یہ یکلخت مغرب کی طرف مڑ کر آلان کی گھاٹی میں سے اپنا راستہ نکالتا ہے تا کہ دریاے دجلہ میں جا ملے - ٹھیک اس موڑ پر اَلُوت کے خوبصورت گاؤں کے پاس ہی کالو کے بائیں کنارے سے وہ اہم ندی اس میں آ ملتی ہے جو بانہ کے طاس کا تمام پانی کھینچ لاتی ہے (سواے علاقۂ نَمَشِیر کے ندی نالوں کے، جو الوت سے اوپر ہی کالو میں شامل ہو جاتے ہیں).

پہاڑ: قندیل کا نہایت بلند سلسلہ ساوج بلاق کے علاقے اور قدیم ترکی کردستان کے اضلاع راوندوز اور کوی سنجاق میں ایک دیوار کی طرح حائل ہے - عرب قندیل کو شَعران، فارسی میں تخت شیرُویہ (یاقوت، طبع وستنفلٹ،

۳ : ۲۹۸)، اور ارمنی اسے زَرَسپ Zarasp کہتے ھیں (Auszüge : Hoffmann، ص ۹ ۲۳، ۲۶۶).

اُشنو اور سِدَقان کے مابین (جو راوندوز میں داخل ھیں) کَلِ شِین (تقریباً نو ھزار فٹ بلند) کا مشہور درہ ساوج بلاق کے شمال میں اور اس کی حدود سے باھر واقع ھے ۔ ساوج بلاق اور عراق عرب کے مابین آمد و رفت گرو شنکہ کے نسبةً کم بلند اور زیادہ سہل گزار (چھے ھزار فٹ) درے سے، جو لاھیجان اور بالَک (رایات) کے درمیان واقع ھے، نیز وزنَہ اور الان کی گھاٹیوں سے ھوتی ھے، مگر سب قسم کی آمد و رفت میں ان سرکش قبیلوں کی طرف سے خاصی رکاوٹ پڑتی ھے جو اس سرحد کے دونوں طرف آباد ھیں .

وہ بڑا عمودی قطعۂ کوہ جو قندیل کے جنوبی سرے سے کٹ گیا ھے اور الان کی گہری گھاٹی کی شمالی دیوار بناتا ھے، قابل ذکر ھے ۔ اس کا نام دارو ھے اور اس کا درہ ھومِل Hawmil کہلاتا ھے .

کُرتَک کا طویل بلند پہاڑوں کا مرکزی سلسلہ (۷۰۰۰ فٹ تک) کالو کے پانیوں کو جھیل اُرمیہ کے طاس سے الگ کرتا ھے، شمال میں یہ چِغتو کی چوٹی سے جا ملتا ھے .

مُکری کردستان کا مشرقی حصہ ایک مربع شکل میں ھے ۔ مربع کا اندرونی حصہ، جو ساوج بلاق چای Sāwdj-Bulāk-Čai اور تتوو کے پانیوں سے مل کر بنا ھے، بےحد ناھموار ھے : اس میں پہاڑوں کی چوٹیاں ترقہ، ھلکی ڈھلانیں اور سرسبز وادیاں ھیں .

جنوب کی طرف اور مربع کے باھر ساقز [رکْ باں] اور بانہ کے اضلاع ھیں.

انتظامی (اور نسلی) نقطۂ نگاہ سے ساوج بلاق کا صوبہ مندرجۂ ذیل حصوں میں منقسم ھے :

۱ ۔ مُکری کردستان میں، جسے مناسب طور پر یہ نام دیا گیا ھے، مکری اور دُبکری قبائل کے مستقل کرد باشندے آباد ھیں ۔ اس کا صدر مقام ساوج بلاق کا قصبہ ھے، جس کی بنا بقول رولنسن Rawlinson اٹھارھویں صدی عیسوی کے شروع میں رکھی گئی تھی ۔ پہلی عالم گیر جنگ چھڑنے تک یہ قصبہ معمولی سا تھا ۔ H. Schindler کے مطابق شہر ۳۶° ۴۵′ ۴۸″ عرض بلد شمالی اور ۴۵° ۴۷′ طول بلد مشرقی پر واقع ھے؛ سطح سمندر سے اس کی بلندی ۴۲۷۲ فٹ ھے .

۲ ۔ کرد قبیلے بِلْباس Bilbās کا علاقہ، جو مُکری قبیلے سے تعلق رکھتا ھے اور وھی زبان بولتا ھے ۔ بلباس قبیلہ ابتدا میں خانہ‌بدوش تھا ۔ یہ لوگ اب موسم سرما تو اپنے دیہات میں گذارتے ھیں اور گرمیوں میں اپنے مسکنوں کے قریب کی پہاڑیوں (سَران) پر چلے جاتے ھیں ۔ مندرجۂ ذیل قبائل ھمیشہ ایرانی علاقے میں ھوتے ھیں:-

(الف) بنو منگر، ایک بہادر اور جرأت مند قبیلہ، جو زیادہ تر ساوج بلاق چای کے کنارے اور ایل تمور Él-Tamūr (گورک کے نیچے) اور نعلین منگر (نعلین یعنی گھوڑے کے نعل سے مراد وہ دائرہ نما میدان ھے جو کرتک کی مغربی جانب پہاڑوں سے بن گیا ھے) کے علاقے میں آباد ھے، لیکن منگر کا صدر مقام، جہاں ان کے آغا رھتے ھیں، میرگان (تر کش) میں ھے، جو کالو کے بائیں کنارے پر لاھیجان اور سردشت کے درمیان واقع ھے ۔ منگر کے دیہات کی مجموعی تعداد ایک سو اڑتالیس ھے .

(ب) بنو پیران میرگان کے شمال میں قدیم لاھیجان میں لاوین پر ھے .

(ج) بنو ممش کا قبیلہ، لاھیجان جدید میں رھتا ھے، جس کا مرکز پسوہ کا قدیم قلعہ ھے، جو اب ویران ھو چکا ھے، لیکن اس کا ذکر بہت پہلے، یعنی یاقوت تک کے ھاں آتا ھے .

(د) اوجاخ کا خذری Odjākh-kā Khidri کی

برادری گرمیوں میں وزنہ کی زرخیز چراگاھوں میں رہتی ھے اور سردیوں میں یہ لوگ کوی سنجاق Kō-i-Sandjāk کے گرم میدانوں میں اتر آتے ھیں، لیکن ان کا میلان بھی ایران ھی میں آباد ھونے کی طرف ھے۔

۳ - سردشت کا علاقہ مندرجۂ ذیل قسمتوں پر مشتمل ھے:-

(الف) سردشت کا چھوٹا سا قصبہ، جہاں نائب والی رہتا ھے اور اسی نام کا ضلع جو کالو کے دائیں کنارے پر واقع ھے۔

(ب) گورک (Gawrik) قبیلہ، جو علاوہ ان دیہات کے جن کا ذکر پہلے آ چکا ھے، کرتک کی بعض بیرونی جھاڑی دار پہاڑیوں پر، جو کالو کے بائیں کنارے پر واقع ھیں، آباد ھیں اور ان کے کچھ اوپر سو گاؤں ھیں۔

(ج) بنو سویسنی (Süēsni) وزنہ سردشت، کالو کے موڑ اور کوہ قندیل کے مابین (٦٨) دیہات میں رہتے ھیں - ان کے خاندان (بریجی Baryadji، ملکاری Milkāri، درمای Darmaī، ھرزالان Harz-Alān اور الان Alān) الگ الگ رہتے ھیں اور ان کا کوئی مشترک رئیس نہیں۔

۴ - مکری کردستان کے دو دوسرے اضلاع ساقز اور بانہ ھیں - کسی زمانے میں سنہ کے والی کے ماتحت تھے، مگر جغرافیائی، نسلی اور سیاسی حالات (بالخصوص ۱۹۰۶ء میں ترکوں کے قبضے کے بعد) کے سبب ساوج بلاق کے ساتھ اس کے الحاق کا سبب واضح ھو جاتا ھے - بانہ بہت اھم ضلع ھے اور آٹھ چھوٹے چھوٹے علاقوں میں منقسم ھے: دولہ - خریاوہ، بلواو - بنخوی، شوی، نمشیر، دشتِ تال، کیورو، نزان، پاش - اربیا)۔

زبان: O. Mann اس نتیجے پر پہنچا ھے کہ اس علاقے میں جس کی مشرقی حد تتوو کی وادی اور جغتو کا بایاں کنارہ ھے، کردی زبان (کرمانجی) ھی بولی جاتی ھے؛ جنوب میں بانہ اور ساقز کے اندر کرمانجی بولی جاتی ھے، لیکن کہا جاتا ھے کہ مریوان (؟) میں اور تیلکو قبیلے میں (ھوبتو علاقے میں) سنہ [اردلان] کی بولی رائج ھے۔ کرمانجی ایران کی حدود کے باھر سلیمانیہ تک بلکہ اس سے بھی آگے جنوب تک بولی جاتی ھے - ساوج بلاق کے لوگوں کے مقبول شاعر کرکوک، دربند اور سلیمانیہ کے دیہات کے باشندے ھیں - شمال مغرب کی جانب یہ بولی اشنو کے میدانوں سے ذرا آگے تک بولی جاتی ھے، لیکن ارمیہ کے علاقے میں ان بولیوں کا علاقہ شروع ھو جاتا ھے جو ھکاری کی بولیوں سے وابستہ ھیں - O. Mann کی مساعی کی بدولت ان کے رزمیہ گیتوں اور عوامی قصے کہانیوں کا ایک نفیس مجموعہ ھم تک پہنچ گیا ھے - مکری زبان میں انجیل مرقس کا ایک ترجمہ (Awetaranian press، Philippopoli، ۱۹۰۹ء) اور پراٹسٹنٹ مناجات وغیرہ کا ترجمہ (L.O. Fossum) بھی موجود ھے - جنگ (عالمگیر اول) سے قبل امریکی مشنریوں نے ارمیہ میں مکریوں کے لیے ایک چھوٹا سا رسالہ بھی شائع کرنا شروع کیا تھا (*Kurdistān*، شمارہ ۱، اپریل ۱۹۱۴ء)۔

مذھب: مکری کرد شافعی المسلک سنی ھیں - مذھبی معاملات میں وہ گرمجوشی سے کام نہیں لیتے تھے، لیکن ان کے شیوخ کا، جو کسی ایک نہ ایک سلسلے (نقشبندی اور قادری) میں منسلک ھیں، ان پر بڑا ذاتی اثر ھے - شیخ سعید القوسآ آبادی کے (جو ۱۹۱۵ء میں ترکی قبضے کے دوران میں مارے گئے تھے) مرید ان کے تکیے میں بڑے زور کا ذکر کرتے ھیں۔

لباس: مکری لباس ایک کرتے پر مشتمل ھوتا ھے، جس کی آستینیں اتنی لمبی ھوتی ھیں کہ وہ

پاؤں تک لٹکتی رھتی ھیں اور لڑائی کے وقت کمر کے پیچھے باندھ لی جاتی ھیں ۔ اس کے اوپر ایک قسم کی عبا پہنی جاتی ہے، جو گھٹنوں تک آتی ھے اور اس کے دامن ایک دوسرے پر پڑتے ھیں ۔ ایک بہت بڑا سوتی پٹکا، جو بعض اوقات ۲۰ فٹ لمبا ہوتا ھے، جسم کے گرد لپیٹ لیتے ھیں ۔ گرمیوں میں عبا کے دامن بڑی بڑی سفید شلواروں پر گرے رھتے ھیں جو ٹخنوں پر تنگ کی ہوئی ہوتی ھیں ۔ موسم سرما میں یا جب گھوڑے پر سوار ہوں تو عبا کے دامن کپڑے کی بڑی بڑی شلواروں میں اڑس لیے جاتے ھیں ۔ ان سب کے اوپر ایک موٹے نمدے کا بہت ھی چھوٹا سا بغیر آستین کا کوٹ پہن لیا جاتا ھے ۔ سر پر ایک کلاہ پہنی جاتی ھے جس کے اوپر ایک پھندنا ہوتا ھے؛ اس کے اوپر موصل کے ریشم کا ایک عمامہ باندھا جاتا ھے جس کے کنارے آنکھوں پر گرے رھتے ھیں ۔ قدیم اسلحہ زرہ، خود، سپر، برچھی، اور شمشیر (قبّ de Morgan، ج ۲، لوحہ ۹ و ۱۰) بالکل مفقود ہو گیا ھے ۔ اب مکری ایک خنجر اور ایک رائفل پر اکتفا کرتا ھے، اور وہ خاص طور پر اپنے چمڑے کے پرتلوں اور کارتوسوں کی پیٹیوں کی نمائش کا بڑا دلدادہ ھے ۔ گھڑ سواری کے کھیلوں میں زیادہ تنوع نہیں پایا جاتا، پسندیدہ کھیل ''تَقَلّہ'' (یعنی نیزہ بازی) ھے جس میں ایک بھاری لکڑی زمین پر پھینکتے اور اسے گھوڑے کو سرپٹ دوڑاتے ہوئے اُچک لیتے ھیں.

عورتیں سیاہ سوتی شلواریں پہنتی ھیں ۔ ایک زیرجامہ ہوتا ھے اور ایک نیلے رنگ کے کپڑے سے وہ اپنے کندھوں کو ڈھانپ لیتی ھیں، ایک نیلی یا سرخ پگڑی جو نہایت سلیقے کے ساتھ بندھی ہوتی ھے ان کے سر کا لباس ہوتا ھے ۔ زن و مرد کے اختلاط میں زیادہ بندشیں نہیں پائی جاتیں ۔ عورتیں نقاب نہیں ڈالتیں ۔ مکریوں میں متعدد قسم کے ناچ رائج ھیں ۔ چوپی čōpī، رویتا rōina، سوسکای sücskaī، چلپای čelapāī، حرشی harshi، اور ھل پرن (hal-parrin) جن میں مرد اور عورتیں ایک دوسرے کے ھاتھ پکڑ کر دائرہ بناتے ھیں .

پیشے : شمال مشرق میں بالخصوص تَتَوُو کی زرخیز وادی میں عام پیشہ زراعت ھے، اور برآمد کے خیال سے کی جاتی ھے، باقی ھر جگہ لوگ صرف اپنی ضروریات کو پورا کرنے کی غرض سے کھیتی باڑی کرتے ھیں ۔ انگور اور تمباکو الان، سردشت اور بانہ میں بوئے جاتے ھیں ۔ بھیڑیں تمام پہاڑی علاقے میں پالی جاتی ھیں؛ پنیر کو نہایت خوشبودار بوٹیوں سے خوش ذائقہ بنایا جاتا ھے؛ نمدے تیار کیے جاتے ھیں ۔ جنگل کے علاقوں میں لوگ لکڑی کا کوئلا جلاتے ھیں اور بلوط کا پھل، مازوپھل اور شیرخشت (gaz) چنتے ھیں .

تاریخ : تقریباً ۱۸۹۰ء تک تَتَوُو کی زیریں گزرگاہ پر بہ مقام تَش تَپّہ کلدانی (Vannic) زبان میں ایک میخی کتبہ موجود تھا، جو اس کے بعد وندال Vandal کا کوئی شخص اٹھا کر لے گیا ۔ بیلک Belck کے خیال کے مطابق (Das Reich der Mannäer، در Verhandl. Berl. Ges. f. Anthropologie، ۱۸۹۴ء، ص ۴۷۹ تا ۴۸۷) ایک Vannic (خلدانی یا اراراطی) بادشاہ منوہ Menua بن اشپوینی Ishpuini نے، جس نے ۸۱۲ تا ۷۷۸ ق م حکومت کی، یہ کتبہ نصب کیا تھا (-C.F. Lehmann Haupt : Armenien einst und jetzt، ۱۹۱۰ء، ۱ : ۶۳۲) ۔ میخی زبان میں یہ مشہور ترین مشرقی یادگار ضرور مشتہ Meshta شہر کے محل و قوع کی نشان دہی کرتی ھے جو بنو معن (Mini) Mannaeans کی سرزمین میں تھا اور جسے شاہ منوہ نے فتح کیا تھا ۔ خلدانی (Khaldic) نفوذ کے نشانات اب بھی آب رسانی کے کارخانوں، زیر زمین گلیاروں اور چٹانوں کو کاٹ

کر بنائے ہوئے زینوں میں ملتے ہیں، جو رولنسن (*FRGS*، ج ۱۰) نے شیطان آباد اور سوکند میں دریاے ساوج بلاق کے بائیں کنارے پر دریافت کیے ہیں ۔ اشوری بادشاہ سرگون Sargon اپنی ۷۱۴ ق م کی مشہور فوج کشی کے حالات میں جھیل ارمیہ کے جنوب میں (علاقۂ بنو معن Mannaean) کے علاوہ البریہ Allabria، پرسوش Parsuash، اور زکرتو Zikirtu وغیرہ کا ذکر کرتا ہے (Thureau-Dangin : *Une relation de la huitième campagne de Sargon*، پیرس ۱۹۱۲ء) لیکن پرسوش کو ایرانیوں (کی سرزمین (پارسہ) قرار دیا اور گادر ندی کی زیریں گزرگاہ پر اس کے محل وقوع کی تعیین ابھی تک محض مفروضہ ہے.

ایک اور بڑی عجیب و غریب یادگار ساوج بلاق کے شمال میں اندرقش گاؤں کے قریب چٹان کو تراش کر بنائی ہوئی فقرقہ کی قبر ہے؛ یہ آ ئیمینی (Achaemenid) قسم کی قبروں سے ملتی جلتی ہے (de Morgan) - E. Herzfeld نے اسے یادگاروں کے اس زمرے سے متعلق کیا ہے جو اس کے خیال میں میڈیا والوں کی ہیں (Sarre-Herzfeld : *Iranische Felsreliefs*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۸۳؛ Herzfeld : *Chorāsān*، در *Islām*، ۱۹۲۱ء، ۱۱ : ۱۳۱) ۔ میڈیا کے ان شہروں میں جنھیں بطلمیوس (Ptolemy، ۶ : ۲) نے گنوایا ہے دو شہر ایک ہی عرض بلد (°۳۸ ′۳۰) پر واقع ہیں : Δαριανσα (°۸۷ ′۳۰ دقیقہ طول بلد) اور Σινκάρ (°۸۸ طول بلد) ۔ رولنسن مؤخر الذکر کو اشنو کے ضلع میں سنگان سمجھتا ہے، اور اول الذکر (داریقوشا ?Dārayavauša) کو Daryās (درياس) خیال کرتا ہے جس کا ذکر کردی وقائع میں آیا ہے (طبع Veliaminof-Zernof، ۱ : ۲۶۸)، لیکن اسے درياس کا محلِ وقوع معلوم نہ تھا۔ یہ ایک گاؤں کا نام ہے (اندرقش سے دو میل شمال مغرب میں) اس کے قریب ہی اجڑے ہوئے شہر کے کھنڈر ہیں، جن کی وجہ سے اس تمام ضلع کا نام "شہر ویران" ہو گیا ہے اور وہ اب بھی ضلع کا قدیم صدر مقام تسلیم کیا جاتا ہے.

قیصر ہرقل نے ۶۲۴ء میں خسرو پرویز کے تعاقب میں اس علاقے کو عبور کیا تھا، کرفتو (سائن قلعہ رك بآں) کے غاروں میں Ker Porter کو ایک یونانی کتبہ ملا (Kaibel : *Epigr. Graeca*، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۵۱۲) ۔ مشرقی اضلاع اختچی Akhtači، باھی Bāhi، ترجان Turdjān، ساقز Sakkiz میں، ایسے کرد دیہات موجود ہیں جن کے نام ترکی ہیں ۔ کچھ تعداد مغول ناموں کی بھی ملتی ہے، جیسے ترقه، تتوو (المستوفی میں تغتو)، جغتو، جو ماربیلاھا کی "تاریخ" کے مطابق (مترجمۂ Chabot، ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۱)، فارسی میں وکیه (؟) رود موسوم تھا اور رشید الدین کے قول کے مطابق (طبع Quatremère : اضافی ورق ۲۹۷ ب) زرينه رود.

ساوج بلاق کے کردوں کے بڑے قبیلے دو طبقوں میں منقسم ہیں : جنگجو (عشیرت) اور دہقان (رعیت) اور یہ امر بہت اغلب ہے کہ قبیلے کی اس طرح ترکیب پانے سے قبل دہقانوں کو مطیع کرنا پڑا ہوگا؛ بلکہ بعض حالتوں میں حملہ آوروں نے، جو ان کے موجودہ مالک ہیں، انہیں کردی رنگ میں رنگا ہوگا ۔ O. Mann کے خیال کے مطابق دہقان عام طور سے دبکری Debokri (حال میں نام رکھا گیا ؟) قبیلے سے ہونے پر فخر کرتے ہیں، جو گویا مکری قوم سے بھی زیادہ قدیم نسل کا نمائندہ ہے ۔ یہی مفروضہ الان، سردشت اور وزنه کے درمیان سوسنی قبیلے پر بھی منطبق ہو سکتا ہے، اس لحاظ سے کہ یہ لوگ مستقل باشندوں کی نوعیت اور باغ بانی اور انگور کی کاشت کی قابلیت رکھتے ہیں.

جہاں تک قبیلے کے طبقۂ اشراف کا تعلق ہے وہ ہمیشہ مغرب ھی کی طرف سے آنے کا دعوی کرتے ھیں ۔ بڑے مکری قبیلے کے بارے میں ھمیں شرف نامہ میں حوالے ملتے ھیں ۔ مکری رؤسا قبیلۂ مکریہ سے ہونے کا دعوی کرتے ھیں، جو شہرزور میں رھتا ہے ۔ انہیں یہ بھی دعوی ہے کہ وہ قبیلۂ بابان کے حکمرانوں کے خاندان سے ھیں ۔ ترکمان خاندانوں کے زمانے میں (نویں صدی ھجری) ایک شخص سیف الدین نام نے چبقلو Čabuklu (ایک ترکی قبیلہ؟) سے دریاس لے لیا اور اس میں دول باریک، اختچی Akhtači، ایل تمور El-Tamur اور سلدوز کے اضلاع کے الحاق سے علاقہ وسیع کر لیا ۔ سلطان محمد ثالث نے (۱۰۰۳ تا ۱۰۱۲ھ) اس کے بھائی الغ بیگ کو دہ خوارقان (مراغہ کے شمال میں ضلع حرکان) کا ضلع جاگیر میں دے دیا ۔ اسی اثنا میں ترک تبریز کو فتح کر چکے تھے اور صوبے کا صدر والی (گورنر جنرل) جعفر پاشا مقرر ہوا تھا ۔ اس نے چاھا کہ امیرہ پاشا اس کے اقتدار کو تسلیم کر لے ۔ مؤخر الذکر نے قبول تو کر لیا مگر بددلی سے ۔ جعفر پاشا نے اس کے خلاف قسطنطینیہ میں شکایات لکھ بھیجیں اور بابان، موصل اور اربیل کے سنجق امیرہ سے لے لیے گئے ۔ مراغہ اس شرط پر تبریز کے ماتحت کر دیا گیا کہ امیرہ سالانہ پندرہ خروار طلائی کی رقم ادا کیا کرے ۔ بالآخر اس کی جاگیر صرف دریاس تک محدود کر دی گئی؛ تاھم اس کا لڑکا شیخ حیدار قدیم قلعے سارو قرغان میں، جسے اس نے دوبارہ بنا لیا تھا، مقابلے میں ڈٹا رہا ۔ مراغہ کے لوگوں نے اس کے خلاف شکایت کی کہ وہ ایک تکلیف دہ ھمسایہ ہے ۔ اس پر تبریز کے صدر والی خضر پاشا نے ایک فرمان کے ذریعے سارو قرغان کا علاقہ محمودی قبیلے کو دے دیا ۔ قلعے کے گرد لڑائی شروع ہو گئی اور لڑائی کو ختم کرانے کے لیے امیرہ پاشا کو بیچ بچاو کرنا پڑا ۔ ۱۰۰۵ھ کے قریب تک ان باپ اور بیٹے کے پاس مندرجۂ ذیل اضلاع تھے : دریاس، (میان) دوآب، اجری اور نیلان (مؤخر الذکر دونوں اضلاع دریاے جغتو کے دائیں کنارے پر واقع ھیں)؛ نیز ترقہ کا قلعہ اور سارو قرغان اور ان کے ملحقہ علاقے ۔

بعد کے عہد سے متعلق اور بھی کم معلومات مل سکتی ھیں ۔ تاریخ عالم آرا کا مصنف اسکندر منشی، شاہ عباس کی مکری اور برادوست کردوں کے خلاف مہم کا عینی شاھد ہے؛ دم دم قلعہ (ارمیہ کے جنوب میں دریاے قاسم لوپر) کے محاصرے (۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۹ء) کی داستان مکری قوم کے رزمیہ گیتوں کا دل پسند موضوع ہے ۔ مرزا مہدی خان کی تاریخ نادر شاہ میں بھی مکری قوم سے متعلق معلومات ملتی ھیں (O. Mann : کتاب مذکور، ج ۱، مقدمہ) .

مکری علاقے کی قریب تر زمانے کی تاریخ حسب ذیل ہے : ۱۸۱۰ء میں مراغہ کے حاکم احمد خان نے (جو ترکی قبیلۂ مقدم کا فرد تھا) ممش آغا کے قبیلے والوں کو ایک تقریب پر مدعو کیا اور ان کے تین سو افراد کو وھیں تہ تیغ کر دیا، جس سے اس قوم کی غارتگریاں ایک طویل عرصے تک بند ہو گئیں ۔ ۱۸۵۰ء میں باغی بایبر آغا (بلباس) نے مراغہ کے لیے خطرہ پیدا کر دیا ۔ اکتوبر ۱۸۸۰ء میں مکری قوم کے علاقے پر شیخ عبیداللہ شمدینان نے حملہ کر دیا ۔ اس کی آرزو تھی کہ رومیلیا کی طرز کی ایک کرد ریاست قائم کر دے ۔ ۱۹۰۵ء میں ترکوں نے ترکی ۔ ایرانی سرحد پر مناقشے کے بعد لاھیجانی پر قبضہ کر لیا ۔ محمد فاضل پاشا کا صدر مقام پہلے پسوہ میں قائم کیا گیا، آخر میں تمام مکری علاقے پر ان کا قبضہ ہو گیا ۔ ۱۹۱۴ء میں برطانوی اور روسی نمائندوں کی اعانت سے حد بندی ہوئی ۔ اس میں سابقہ سرحد کو قندیل کے ساتھ ساتھ از سر نو قائم کر دیا گیا ۔ ان علاقوں میں ایک نئی ترکی ۔

کرد تحریک کے ساتھ ھی عالمگیر جنگ شروع ھو گئی - ۱٦ دسمبر ۱۹۱۴ء کو ساوج بلاق کا روسی قونصل کرنل Iyas میاں دوآب میں قتل کر دیا گیا - اس پر یہ علاقہ روس و ترکی کے درمیان میدان کار زار بن گیا جس کے تباھی و بربادی کے اثرات بعد میں بھی باقی رھے.

مکری اشراف کا طبقہ پانچ بڑے خاندانوں پر مشتمل ھے : انھیں بابا امیرہ (بابا - میری) کہتے ھیں اور وہ اپنا شجرۂ نسب امیرہ پاشا سے ملاتے ھیں - ان کا صحیح مورث بُداغ سلطان ھے، جو ساوج بلاق میں مدفون ھے، مگر امیرہ ثانی سے اس کا تعلق بالکل واضح نہیں - Rich (۱ : ۳۰۰) کے خیال کے مطابق اس کے بھائی بابا سلیمان کا زمانۂ فروغ ۱۷۰۰ء کے لگ بھگ تھا - بداغ سلطان کی زندگی سے متعلق عجیب و غریب روایات مشہور ھیں - کہا جاتا ھے کہ وہ ایک شخص فقیہ احمد کا بیٹا ھے، جس نے کیغان کی ایک نوجوان فرنگی لڑکی سے شادی کر لی تھی (Rich، ۱ : ۲۹۱، ۲۹۹ ۳۸۹).

رالنسن (ص ۳۰) ساوج بلاق کی مالی تنظیم کا ذکر کرتا ھے : بابا میری خاندان زمین کی پیداوار کا پندرھواں حصہ وصول کرتے ھیں، دسواں حصہ کاشتکار (آغا) کو ملتا ھے اور پانچواں حصہ زراعت چی کو ملتا ھے جو زراعت کی نگرانی کرتے ھیں - بظاھر یہ حصص زمین کا لگان تھے اور بقیہ پیداوار سے کاشت اور مزدوری کے اخراجات پورے کیے جاتے تھے - O. Mann کے قول کے مطابق یہ نظام ابھی تک مروج ھے، لیکن جاگیردارانہ رواج بتدریج ختم ھوتے نظر آتے ھیں .

بِلباس کا قوالیسی کے ساتھ شرف نامہ میں کہیں کہیں قندیل کے مغرب میں ذکر آتا ھے جہاں ان کی بعض شاخیں اب بھی موجود ھیں (مَمشی بنہ، خِدِر مَمسِینی) - رالنسن کے زمانے تک بھی بلباس مُکریوں کو ایک ھزار تومان سالانہ کا خراج ادا کرتے تھے.

بانہ سے متعلق شرف نامہ کا بیان ھے کہ یہ ضلع اَردلان، بابان اور مکری کے درمیان واقع ھے اور یہ دو حصوں پر مشتمل ھے : ان میں سے ایک بانہ کا ناحیہ ھے، جس کا نام مناسب طور پر بروز کے قلعے کے ساتھ لیتے ھیں؛ دوسرا حصہ **قلعۂ شیوہ** پر مشتمل ھے (کردی زبان میں **ڈھلان** کے معنی میں) - یہ شوی کے گاؤں سے مطابقت رکھتا ھے جو اسی نام کے ضلع میں بانہ کے جنوب مغرب میں واقع ھے - سابق دارالحکومت، جس کا سرکاری ایرانی نام بہروزہ ھے، موجودہ شہر سے تھوڑے سے فاصلے پر ھے ، لیکن اس کا نام اب بھی اس مقبول عام نام میں موجود ھے جو کردوں نے موجودہ شہر بہ روزہ (زیر آفتاب) کو دے رکھا ھے - بانہ کے امیر (شرف نامہ، ۱ : ۳۲۰) اختیار الدین کہلاتے تھے، کیونکہ انھوں نے (باختیار خود یعنی) بطیب خاطر اسلام قبول کیا تھا - اولین سردار جس کا مصنف نے ذکر کیا ھے بانہ کا مرزا بیگ ھے، جس نے بیگہ بیگ حاکم اردلان کی لڑکی سے شادی کی تھی - اس وجہ سے اسے ایک حریف کے ھاتھوں مصیبت کا سامنا کرنا پڑا اور نتیجے میں عارضی طور پر اپنی جاگیر سے محروم ھونا پڑا تھا - اس کے بیٹے براق بیگ نے، جسے اس کے بھائیوں نے نکال دیا تھا، شاہ طہماسپ سے اعانت طلب کی، مگر خود قزوین میں انتقال کر گیا.

مآخذ : (۱) Ker Porter : *Travels in Georgia, Persia* etc.، لنڈن ۱۸۲۲ء، ۲ : ۵۰۳ تا ۵۹۸؛ (۲) Col. Monteith : *Journal of a tour through Azerbaidjan*، در *JRGS*، ۱۸۳۳ء، ۳ : ۵ تا ٦؛ (۳) J. O. Fraser : *Travels in Kurdistan*، لنڈن ۱۸۳۴ء؛ (۴) J. Cl. Rich : *Narrative of a residence*

in Kurdistan، لنڈن ١٨٣٦ء، ١ : ٢٢٣ تا ٢٦٠؛ (٥) Notes on a Journey from Tabriz : H. Rawlinson in 1838، در J R G S، ١٨٤٠ء، ج ١٠ (نہایت ہی اہم مقالہ ہے)؛ (٦) Ritter : Erdkunde، ١٨٣٨ء، ٨ : ٣٩٣، ١٨٤٠ء، ٩ : ٥٨٦، ٥٩٧، ٦٠٣ تا ٦٠٤، ٦٣١، ٨٠٧، ٨٢٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ١٠١٤ تا ١٠٣٤؛ (٧) Reise nach Persien und dem Land der : M. Wagner Kurden، لائپزگ ١٨٥٢ء، ٢ : ١٠٠ تا ١١٢؛ (٨) Věstnik در Poyězdka v. Pers. Kurd : N. Khanykov Imp. Russ. Geogr. Obsč، ١٨٥٢ء، ج ٦ (جرمن ترجمہ، در Archiv f. wissensch Kunde v. Russland، ١٨٥٤ء، ١٣ : ٥١٥)؛ (٩) J. Am. O. S. : Perkins، ١٨٥١ء، ٢ : ٣٨؛ (١٠) Izslědovaniya ob. : Lerch iran Kurdakh، ١٨٥٦ء، ١ : ١٧ (جرمن ترجمے میں ایک حصہ حذف کر دیا گیا ہے)؛ (١١) شرف نامہ، طبع Veliaminof-Zernof، سینٹ پیٹرز برگ ١٨٦٠ء، ١ : ٩٧ تا ٢٩٦، مترجمۂ F. B. Charmoy، سینٹ پیٹرز برگ ١٨٧٣ء، ٣ : ١٣٥ تا ١٥٣؛ (١٢) Streifzüge im : Thielmann Kaukasus، برلن ١٨٧٥ء، ص ٣٢١؛ (١٣) Čirikov : Putevoi dnevnik 1849—1852، سینٹ پیٹرز برگ ١٨٧٥ء، شائع شدہ بطور Zapiski Kavkaz Otděla Imp. Russ. Geogr. Obsč.، ج ٩؛ (١٤) خورشید آفندی : سیاحت نامۂ حدود، روسی ترجمہ از Ghamazov، سینٹ پیٹرز برگ ١٨٧٧ء؛ (١٥) Auszüge : G. Hoffmann aus syrischen Akten pers. Märtyrer، در Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes ١٨٨٠ء، ص ٢٠٨ تا ٢١٦؛ (١٦) Reisen im nordwestlichen : H. Schindler Persien، در Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin، ١٨٨٣ء، ١٨ : ٣٢١ تا ٣٤٣؛ (١٧) Journeys in Persia : Mrs. Bishop (Isabella Bird) and Kurdistan، در Geogr. Journal، لنڈن ١٨٩١ء، ٢ : ٢٠٧ تا ٢١٠؛ (١٨) Etudes : de Morgan géogr. Miss. scient. en Perse؛ ج ٢ پیرس ١٨٩٥ء، ص ١ تا ٤٤ تصاویر نقشے؛ (١٩) From : W.B. Harris Batum to Baghdad، لنڈن ١٨٩٦ء، ص ٢٦٢ تا ٢٣٣؛ (٢٠) وہی مصنف : A Journey in Persian Kurdistan، در Geogr. Journ. ٤ : ١٨٩٥ء ٤ : ٤٥٣ تا ٤٦٠؛ (٢١) وہی مصنف : Wanderings in Persia، در Blackwood Magezine، ١٨٩٥ء، ص ٧٣٦ تا ٧٥٣؛ (٢٢) Persian Life and Customs : S.G. Willson، بار دوم، لنڈن ١٨٩٦ء، ص ٩٩ تا ١٢٢؛ (٢٣) A. Billerbeck : Das Sandschak Suleimanania، لائپزگ ١٨٩٨ء؛ (٢٤) Les Kurdes persans et l'invasion : Ghilan ottomane، در RMM، ١٩٠٨ء، ص ١ تا ٢٢، ١٩٣ تا ٢١٠؛ (٢٥) Armenien : Lehmann-Haupt einst und jetzt، برلن ١٩١٠ء، ١ : ٢١٩؛ (٢٦) Naselenie někctor. pogrcnič. okrug : V. Minorsky، در Materialy po izučen. Vostoka، سینٹ پیٹرزبرگ ١٩١٥ء، ٢ : ٤٣٥ تا ٤٥٢، ٤٦٢ تا ٤٧١؛ (٢٧) Izvěstia در Poyězdka po pers Kurdist : A. Iyas Minist. Inostr. děl، ١٩١٥ء، شمارہ ٤ (بہت سی عکسی تصاویر)؛ (٢٨) وہی مصنف : Sāudj bulāk، izd. Minist. در Donesenia Ross. konsul. predstav Torgovli، شمارہ ٣٨ (١٩١٤)؛ (٢٩) V. Minorsky : Stela Keli-shīn وغیرہ، در Zap. ١٩١٧ء، ٢٤ : ١٤٥ تا ١٩٣؛ زبان پر قب: (٣٠) Houtum-Schindler : Beiträge zum kurd. Wortschatze، در ZDMG ٣٨ : ٤٣ تا ١٠٩؛ (٣١) O. Mann : Die Mundart der Mukri Kurden Kurd-Pers. Forschungen، سلسلۂ چہارم، ج ٣، حصہ ١ متن (١٩٠٦ء) حصہ ٢، ترجمہ (١٩٠٩ء)؛ (٣٢) L. O. Fossum : A Practical Kurdish Grammar، Minneapolis ١٩١٩ء، (ص ١ تا ٢٧٩) Col. A. Iyas سے منسوب ہے) ۔ نقشہ نگاری

(۳۳) Khanykov : *Maopf Azerbaidjan*، در *Zeitschr. f. allg. Erdk.*، برلن ۱۸۶۲ء، سلسلۂ جدید، ج ۱۳؛ (۳۴) de Morgan : *Carte de la partie Centr. du Kurdistan*، (۱ : ۲۰۰۰۰۰)، *Miss. scient. en Perse*، پیرس ۱۸۹۵ء (اٹلس)؛ روسی نقشہ جات، ۲ ورسٹ مساوی ایک انچ (۱۹۱۳ تا ۱۹۱۵ء) اور ۵ ورسٹ : ایک انچ نیز دیکھیے نقشے اور کچھ تصاویر، در E. Herzfeld : *Pāikūlī Monuments and Inscriptions of the Early History of the Sasanian Empire*، برلن ۱۹۲۴ء .

(V. MINORSKY)

* **ساوجی:** Sawdjī تین عثمانی شاہزادوں کا نام ۔ اکثر قدیم ترکی ناموں (قپ بالی، صالتق وغیرہ) کی طرح اس نام کی اصلیت کی بھی تسلی بخش وضاحت نہیں کی گئی، بہرحال قب W. Radloff : *Wörterb. der Türkdial*، ۴، ۱ : ۳۱؛ اور Rieu : *Cat. of Turk. Mss.*، ص ۲۷۲ ب، ان کے خیال میں اس لفظ کے معنی ''پیغمبر'' ہیں.

(۱) ساوجی بیگ، جسے قدیم ترکی سالناموں میں صاری یاتی Sarī Yatī یا صاری بالی Ṣarī Balī بھی کہتے ہیں سلطنت عثمانیہ کے بانی عثمان کا چھوٹا بھائی اور ارطغرل کا بیٹا تھا ۔ اس نے مختلف مہموں میں بھائی کا ساتھ دیا اور (۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ - ۱۲۸۶ء میں، جیسا کہ کہتے ہیں) Angelokome (عین گول) کے حاکم کے خلاف ایک مہم میں اغریجہ Egridje کے مقام پر قلاجہ Ḳolodja کے جنوب میں اولمپس olympus کے پیچھے صنوبر کے کے نیچے مارا گیا ۔ اس درخت کو آج تک قندیلی چم درخت Kandīlī Čam یعنی ''صنوبر قندیل دار'' کہتے ہیں ۔ احتمال یہ ہے کہ بعد کے زمانے میں درخت کو غالباً ان روشنیوں کی وجہ سے جو وہاں جلائی جاتی تھیں، یہ نام دیا گیا ہوگا اور قندیلوں کی تابانی کو پھر پراسرار معنے دیے جانے لگے ہوں (بقول نشری، ادریس بدلیسی اور سعدالدین : تاج التواریخ : ۱ : ۱۸، سطر ۸ ببعد، رات کو نزول نور سے یہ درخت جگمگا اٹھتا تھا) ۔ ساوجی بیگ باپ کے پہلو میں اس کے مقبرے (تربہ) میں بہ مقام سوگود Sögüd، جسے یونانیوں نے ۱۹۲۲ء میں مسمار کر دیا تھا، دفن ہوا.

مآخذ: J. von Hammer : *Gesch. des Osm. Reiches*، ۱ : ۵۳، اور اس کے تتبع میں J. Zinkeisen : *GCR*، ۱ : ۷۰ (بحوالۂ سعدالدین، جس نے ادریس بدلیسی : ہشت بہشت، اور نشری : جہان نما، سے استفادہ کیا .

(۲) عثمان کے ایک بیٹے کا نام بھی ساوجی تھا ۔ ہمیں اس کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا (سجل عثمانی، ۱ : ۳۷).

(۳) مراد اول کا سب سے بڑا بیٹا، جب وہ رومیلیہ کا حاکم تھا تو اس نے بوزنطی حکومت کے فرمانرواؤں John V. Palacologor کے ایک بیٹے کے ساتھ، جس کا نام آندرونیکوس Andronicos تھا، خفیہ ساز باز کر کے باپ کے خلاف بغاوت کر دی ۔ ترکی سالناموں میں اس سازش کے واقعات بہت اختصار سے بیان کیے ہیں، لیکن بوزنطی مؤرخوں Chalcocondyles، Phrantyes اور Ducas نے مکمل حالات لکھے ہیں اور ان کے بیانات میں صرف جزئیات میں اختلاف ہے، قب Chaloc، طبع Imm. Bekker، ۱ : ۴۰ ببعد (Σαουζῆς)؛ Phrantyes، طبع Bekker، ۱ : ۵۰، جہاں باغی کا نام غلطی سے Μοσυ Τζελεπης یعنی موسی چلبی لکھا ہے (اس لیے کہ اس کو بایزید اول کے بیٹے کے ساتھ اشتباہ پیدا ہوا ہے)؛ Ducas، طبع Bekker، ص ۲۲ (Σαβούτζιος) میں ساوجی کا ذکر تو ہے، لیکن باغی کا نام Κουντούζης گونـدوز Güudüz بتایا گیا

ہے ۔ مراد اوّل اور جان پنجم دونوں نے مل کر باغی شاہزادوں کا مقابلہ کیا ۔ ایک ناکام جنگ کے بعد، جو بوزنطی مؤرخوں کے بیان کے مطابق بمقام Ἀπικρίδιον (.Chalc، ص ۳۳ س ۴) ہوئی تھی، ساوجی دیدیموتیخوس Didymotichon کو بھاگ گیا، جہاں اسے گھیر کر باپ کی اطاعت پر مجبور کیا گیا ۔ بعد میں اسے نابینا کر کے قتل کر دیا گیا (۷۸۷ھ/۱۳۸۵ - ۱۳۸۶ء) اور اس کی لاش بُرُسّہ میں لا کر دفن کی گئی ۔ مراد اوّل نے اپنے بیٹے بایزید کو اس کی حرکات و سکنات کی نگرانی کے لیے متعین کر دیا تھا، دیکھیے مراد اوّل کا خط بایزید کے نام، در فریدون : منشئات السلاطین، بار دوم، ۱ : ۱۰۷ (اوائل ربیع الاوّل ۷۸۷ھ / اپریل ۱۳۸۵ - ۱۳۸۶ء) اور بایزید کا جواب، کتاب مذکور، ص ۱۰۸ ۔

مآخذ : (۱) J. von Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۱ : ۱۹۰، ۵۹۹؛ (۲) Zinkeisen در *GOR*، ۱ : ۲۳۷ ببعد؛ (۳) حاجی خلیفہ : تقویم التواریخ، بذیل ۷۸۷ھ؛ (۴) سعد الدین : تاج التواریخ ۱ : ۱۰۰ ببعد (بہ تتبع ادریس بدلیسی) ۔

(FRANZ BABINGER)

* **ساوہ** : (زیادہ قدیم ساوَج)، وسطی ایران کا ایک شہر اور ایک ضلع ۔ یہ اس سڑک پر واقع ہے جو قزوین سے قُم کو جاتی ہے (قزوین ـــ ساوہ : ۲۲ فرسخ؛ ساوہ ـــ قم : ۹ فرسخ) ۔ یہ سڑک عملاً وہی شاہراہ ہے جس کا المستوفی نے ذکر کیا ہے (سُغان [؟] ـــ سگز آباد ـــ ساوہ ـــ اصفہان) ۔ جب مغول بادشاہوں ارغون اور الجائتو کے عہد میں ایران کا پایۂ تخت سلطانیہ بن گیا تو اس سڑک کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہو گئی ۔ ''قزوین ـــ ساوہ'' سڑک شمالی ایران اور جنوبی صوبوں کے درمیان آمد و رفت کی وجہ سے اب شاید پھر پہلی سی اہمیت حاصل کر لے ۔ سردست تو ان لمبی اور پکی سڑکوں کے بن جانے کی وجہ سے، جو دارالسلطنت میں سے گزرتی ہوئی جاتی ہیں، یعنی قزوین ـــ طہران (۲۲ فرسخ) اور طہران ـــ قُم (۲۲ فرسخ)، اس سڑک کی کچھ اہمیت نہیں رہی ۔ دوسری طرف ساوہ نے ہمدان سے ری ـــ طہران (۶۱ فرسخ) کو جانے والے راستے پر، جس پر عرب جغرافیہ‌دان اس کا محل وقوع قرار دیتے ہیں، بطور منزل کے بھی اپنی اہمیت کھو دی ہے ۔ موجودہ وقت میں دارالسلطنت اور ہمذان (ہمدان) کے مابین آمد و رفت ''نوبران ـــ زرند'' کی راہ سے جاری ہے، یا ذرا چکر کھا کر ''طہران ـــ قزوین ـــ ہمذان'' کی پختہ سڑک (تقریباً ۴۵ فرسخ) کے ذریعے ہوتی ہے ۔ شہر کا زوال جغرافیائی حالات سے واضح ہو جاتا ہے ۔ ریگستان اس ضلع پر بتدریج پھیلتا چلا آتا ہے، کیونکہ نظام آبپاشی کا انتظام درہم برہم ہو گیا ہے ۔

ساوہ ایک میدان (تخمیناً ۳۰ × ۲۰ میل) کے شمال مغربی گوشے پر واقع ہے ۔ یہ میدان مشرق کی طرف کھلا ہوا ہے اور اس کے زیادہ نشیبی حصے کو نمک کی دلدلیں رفتہ رفتہ نگلتی جا رہی ہیں ۔ اس ضلع کو یہ ندیاں سیراب کرتی ہیں : (۱) قرہ صو (بقول المستوفی : گاوماھا یا گاوماسا)، جو تین نالوں کے ملنے سے بنا ہے، جن میں سے قرہ چای ساوہ کے میدان کو عبور کرنے کے بعد اپنا کھاری پانی وسطی ریگستان میں ڈالتی اور وہیں ختم ہو جاتی ہے؛ (۲) مزدکان (عامی زبان میں مَزلغَان) چای، جو درگزین (ہمذان کے مشرق کے قریب) سے نکلتی اور قرہ چای کے متوازی بہتی ہے اور بائیں (= شمالی) کنارے پر اس کے ساتھ مل جانے سے قبل کئی آبپاشی کی نہروں میں بٹ کر ساوہ کے میدان کے شمال مغربی حصے میں ختم ہو جاتی ہے ۔

ساوہ عہد اسلامی سے قبل غیر معروف تھا ۔ Tomaschek اسے ''اوستی'' لفظ سوا اور پہلوی

سوکہ، بمعنی ''فائدہ، منفعت'' (؟) سے اس کا تعلق ظاہر کرتا ہے - فارسی لغت کی کتابیں ساوہ کے معنی ''سونے کے ٹکڑے'' بتاتی ہیں - Tomaschek کے خیال کے مطابق یہ لوحۂ پوتنجریانا Peutingerianae [سلطنت روما کی فوجی سڑکوں کا نقشہ، جو قرون وسطٰی کے ایک فرنگی بادشاہ پوتنجرین سے منسوب ہو گیا ہے] کے سپاوسنہ یا سپاکنہ کے مترادف ہے.

ابن حوقل کہتا ہے کہ ساوہ اپنے اونٹوں اور شتربانوں کے لیے مشہور تھا - المقدسی اس کے قلعوں، حمّاموں اور منڈی سے کچھ فاصلے پر بڑی سڑک کے قریب جامع مسجد کا ذکر کرتا ہے - ساوہ کے باشندے (الوس جرد کی آبادی کی طرح) شافعی سنی تھے اور اپنے پڑوسیوں، یعنی اہلِ آوہ کے ساتھ، جو اثنا عشری شیعہ تھے، ان کا ہمیشہ تنازع رہتا تھا - مغول نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں شہر کو تاراج کیا اور اس کے عظیم کتب خانے کو جلا دیا (یاقوت)، جس میں علم ہیئت کے آلات بھی موجود تھے (القزوینی) - حمد اللہ المستوفی (طبع Le Strange، ص ۶۲) ساوہ کے چار ناحیوں کے یہ نام بتاتا ہے : ساوہ، آوہ، جہرود اور بوسین (؟).

المستوفی ساوہ کے پھلوں کی بہت تعریف کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس کے اناج سے متعلق فارسی ضرب المثل نقل کرتا ہے کہ ''قم کی گھاس پھوس بھی ساوہ کے اناج سے بہتر ہے''- ساوہ کے انار آج بھی ایران بھر میں مشہور ہیں.

یورپی سیّاحوں میں سے مارکوپولو کا بیان ہے کہ ساوہ (سابہ) ہی وہ شہر تھا جہاں سے تین مجوسی بادشاہ بیت لحم کی طرف روانہ ہوئے اور وہ وہیں ایک مربع شکل کے مقبرے میں مدفون ہیں - یہ ''ایرانی - مسیحی'' افسانہ لازماً "Reges Arabum et Saba dona adducent" (المزامیر، ۷۲ : ۱۰) جیسی عبارت کی کسی مقامی مقبول عام تاویل پر مبنی ہوگا - مارکوپولو نے ایک دوسری روایت نقل کی ہے جس کی رو سے یہ تینوں بادشاہ بالترتیب ساوہ، آوہ اور قلعۂ آتش پرستان میں دفن ہوئے؛ Yule مؤخر الذکر کا محل وقوع ساوہ اور اجہر کے درمیان بتاتا ہے اور Tomaschek اسی کو دژگبران Diz-i-Gabrān (کاشان کی راہ پر قم سے ایک منزل آگے) سمجھتا ہے.

ساوہ کا ذکر Giosafa Barbaro (۱۴۷۴ء) اور Figueroa (۱۶۱۸ء) نے بھی کیا ہے - Chardin اس کی بنجر زمین اور گرمی کی شدت کی شکایت کرتا ہے - ۱۸۴۹ء میں انگریزی قونصل K.E. Abbot نے ساوہ میں تین چار سو گھر اور ایک ہزار نفوس شمار کیے - Tomascheck کے خیال کے مطابق آوہ بطلمیوس کے Ἀβαχανα سے مطابقت رکھتا ہے - المقدسی اسے ''آوہ'' کہتا ہے اور یاقوت ''آبہ''.

آج کل ضلع ساوہ کی ساری آبادی شیعہ ہے - یہ ایرانیوں اور ترکوں پر مشتمل ہے - مؤخر الذکر، شاہ سِوَن کے مقامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، جس میں خلج قبیلے کے باقی ماندہ لوگ بھی شامل ہیں - ساوہ کا ضلع اکثر اوقات خلجستان کہلاتا ہے.

ساوہ دسویں صدی ہجری میں (بقول ابن الفقیہ) قم کے صوبے کا حصہ تھا - بعض اوقات اس کا نظم و نسق جنوبی اضلاع (محلات، کزّاز) کے حاکم کے تحت ہوتا تھا اور بعض اوقات اسے شمال مشرق کے علاقۂ زرند اور خرقان (عامی زبان میں قرغان) کے ساتھ شامل کر دیا جاتا تھا - ۱۸۹۰ء میں ایک آسٹروی von Tanfenstein، جو اس وقت ایرانی حکومت کی ملازمت میں تھا، ساوہ کا حاکم تھا - بیسویں صدی کے آغاز میں یہ ایرانی قازقوں کے جیش (Brigade) مقیم تہران کی فوجی جاگیر کے طور پر مقرر تھا.

ساوہ کی قدیم یادگاریں حسب ذیل ہیں: (۱) قرہ چای پر ایک بند (بستی کے جنوب مغرب میں بارہ میل کے فاصلے پر)، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کی بنا شمس الدین الجوینی [رک بآں] کے ہاتھوں پڑی، جو ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی کے متعدد فرمانرواؤں کا وزیر رہا تھا (دیکھیے نزھۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۲۲۱) - کہا جاتا ہے کہ یہ بند صفویوں کے عہد میں دوبارہ تعمیر کیا گیا اور ''بندِ شاہ عباس'' کے نام سے مشہور ہوا - یہ دو پہاڑیوں کی درمیانی گزرگاہ کو گھیرے ہوئے ہے اور تقریباً ۵۰ فٹ اونچا، ۱۰۰ فٹ لمبا اور ۴۰ فٹ چوڑا ہے - بند میں سے دریا نے جو گزرگاہ بنا لی ہے اسے روک کر اس اہم تعمیری یادگار کی مرمت کرنے کی تمام مساعی بےکار ثابت ہوئی ہیں، جس سے یہ ضلع ویران ہو گیا ہے؛ (۲) بند سے تھوڑی دور پہاڑیوں کے ایک دائرے کے وسط میں ایک چٹان پر ''قز'' قلعہ بنا ہوا ہے؛ (۳) ساوہ کی دو مسجدیں، جن میں سے ایک تو قصبے کے اندر ہے اور بقول Houtum Schindler ۱۵۱۸ء میں تعمیر ہوئی تھی اور دوسری بہت خوبصورت مسجد بستی کے باہر پرانے کھنڈروں میں جنوبی جانب ہے - یہ جامع مسجد اس مسجد کی جگہ پر بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس کا ذکر المقدسی نے کیا ہے - بقول Houtum Schindler موجودہ عمارت ۱۵۱۶ء میں تعمیر ہوئی تھی، لیکن J. Dienlafoy اس کی تعمیر جدید کو شاہ طہماسپ (۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء تا ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء) سے منسوب کرتا ہے؛ (۴) اس کے قریب ہی جامع مسجد کا ایک بہت پرانا مینار چھتیس فٹ بلند ہے، جو کھڑی اینٹیں چن کر بنایا گیا ہے اور اس کی بیرونی سطح پر هندسی اشکال بنی ہوئی ہیں - J. Dieulafoy اسے غزنوی عہد کی تعمیر بتاتا ہے، لیکن اس کا ایک اسی قسم کے مینار سے جو خسروجرد (خراسان) میں ہے اور جس کی تاریخ تعمیر ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء دی گئی ہے، مقابلہ کرنے سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی زمانے کی تعمیر ہے (دیکھیے Sarre : *Denkm. pers. Baukunst*، برلن ۱۹۱۰ء، ۲ : ۱۱۲ تا ۱۱۳؛ E. Herzfeld : *Khorāsān*، در *Isl.*، ۱۱ : ۱۷۰)؛ (۵) پانی کا حوض مع ایک بڑے دروازے کے، جو ممکن ہے تیرھویں صدی عیسوی کی تعمیر ہو (Herzfeld، کتاب مذ کور، ص ۱۷۱).

ساوہ میں پیدا ہونے والے مشاہیر میں سے یاقوت نے ابوطاہر عبدالرحمٰن بن احمد کا ذکر کیا ہے، جو ائمۂ شافعیہ میں سے تھے (م ۴۸۴ھ) - المستوفی شہر کے قریب ہی شیخ عثمان ساوجی کے مقبرے کا ذکر کرتا ہے - شاعر سلمان ساوجی (۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء تا ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء) کے تذکرے کے لیے دیکھیے E. G. Browne : *A Hist. of Pers. Litt. under Tartar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۲۶۰ تا ۲۷۱ وغیرہ، نیز رک بہ سلمان.

مآخذ: (۱) W. Tomaschek : *Zur hist. Topographie v. Persien*، در *S B Ak. Wien*، جلد ۱، ص ۱۰۲، ۱۴۵ تا ۱۴۷؛ (۲) W. Barthold : *Istor.- Geog. obzor Irana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۸۸ تا ۸۹؛ (۳) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۱۰ ببعد، ۲۲۸ تا ۲۲۹ - یہ تینوں مصنّف تمام عربی مصنّفین کے حوالے دیتے ہیں - المستوفی کے لیے دیکھیے طبع Le Strange، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳/۱ : ۶۲؛ (۴) زین العابدین شروانی : بستان السیاحت، تہران ۱۳۱۰ھ، ص ۳۰۴؛ (۵) Yule و Cordier : *The Book of Ser Marco Polo*، لنڈن ۱۹۰۳ء، ۱ : ۷۸ تا ۸۱؛ (۶) Keith E. Abbot : *Geogr. Notes*، در *JRGS*، ۱۸۵۵ء، ص ۴ تا ۱۰؛ (۷) Houtum-Schindler : *Eastern Persian Irak*، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ (۸) H. Binder :

Au Kurdistan، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۳۸۰ (''آب انبار'' کی عکسی تصویر)؛ (۹) J. Dieulafoy : *La Perse*، پیرس ۱۸۸۷ء، بند مسجد اور مینار کی عکسی تصاویر کے لیے ص ۱۶۵ تا ۱۷۳؛ نقشوں کے لیے دیکھیے (۱۰) Houtum-Schindler، محل مذکور؛ نیز (۱۱) A.F. Stahl: *Peterm Mitt.*، تکملہ، کراسہ ۱۱۸، لوحہ ۱؛ (۱۲) Th. Strauss : *Peterm Mitt.*، ۱۹۰۵ء، لوحہ ۲۱؛ (۱۳) H. Kiepert : *Vorbericht über Prof. C. Haussknechts orientalische Reisen*، برلن ۱۸۸۲ء، لوحہ ۳۔

(V. Minorsky منورسکی)

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے متعلق قصص میں ساوہ کا بہت نمایاں حصہ ہے۔ ایک روایت کے مطابق، جو اکثر نقل کی گئی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، ۱ : ۱۳۳ ببعد؛ Th. Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber*، ص ۲۰۳ ببعد)، جس رات آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ولادت با سعادت ہوئی، ساوہ کے قرب و جوار میں ایک جھیل خشک ہو گئی۔ وہ جگہ تیرھویں صدی عیسوی میں بھی القزوینی نے دیکھی تھی۔ اس روایت سے ایرانی امور کی صحیح طور پر نشان دہی ہوتی ہے، اس لیے کہانی کے صرف اس حصے سے ایک مخصوص ایرانی عقیدے کا پتا چلتا ہے۔ زرتشتیوں کے عقائد حشر و نشر میں جھیل کنسوہ (کساویہ) کی بڑی اہمیت ہے۔ بعد کی اوستا میں اس کا محل وقوع مشرقی ایران میں بتا کر اسے سجستان کی جھیل ہامون قرار دیا گیا ہے۔ اس میں زرتشت کی نسل محفوظ بتائی ہے، جس میں سے بالآخر نجات دھندہ ساؤشینت ظہور کرے گا۔ جب ہم ایران میں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کی ولادت با سعادت کے سلسلے میں جھیل کا پانی خشک ہو جانے کی روایت دیکھتے ہیں تو ہم اس سے اسی اساطیری جھیل کی طرف اشارہ قیاس کر سکتے ہیں۔ یہ روایت در اصل زردشتی نجات دھندہ کے ظہور کی امید منقطع ہونے کی علامت تھی، جس طرح کہ اسی روایت میں مدائن Ktesiphon کسری کے شاہی محل میں زلزلہ آنا اس بات کا کنایہ ہے کہ ایران کی سلطنت کا خاتمہ ہوا اور مقدس آگ کے بجھ جانے کے معنی یہ ہیں کہ قدیم ایرانی مذہب کا خاتمہ ہوگیا۔

(H.H. Schaeder)

سائکس : سرپرسی سائکس Sir Percy Sykes، بیسویں صدی کا ایک اعلٰی انگریز فوجی افسر، جس نے اپنے فرائض منصبی ادا کرنے کے علاوہ ایران اور وسطی ایشیا کی سیاحت کی اور ان ملکوں کی تاریخ اور جغرافیے کے متعلق قابل قدر تحقیقات کر کے ان موضوعات پر متعدد کتابیں لکھیں، جو علمی حلقوں میں بڑی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ وہ ۲۸ فروری ۱۸۶۷ء کو کنٹربری میں پیدا ہوا اور رگبی سکول اور سینڈھرسٹ کالج میں تربیت پانے کے بعد فوج میں ملازم ہوا اور ترقی کرتے کرتے بریگیڈیر جنرل کے عہدے تک جا پہنچا۔ برطانوی حکومت نے اسے متعدد خطابات سے نوازا اور کئی علمی مجالس نے بھی اس کی علمی خدمات کے اعتراف میں اس کو اعزازات دیے۔

سرپرسی سائکس کی مندرجۂ ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں۔

(۱) *History of Persia*، ۱۹۱۵ء میں دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ یہ تاریخ ایران کے قدیم اور جدید دونوں زمانوں کے سیاسی حالات پر مشتمل ہے۔ اس کا تیسرا اڈیشن مفید اضافوں کے ساتھ ۱۹۳۰ء میں طبع ہوا تھا۔

(۲) *History of Afghanistan*، افغانستان کی تاریخ، ۱۹۴۰ء میں دو جلدوں میں اشاعت پذیر ہوئی۔

(۳) *Ten Thousand Miles in Persia*، ۱۹۱۲ء۔ اس کتاب میں اس کی سیاحت ایران کی مفصل کیفیت درج ہے۔

(۴) *Through Deserts and Oases of Central Asia*، مطبوعۂ ۱۹۲۰ء، اس کتاب میں مصنف کی ترکستان کی سیاحت کا بیان ہے اور خصوصًا مشرقی پاکستان کے متعلق جدید معلومات فراہم کی گئی ہیں۔

(۵) جغرافیائی اکتشافات کی تاریخ (*A History of Exploration*)، مطبوعۂ ۱۹۳۴ء، اس کتاب میں ان سیاحوں کا خاص طور پر ذکر آیا ہے جنھوں نے مشرقی ملکوں میں اکتشافات کیے ہیں .

سرپرسی سائکس ۱۹۲۱ء میں فوجی ملازمت سے سبکدوش ہوا اور کئی سال تک رائل سنٹرل ایشین سوسائٹی کے سیکرٹری کے فرائض ادا کرتا رہا اور اس انجمن کے فروغ میں کوشاں رہا ۔ سائکس نے ۱۱ جون ۱۹۴۵ء میں ۷۸ سال کی عمر میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) *Obituary Notice in Luzaces Orientla List for April-June*, 1945، لنڈن؛ [(۲) المستشرقون، ۲ : ۵۲۵].

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ **سَبَاْ** : قرآن کریم کی مکی سورت، عدد تلاوت ۳۴ ۔ حضرت ابن عباس رض کا قول ہے کہ اس کی تمام آیات مکی ہیں، صرف چھٹی آیت کے بارے میں بعض علما کا قول ہے کہ یہ مدنی ہے (روح المعانی، ۲۲ : ۱۰۲؛ فتح البیان، ۷ : ۳۲۶؛ الکشاف، ۳ : ۵۶۶) ۔ اس سورت میں چھے رکوع اور چون آیات ہیں .

تفسیر اور سیرت کی کتابوں میں ہے کہ جب ابوسفیان نے سنا کہ قرآن کی رو سے منافق و مشرک عذاب میں ڈالے جائیں گے تو از راہ تمسخر و استہزا کہنے لگا : لات اور عُزّی کی قسم! نہ قیامت آئے گی نہ کوئی حشر و نشر ہوگا ۔ اس پر اللہ تعالٰی نے یہ سورت نازل فرمائی جس میں بتایا گیا ہے کہ ان تمسخر اڑانے والے کافروں کو یاد ہونا چاہیے کہ ابھی قریب کے زمانے میں حجاز کے قریب ہی یمن میں قوم سبا کا مسکن تھا، جہاں ان کے لیے عیش و آرام اور شان و شوکت سب کچھ تھا مگر جب انھوں نے ناشکری اور کفرانِ نعمت کیا تو انھیں نیست و نابود کر دیا گیا، ان ناشکروں ھی کی طرح تمھارا انجام بھی ہوگا (روح المعانی، ۲۲ : ۱۰۲؛ المراغی، ۲۲ : ۵۵ ببعد).

سورۂ سبا کے شروع میں اللہ کی حمد و ثنا کے بعد کفار کے انکار قیامت اور ان کے مُدَلّل جواب کا ذکر ہے، پھر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے کافروں کے استہزا اور آپؐ پر جنوں کے افترا کا ذکر ہے، پھر حضرت داؤد علیہ السلام پر اللہ کی نعمتوں کا بیان ہے، اس کے بعد قوم سبا کے عیش و آرام اور تباہی کا ذکر ہے ۔ پھر بت پرستوں کی ناکامی اور خسارے کا تذکرہ کرنے کے بعد قیامت کے دن گمراہ کرنے والے قائدین اور ان کے متّبعین کے درمیان مخاصمت کے ضمن میں بتایا گیا ہے کہ مال و دولت کی فراوانی کے نشے میں لوگوں نے انبیاے کرام کی مخالفت کی ۔ اس کے بعد قرآن کریم کے بارے میں کفار کے رد عمل کا بیان ہے اور ساتھ ھی انھیں نصیحت کے انداز میں تدبر و تأمل کی دعوت بھی دی گئی ہے ۔ پھر مقام رسالت کے بیان کے بعد قیامت کے دن کافروں کے پچھتانے اور دوبارہ دنیا میں نیک عمل کے لیے لوٹ آنے کی خواہش کا ذکر ہے (تفسیر المراغی، ۲۲ : ۱۰۲) ۔ قاضی ابوبکر ابن العربی کے بیان کے مطابق سورت سبا میں تین آیات ایسی ہیں جن سے مجموعی طور پر گیارہ فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط ہوتا ہے اور وہ آیات یہ ہیں: ۱۰، ۱۳ اور ۳۹ (احکام القرآن، ص ۱۵۸۳ء).

اس سورت کے فضائل کے سلسلے میں ایک حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا ہے : جس نے سورت سبا کی تلاوت کی، قیامت کے دن تمام رسول اور انبیا اس سے مصافحہ کریں گے اور اسے ان کی مصاحبت نصیب ہوگی

(الکشاف، ۳ : ۵۵۳؛ البیضاوی، ۲ : ۱۸۹).

مآخذ : (۱) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۲) البیضاوی: تفسیر، تاریخ ندارد؛ (۳) نواب صدیق حسن خان: فتح البیان، قاہرہ تاریخ ندارد؛ (۴) الآلوسی روح المعانی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۵) مصطفی المراغی، تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۶) قاضی ثناءاللہ پانی پتی : التفسیر المظہری، دہلی، تاریخ ندارد؛ (۷) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۸) مقدمۃ کتاب المبانی، قاہرہ، ۱۹۶۶ء؛ (۹) ابوبکر بن العربی : احکام القرآن قاہرہ ۱۹۵۸ء.

(ظہور احمد اظہر)

سَبَأ : عرب کے جنوب مغربی حصے کی ایک قوم اور سلطنت کا نام، جو پہلے ہزار سال قبل مسیح میں گذری ۔ اس کا ذکر عہد نامۂ قدیم، نیز یونانی، رومی اور عربی ادبیات خصوصاً جنوبی عرب کے کتبوں میں اکثر آیا ہے ۔ سنۂ عیسوی کی ابتدائی صدیوں سے لےکر زمانۂ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تک قدیم عربی مآخذ سے، جو زیادہ تر کتبوں کی شکل میں ہیں اور یونانی مآخذوں میں اکّا دکّا حوالوں سے سبا کی تاریخ کے متعلق ہمیں مزید معلومات ملتی ہیں ۔ اشوری مکتوبات میں میخی (خط پیکانی) کتبات کی بنا پر آٹھویں صدی عیسوی تک سبأ ایک ملک کا نام تھا، جیسا کہ شب (أ) ت، (نیز شبت (ی) اور شبا) ہیرو غلوفیہ نصوص میں تھا، اگرچہ وہ مقابلةً متأخر زمانے کے ہیں ۔ بائیبل سے معلوم ہوتا ہے کہ شیبا ایک قوم اور ملک کا نام تھا اور جنوبی عرب کے کتبوں میں بھی سبا سے ایک خطّہ یا سلطنت اور قوم مراد ہے (اور یہ سبائی دستور کے عین مطابق ہے).

اس میں شبہہ نہیں کہ سبأ کے متعلق جو نہایت قدیم ادبی حوالے ہمیں معلوم ہوے ہیں وہ سامی ہی ہیں، خصوصاً وہ جو میخی (خط پیکانی) کتبوں میں ملتے ہیں ۔ اگرچہ قدیم ترین یقینی بیانات آٹھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتے ہیں، لیکن عراق کی تاریخی دستاویزوں میں بھی، جو اس سے بہت پیشتر کے زمانے کی ہیں، سَبَأ کا ذکر ملتا ہے، مثال کےطور پر اردننّار(=اردنانّر) کےایک سُمیری کتبےمیں ۔ ’’سبو‘‘ سے مراد سبائیوں کی سرزمین ہے، یہ اردننّار وہی شخص ہے جسے لگاش کا پیتشی کہتے ہیں، اور جو تیسرے ہزار سال قبل مسیح کے نصف آخر میں ’’اُور‘‘ کے آخری بادشاہوں کا معاصر تھا ۔ ہومل کا بیان ہے (در *Exploration in Bible Lands* : Hilprecht، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ص ۷۳۹) کہ شاہان اُور کے زمانے کا سابُم (ڈھائی ہزار برس ق م کے بعد) دراصل عہد نامۂ قدیم کا سبأ ہے (وسطی عرب میں، اس کے متعلق مزید دیکھیے *Die altisraelitische Überlieferung*، میونخ ۱۸۹۷ء، ص ۷۳) ۔ شمالی عرب کے خلاف تغلث پلسر سوم (۷۴۵ تا ۷۲۷ ق م) کی مہم کے متعلق کتبات میں جو کچھ بیان ہوا، اس میں اطاعت قبول کرنے والے قبیلوں کی فہرست دی گئی ہے؛ اس فہرست میں سبائیوں کا ذکر بھی ملتا ہے، اس قوم کے متعلق یہ قدیم ترین یقینی حوالہ ہے ۔ سرگون ثانی (۷۲۲ تا ۷۰۵ ق م) اپنے سالنامے میں (۷۱۵ ق م کے حالات میں) صحرائی عربوں کا ذکر کرتا ہے، جو دور و دراز علاقوں میں رہتے تھے ۔ اسی طرح (اریبی) کی ملکہ سمسی کا بھی ذکر کیا گیا ہے، نیز اتئیامر سبائی کا ذکر کرتا ہے، جو دوسرے اشخاص کے ساتھ خراج میں قیمتی تحفے لایا (سونا، بخور، جواہرات وغیرہ) ۔ Lenormant نے آخر الذکر نام کو ’اِثعیامر‘ کے مشابہ قرار دیا ہے اور کتبوں سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ سبأ کے قدیم ترین بادشاہوں میں سے متعدد کا یہ نام بتایا گیا ہے، جس نے جنوبی عرب کے باشندوں اور وہاں کی سرزمین کو اپنے نام

سے موسوم کیا، لہذا وہ رعمہ کا پہلا بیٹا کوشیا تھا۔ لیکن کتاب پیدائش، باب ۱۰، آیت ۲۸، (تواریخ اول، باب ۱، آیت ۲۲) میں اسے یقطان کا بیٹا بتایا گیا ہے اور کتاب پیدائش، باب ۲۵، آیت ۳، (تواریخ اول، باب ۱، آیت ۳۲) میں اسے یقشان بن ابراہیم[ع] کا بیٹا ظاہر کیا گیا ہے ۔ تاہم یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ تین حوالے تین مختلف شباؤں سے متعلق ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی قوم جس کے تجارتی تعلقات اس درجہ وسیع تھے اپنے ان ہمسایوں کے ساتھ جو ساحل سمندر پر یا تجارتی شاہراہوں پر یا منازل پر آباد تھے بہ کثرت شادیاں کرتی رہتی ہوگی ۔ اس وجہ سے اس کے نسب ناموں میں اختلافات کو بآسانی راہ مل گئی (Dillmann کی شرح کتاب پیدائش، باب ۱۰، آیت ۷)۔ بعض کے نزدیک سبأ دراصل شباہی ہے، اختلافِ تلفظ افریقی سبائیوں میں امتیاز کی غرض سے اختیار کیا گیا (مثلاً v. Kremer : *Die Südara-bische Sage*)، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۱۰۱ بعد؛ D. H. Müller، در Gesenius : *Hebr. Wörterb.*، بارِ دہم).

لفظ سَبأ کے اشتقاق کی تشریح کے لیے جو کوششیں کی گئیں ان میں سے زیادہ شہرت کریمر، ہومل، ڈی ۔ ایچ میولر، اور گلیزر Glaser کو حاصل ہوئی۔

بائیبل سے معلوم ہوتا ہے کہ سبائی تاجر گرم مسالے خصوصاً خوشبودار اشیا، شام اور مصر لے جاتے تھے، نیز سونا اور جواہرات برآمد کرتے تھے (دیکھیے زبور، باب ۷۲، آیت ۱۵؛ کتاب حزقیال، باب ۲۷، آیت ۲۲؛ کتاب اشعیا، باب ۶۰، آیت ۶؛ کتاب یرمیاہ، باب ۶، آیت ۲۰)۔ اور رومی و یونانی بیانات (جو آگے آتے ہیں) بھی اس سے متفق ہیں۔ بائیبل کی دوسری عبارتوں، میں سبائیوں کو ایک مالدار تجارتی قوم بتایا گیا ہے ۔ کتاب ایوب میں،

جہاں سبائیوں کا ذکر آیا ہے، وہاں انہیں شمالی عرب کے صحرائی علاقے کے بدوی ظاہر کیا گیا ہے۔ کتاب یوایل، (۳ : ۸) میں سبائیوں کو ''بہت دور کے ملک کے باشندے بتایا گیا ہے'' جن کے ہاتھ بنو یہودا، صور اور صیداء کے لڑکوں اور لڑکیوں کو فروخت کر دیں گے (دیکھیے مقدس غلاموں کا ذکر، مثلاً غزہ کے جنوبی عرب کے کتبے؛ دیکھیے Hartmann : کتاب مذکور، ص ۱۳۲) ۔ ملکۂ سبأ کے قصے پر بہت بحثیں ہو چکی ہیں (سلاطین اول، ۱۰ : ۱، ۴، ۱۳؛ اور دیکھیے تواریخ دوم، آیات ۱ ببعد، ۹، ۱۲) جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ملاقات کے لیے حضرت سلیمان[ع] کے پاس بھی گئی تھی۔

اراٹوستھینز Eratosthenes کے زمانے میں سبأ کے شمالی جانب سلطنت معین تھی ۔ جنوب (و جنوب ۔ مغرب) میں قتبان اور مشرق میں حضرموت ۔ اس زمانے میں سبائیوں کا ملک مغربی اور جنوبی سواحل تک پھیلا ہوا تھا، پلینوس (Pliny) کے عہد میں بھی یہی کیفیت تھی (۶ : ۱۵۴؛ *ad utraque maria porrectis gentibus*) ۔ ان کا علاقہ صرف جنوبی ساحل پر زیادہ وسیع تھا۔

اغاثرخیدس Agatharchides کے دو اقتباسات میں ((περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάττης)، ج ۵، جو غالباً ۱۳۲/۱ کے قریب اختتام کو پہنچی)، جو تقریباً بجنسہ Photius : *Bibliotheca* اور Diodoros (۳ : ۳۸ تا ۴۸) میں محفوظ ہیں، سبائیوں کے ملک، دارالسلطنت، رسم و رواج، طرز ماند و بود، طرزِ حکومت اور عام طور پر جنوبی عرب کی بابت، کثیر معلومات موجود ہیں۔ Agatharchides وہ مأخذ ہے جس سے Artemidosos نے بھی استفادہ کیا۔

پہلی صدی عیسوی سے سبأ اور عام طور پر عرب کے متعلق کتابی حوالوں نے، نیز سوداگروں اور سیاحوں کی اطلاعات نے یونانیوں اور رومیوں کے

بعد کے ادب پر بہت اثر ڈالا ہے ۔ انہیں حوالوں نے خصوصاً گیلس Gallus کی مہم سے قبل کے شاعروں نے مالدار اور خوش نصیب سبائیوں کے بارے میں ایک خاص خیال پیدا کر دیا، یعنی وہ دور دراز (Eldorado) جنت میں رہتے ہیں، لیکن مقالہ‌نگار یہاں شعر و سخن کے ان حوالوں کو نظر انداز کرتا ہے، کیونکہ وہ آزاد مآخذ کی حیثیت و اهمیت نہیں رکھتے ۔ وہ صرف یہ راے ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ سبأ کے اس تصور کے باعث جو عرب کا ایک خاص ملک تھا (جیسا کہ ان کے شاعرانہ انداز سے مفہوم نکلتا ہے) سبائی کا لفظ رفتہ رفتہ نہ صرف سبأ کے باشندوں سے منسوب ہوا بلکہ عام معنوں میں عربوں کے لیے استعمال ہونے لگا؛ یہاں تک کہ ایسے بیانات مثلاً Vergil : *Georgica*، ۱ : ۵۷؛ *molles sua tura Subaci (mittunt)*، ۲ : ۱۱۷؛ *solis est turea Virga Sabaeis*، وغیرہ اس رقبے کے ظاہری اختلاف کو، جو جنوبی عرب کے نام سے موسوم ہے اور جہاں لوبان وغیرہ اشیاء پیدا ہوتی تھیں، دور کرنے کے لیے دلائل کے طور پر استعمال نہیں کیے جا سکتے، اور ان سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ Vergil نے خوشبودار درختوں کو صرف سبائیوں ہی سے متعلق کیا ہے اور جنوبی عرب کے دوسرے لوگوں سے انہیں علٰحدہ کر دیا ہے ۔

پلینوس کے حوالوں سے، جو ان محفوظ اقتباسات سے لیے گئے ہیں جن میں پرانے یونانی مصنفوں کی تفصیلات درج ہیں (اگرچہ یہ تفاصیل بہت سے مقامات پر خلط ملط اور غلط ہو گئی ہیں) اس بات کا پتا چلتا ہے کہ روسی مہم کی وجہ سے چونکہ عینی شہادتیں مل گئیں اس لیے اس ملک کے متعلق سابقہ معلومات میں بہت اضافہ ہو گیا ۔ جنوبی عرب کے کتبوں سے یا الھمدانی سے، جو پہلا مصنف ہے جس نے پلینوس (٦ : ١٦٠) کے بعد ان شہروں کا ذکر کیا ہے، یا دیگر جغرافیائی مآخذ سے ان میں سے اکثر کا وجود ثابت کیا جا سکتا ہے، جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ Gallus نے انہیں برباد کر دیا تھا ۔ پلینوس کے بیانات تاریخی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان سے اس قوم کا حال معلوم ہوتا ہے، جس کا ذکر Strabo یا Agatharchides نے نہیں کیا، حالانکہ انہوں نے سبأ کے سیاسی حالات میں ایک مستقل تبدیلی پیدا کر دی تھی.

بنو حِمْیر کی سلطنت کے متعلق پلینوس نے ایک حوالہ دیا ہے (٦ : ١٠٤، *intus oppidum, regia eius, appellatur Sapphar*) یعنی ظفار، بنو حمیر کا دارالسلطنت ۔ تاہم پلینی کی کتاب میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جوبا کے زمانے میں بھی سبائیوں کی بڑی اہم حیثیت تھی؛ اگرچہ وہ جنوبی عرب کے حکمران نہیں رہے تھے اور جس علاقے پر حکومت کرتے تھے وہ بلحاظ رقبہ اس علاقہ سے کم نہ تھا جس پر Eratosthenes کے زمانے میں حکومت کرتے تھے ۔ ہم یہاں معمولی اہمیت کی باتوں کو چھوڑ کر صرف ان کی اقتصادی زندگی اور دولتمندی کا ذکر کریں گے جس کے متعلق پلینی Pliny (٦ : ١٦١) کے حوالوں میں agroram rigua کے الفاظ آئے ہیں اور جن کی تصدیق کتبوں سے ہوتی ہے ۔ ان کتبوں میں جنوبی عرب کے قدیم آبپاشی کے کاموں مثلاً کنووں، نہروں، پشتوں اور حوضوں کی تعمیرات کا ذکر ہے ۔ Periplus کے بیان (فصل ۲۳) میں سیاسی حالت پر کچھ روشنی ڈالی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ Charibaël دونوں قوموں یعنی حمیریوں (Homeritae) اور ان کے ہمسایوں سبائیوں کا جائز بادشاہ دارالسلطنت سفار میں حکومت کر رہا تھا؛ لہٰذا کتاب کی تصنیف کے وقت سبأ، حمیری حکومت کے زیرِ فرمان تھا ۔ سفار دراصل ظفار ہے، جو یریم کے قریب ہے، اور وہی

سلاطین سبأ اور ذوریدان کا دارالسلطنت ہے، یہ وہ بات ہے جسے لینڈ برگ Arabica : Landberg، ۵ : ۵۰، میں بھی رد نہ کر سکا ۔ مأرب اس کے بعد دارالسلطنت نہ رہا ۔ لفظ Σαβαείτης کی مصری شکل، لفظ Σαβαῖος ہے جو Axum کے کتبے میں موجود ہے اور اس سے بھی قلمی نسخے کے املا Σαβαείτου کی تائید ہوتی ہے اور مدیر نے جو تصحیح (Fabricius، ص ۶۰، Salmasius کی تقلید میں) پیش کی ہے، اس کی تردید ہو جاتی ہے ۔ حمیری بادشاہ چادی بائیل غالباً کاری بائبل وتریوھا نعیم، سلطان سبأ و ذوریدان ہے، جو کتبوں اور سکوں میں درج ہے ۔ Hartmann کی کوشش کہ دونوں کو ایک ہی شخص بنا دے (کتاب مذکور، ص ۱۵۳ ببعد و ۱۷۳ ببعد)، بےبنیاد مفروضے کی وجہ سے ناکام رہی۔

غیر اہم حوالوں کو چھوڑ کر بطلمیوس کے بیان سے، جو سبأ کے بارے میں یونانی ادبی مأخذ شمار ہوتا ہے اور بلحاظ زمانہ *Monumentum adulitanum* کے بعد زیادہ قابل وقعت ہے، یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے نقشے میں سبائی (۶ : ۷، سطر ۲۳) اتنا رقبہ گھیرے ہوے نہیں ہیں جتنا کہ اس وقت جس کا ذکر Strabo اور پلینی کرتے ہیں ان کے قبضے میں ہے، بلکہ وہ اپنے پہلے ملک کے صرف شمالی نصف حصے میں محدود ہو کر رہ گئے ہیں ، اس کے برعکس، بنو حمیر جنوبی ساحل کے ایک بڑے حصے پر قابض ہیں اور دوسری چھوٹی قومیں بھی وہاں آباد ہیں ۔ بےشک دوسری صدی کے خاتمے پر یہ جنوبی عرب کا ملک سبائیوں کے قبضے میں ضرور ہوگا ۔ بالکل حال ہی میں بطلمیوس کے الفاظ Κοτταβανοὶ μέχρι τῶν Ἀσαβῶν ὀρῶν, ὑφ' οὓς ἡ λιβανωτοφόρος χώρα کا یہ غلط مطلب سمجھا گیا ہے کہ سبائیوں کے بعد، لوبان وغیرہ کا علاقہ قتبانیوں کے زیر حکومت تھا اور باقی مفروضے اس بیان پر مبنی ہیں کہ قتبانی وہاں اب بھی آباد تھے، اگرچہ ان کی کوئی آزاد حکومت باقی نہ رہی تھی ۔ بطلمیوس کی صاف تحریر اور انداز بیان، جس کے لحاظ سے لفظ ὑπό کے معنی ''کے جنوب'' یا ''نیچے واقع ہے'' ہوتے ہیں، ظاہر کرتا ہے کہ اس کا مطلب بالکل اس خیال کے برعکس ہے ۔ بطلمیوس جغرافیائی لحاظ سے لوبان وغیرہ کے علاقے کو قتبانیوں کے وطن سے علحدہ بتاتا ہے ۔ Sprenger (ص ۲۶۳ وغیرہ) کو بھی اپنے اسی قسم کے مغالطے میں اس بیان کی وجہ سے یہ کہنا پڑا ہے کہ بطلمیوس کے زمانے میں قتبانیوں سے، اس علاقے کا قبضہ چھن گیا تھا [رک بہ قتبان].

عربی مآخذ سے اتفاق کرتے ہوے بطلمیوس نے ہمیں سبأ کے تاریخی زوال کے زمانے سے روشناس کرایا ہے ۔ اور سنۂ عیسوی کی پہلی صدیوں کے یونانی جغرافیہ‌دانوں اور نقشہ بنانے والوں نے وقتاً فوقتاً سبأ کا جو ذکر کیا ہے اس کی کوئی خاص حیثیت و وقعت نہیں ہے ۔ یونانی اور رومی ادب میں سبأ کا نام چوتھی صدی عیسوی کے اخیر سے غائب ہو جاتا ہے، اس تاریخ کے بعد کبھی کبھی اور کہیں کہیں صرف بنو حمیر کا ذکر دیکھتے ہیں، جن کے نام کا اطلاق رفتہ رفتہ پورے جنوبی عرب پر ہونے لگا تھا۔

نامور محقق Glaser (کتاب مذکور، ص ۱۰۵)، جو سکوں مجسموں، پتھروں وغیرہ کے کتبوں کی تحریری دریافتوں کے لیے مشہور ہے، یہ کہنے میں تأمل نہیں کرتا کہ قدیم مصنفوں کے چند بیانات کا صحیح مفہوم سمجھنا بھی سبأ کے کتبوں کی تصریح سے کچھ کم ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ آخر الذکر اور قدیم مصنفوں کی عبارتیں ایک دوسرے کا تکملہ اور تشریح ہیں ۔ بہر حال سیاسی

اور ثقافتی تاریخ کے مطالعے کے لیے کتبوں کی فیصلہ کن اہمیت کے مقابلے میں ہمیں اپنے انداز نظر کے احساس کو کھو نہ بیٹھنا چاہیے؛ کیونکہ صرف وہی ایسے براہِ راست تاریخی مآخذ ہیں جو سبأ اور عام طور پر جنوبی عرب کے ماضی کی تحقیق کے لیے ہمیں نہایت اہم مواد بہم پہنچاتے ہیں - تحقیق علمی کے مواد کی یہ کان بےحد بیش قیمت اور غیر مختتم ہے اور اس کے افتتاح کی تاریخ صرف چند ہی اشخاص کے ناموں سے وابستہ ہے - ڈنمارک کی حکومت نے ۱۷۶۳ء میں Carsten Niebuhr کو ایک مہم کے رکن کی حیثیت سے بھیجا - اس نے جنوبی عرب میں لوحیا سے موخا، تعزّ اور صنعا تک سفر کیا، اور وہ زیادہ تر جغرافیائی، نسلیاتی اور طبعی تاریخ کے کام میں مصروف رہا - اس نے اپنی تلاش و تجسس کا یہ نتیجہ سب سے پہلے شائع کیا کہ ظفار کے کھنڈروں میں صنعاء کے قریب (یریم کے جنوب مغرب میں) قدیم کتبے موجود ہیں (*Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن، ۱۷۷۲ء، ص ۹۴) - اس نے ان کتبوں کا متن نہیں دیکھا، بلکہ صرف ایک ولندیزی کی بھیجی ہوئی ایک کتبے کی نقل دیکھی تھی - اس کے بعد یورپ کو جنوبی عرب کے کتبوں کا علم Seetzen کے ذریعے سے حاصل ہوا، جو اولڈنبرگ Oldenburg کا باشندہ تھا، اور جس نے ۱۸۱۰ء میں صنعاء سے عدن واپس جاتے ہوئے Niebuhr کی معلومات سے متأثر ہو کر ظفار اور اس کے قرب و جوار کے کتبوں کی نقل کر ڈالی - ۱۸۱۱ء میں اس کی مرسلہ سبائی اصل عبارتوں کی پانچ مختصر اور غیر اہم نقلیں یورپ میں شائع ہوئیں، اور اگرچہ پہلے پہل ان کا مطلب سمجھ میں نہ آیا لیکن سبائیوں کے حالات کے بارے میں علم و تحقیق کی معمولی سی ابتدا ضرور ہو گئی، جس کے متعلق عرصے تک یہ اندازہ

نہ ہو سکا کہ مستقبل میں اسے کیا اہمیت حاصل ہونے والی ہے - Wellsted (۱۸۳۴ - ۱۸۳۵ء) نے حِصْن الغُراب (ساحل حضرموت) اور نَقَب الحجر کے کتبے دریافت کیے؛ Cruttenden نے ۱۸۳۶ء میں صنعاء میں پانچ مختصر سبائی کتبات دریافت کیے - یہ دونوں انگریز تھے - Wrede (۱۸۴۳ء) کے حضرموت کے سفر اور حضر موت کے کتبۂ عُبنہ کی نقل اس کے مرنے کے بعد اس کے ان کاغذات میں شائع ہوئی جو Maltzen نے کہیں ۱۸۷۰ء میں طبع کیے تھے - دوسرے اشخاص میں Arnaud کا ذکر خاص طور سے کرنا چاہیے، کیونکہ وہ پہلا فرنگی تھا جو ۱۸۴۳ء میں مأرب پہنچا اور جس نے بعد میں آنے والے کامیاب مُکتشفین کے لیے راستہ ہموار کیا، (اس امر کو Glaser : *Petermann's Mitteil.*، ۱۸۸۷ء، ص ۲۷، میں نظر انداز کر دیا گیا ہے) - اس نے مارب نیز صنعاء اور صرواح کے کل چھپّن کتبوں کی نقلیں تیار کیں، اگرچہ ان میں زیادہ تر مختصر تھے - ۱۸۶۰ء میں Chgohlan نے عَمران میں کانسی کی ایسی الواح اور پتھر جن پر عبارتیں کندہ ہیں حاصل کر کے ہمارے علم میں اضافہ کیا - ۱۸۴۱ء میں Gesenius نے، ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۲ء میں Rödiger نے اور ۱۸۵۶ء، ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۴ء میں Osiander نے اس دریافت شدہ مواد کو پڑھنے اور واضح کرنے میں اس وقت بہت شہرت حاصل کر لی تھی - *Eben Safir* صرف یمن کے حالات کے لیے اہم ہے؛ یہ Jacob Saphir (ج ۱، ۱۸۶۱ء، ج ۲، ۱۸۶۶ء) کے سفروں کا عبرانی میں حال ہے جو الحدیدہ سے براہ صنعاء عَمران اور پھر واپس عدن پہنچا - اس کتاب کا علم سب سے پہلے D. H. Müller (*Burgen*؛ ۱ : ۶ ببعد) کی معرفت عام ہوا، اور Halévy کے لیے یہ کتاب ایک قسم کی رہنما بن گئی - J. Halévy کے یادگار سفر کے سیر حاصل

نتائج نے کتبوں کے مطالعے کی تاریخ میں ایک نیا باب کھول دیا؛ یہ Aelius Gallus کے بعد پہلا فرنگی تھا جس نے ۱۸۶۹ء میں صنعاء سے سیدھا وادی نجران تک سفر کیا اور جنوبی عرب کے علاقۂ جوف میں داخل ہوا، جو قدیم سبائیوں کا مرکز تھا، اور اس نے کئی ایسے نہایت قدیم عربی مقامات بھی دیکھے جو کتبوں سے بھر پور تھے، اور جنھیں اس کے بعد کسی دوسرے فرنگی نے اب تک نہیں دیکھا - اس تحقیقاتی سفر کے ٹھوس علمی نتائج، جن کی اس کے معاصرین نے پوری قدر نہیں کی تھی یہ تھے کہ وہ چھے سو چھیاسی کتبوں کی نقلیں لے آیا، جن میں سے تقریبًا پچاس (تیس کے قریب صرف سبائی) خاصے طویل تھے (*JA*، ۱۸۷۲ء میں شائع ہوے) - ان سے ہمارے کتبوں کے ذخیرے میں اہم اضافہ ہوا، اور ہم ابتدائی مراحل سے کہیں آگے بڑھ گئے - ان سے سبائی تحقیق کے لیے صحیح علمی بنیاد رکھنے اور جنوبی عرب کی تاریخ قدیم کے مطالعے کے لیے مآخذ کا علم حاصل کرنے میں خاصی مدد ملی - ۱۸۷۰ء میں Werner Munziger اور Captain Miles نے وادی میفعت میں سفر کیا، جس کی بدولت کچھ نئے کتبوں کا علم ہوا - Heinrich von Maltzan کے سفر (۱۸۷۰ تا ۱۸۷۱ء میں حضرموت اور یمن کے ساحلی علاقوں میں)، Millingen کے سفر ۱۸۷۳ء میں الحدیدہ سے صنعاء تک)، R. Manzoni کے سفر (۱۸۷۷ تا ۱۸۸۰ء میں عدن، صنعاء اور الحدیدہ کے درمیان)، Schapira کا سفر (۱۸۷۹ء میں عدن سے صنعاء اور اس کے ضلع تک اور واپسی میں الحدیدہ تک) اور حال ہی کی کتاب *Journey through the Yemen* (لنڈن ۱۸۹۳ء) کتبوں کے لحاظ[۱] سے دلچسپ نہیں ہیں، لیکن جغرافیائی معلومات کے لحاظ سے کارآمد ہیں - مقامی زبانوں کے مطالعے کے لیے Manzoni کی کتاب اور اس کے بعد Maltzan کے مضامین بھی قابل قدر ہیں - آسٹریا کے S. Langer نے (۱۸۸۲ء میں)، جس نے کتبوں کی تحقیقات کے لیے سفروں میں اپنی زندگی قربان کر دی تھی، اس نے پہلے الحدیدہ سے صنعاء تک، پھر عدن تک سفر کیا، جیسا کہ Seetzen اس سے پہلے اور Huber نے اس کے بعد کیا تھا، اور اس طرح بائیس کتبوں کی نقلیں (عدد ۱۹ تا ۲۲ صرف غیر مانوس الفاظ) حاصل کیں - عرب میں اکتشافات کی تاریخ کی مزید تفصیلات Weber کے رسائل میں موجود ہیں (*Arabien vor dem Islam*، ص ۱۰ ببعد، جس میں تاریخ تہذیب و مذہب، کتبوں کی زبان، حروف ابجد اور ان کے مطالب کی تاریخ کے متعلق معلومات درج ہیں)، خاص کر اس کی کتاب *Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glasers* (*Der Alte Orient*، ۸ : ۴، ۱۹۰۷ء)، نیز Hommel کا بیان Hilprecht کی *Explorations*، ص ۶۹۳ ببعد، (اور دیکھیے *Chrestomathie*، ص ۶۳ ببعد مع مآخذ) - آسٹریا کے Glaser نے عرب میں جو سفر کیے ان سے اس تحقیقات کے شعبے میں ایک نئے عہد کا آغاز ہو گیا، جس کے کتبوں کی دریافتیں (سب مل کر دو ہزار سے زائد کتبے ہیں) اس میدان کی تمام پہلی سرگرمیوں سے سبقت لے گئی ہیں - D. H. Müller کی پیش گوئی (*Burgen*، ۱ : ۳۰۰) : ''آئندہ اور بھی باہمت اشخاص پیدا ہوں گے جو علم کی خدمت کے لیے تیار ہو جائیں گے اور کتبوں کی فراہمی اور ملک کے حالات کی تحقیق میں کوشش کریں گے'' گلیزر Glaser نے، ایسے طریق سے پوری کی جس کا تصور بھی نہ کیا جا سکتا تھا - اس کے صرف پہلے تین سفروں میں (۱۸۸۲ تا ۱۸۸۴ء (الحدیدہ سے صنعاء تک) اور وہاں سے اس کے شمالی اور مغربی علاقوں میں تین تحقیقاتی دورے)، ۱۸۸۵ تا

۱۸۸۶ء (الحدیدہ سے صنعاء تک اور وہاں سے جنوب مشرق اور مشرق میں عدن تک، ظفار کے کھنڈروں کی تحقیق) - ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۸ء (عدن سے صنعاء تک اور وہاں سے مأرب تک جہاں ...) اس نے تقریباً چار سو کتبے نقل کیے، جب کہ Arnaud اور Halévy نے مل کر صرف چوالیس نقلیں (وہ بھی چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی) حاصل کیں۔ اس نے ایک ہزار بتیس کتبوں، خاکوں اور لسانی تحقیقاتوں سے اور تقریباً چھ سو سولہ عربی مخطوطات سے ہمارے علم میں بےحد اضافہ کیا۔ فرانسیسی اکادمی نے (.C.I.S، ۴ : ۱ تا ۳) ان قلمی نسخوں کا ایک حصہ شائع کیا تھا، بہت سے کتبوں کے پتھر (زیادہ تر سنائی) لنڈن میں موجود ہیں، باقی برلن میں ہیں (جنھیں Mordtmann نے ۱۸۹۳ء میں شائع کیا) - قلمی نسخے زیادہ تر برلن اور موزۂ بریطانیہ میں بھیجے گئے (دیکھیے C. Rieu : *Suppl. to the Cat. of Arabic MSS. in the B.M.*، لنڈن ۱۸۹۴ء) - کتبوں کے متعلق اس کے اہم انکشافات ہیں، حدقان کا کتبہ اور صرواح کا بڑا کتبہ، جو جنوبی عرب کی نہایت اہم تاریخی دستاویزوں میں سے ہے (جس کا مزید اور مکمل نقش وہ اپنے چوتھے سفر میں لایا تھا) اور مأرب کے دو بڑے کتبے، جن میں پانی کے بند کے پھٹنے کا ذکر ہے، خاص طور پر قابل بیان ہیں - اس کا چوتھا سفر نہایت کامیاب رہا (۱۸۹۲ تا ۱۸۹۴ء، عدن سے صنعاء تک، جہاں سے کتبوں کے نقوش تیار کرنے کے لیے وہاں کے مقامی باشندے بھیجے گئے تھے، ان نئے کتبوں میں تقریباً سو کتبے قتبانی تھے، اور لسانی مطالعوں میں دو سو اکاون عربی مخطوطات حاصل ہو گئے) - D. H. Müller نے اس خزانے کے صرف ایک جزو کو شائع کیا تھا، جو وی انا کے لیے حاصل کیا گیا تھا، اور جو انتالیس کندہ پتھروں، سکوں، معتدبہ مجسموں اور دیگر قدیم اشیا پر مشتمل تھا - Weber نے مزید تفصیلات *Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien*، در *Der Alte Orient*، ۱۰ : ۲، ۱۹۰۹ء (دیکھیے Hommel : *Exploration*، ص ۷۱۷، ۷۲۰ ببعد) میں دی ہیں - Glaser مزید سفر اور دریافتوں کے اس موقع سے، جو اسے اب بھی حاصل تھا، مزید فائدہ نہ اٹھا سکا کیونکہ اس نے محسوس کیا کہ وزارت متعلقہ اس علمی کام کی اہمیت کو کماحقہ نہیں سمجھتی - اس طرح لاتعداد علمی خزانے سائنس کے ہاتھ سے جاتے رہے اور اب ان کی تلافی نہیں کی جا سکتی۔

کتبوں کے مواد کے متعلق، جو Halévy کے وقت سے رفتہ رفتہ بڑھ رہا ہے، Praetorius، Mordtmann، D. H. Müller، Glaser، Halévy، اور دیگر مصنفین نے (تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ) زبان کے سلجھانے اور کتبوں کے مطالب سمجھانے کے لیے اہم مضامین لکھے ہیں - جنوبی عرب میں بعد کے زمانے کے تحقیقاتی سفر (جیسے ۱۸۸۷ء میں A. Defler کا سفر) یمن میں صرف نباتاتی تحقیقات کے لیے کیے گئے - L. Hirsch، جو ۱۸۹۳ء میں، جہاں تک ہمیں علم ہے، پہلا فرنگی تھا جس نے شبام، حضر موت کے موجودہ دارالسلطنت اور تریم تک سفر کیا لیکن وہ سطح ارضی کے علم اور نسلیات کے ساتھ ساتھ تاریخ طبعی کے مطالعے میں مصروف تھا - اس کے تھوڑے عرصے بعد ۱۸۹۳ تا ۱۸۹۴ء میں J. Theodore Bent نے اپنی بیوی کے ساتھ حضر موت میں شبام تک اور ۱۸۹۵ء میں نوبان وغیرہ کے ملک میں (ظفار سے مرباط تک) اسی طرح علم کتبات میں کوئی خاص دلچسپی لیے بغیر ۱۸۹۶ء میں سفر کیا - Carlo Landberg نے حصن الغراب کے معلومہ کتبے کا نقش اور عکسی تصویر حاصل کی؛ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۷ء حضر موت اور خاص یمن کے درمیان، جن علاقوں کا کوئی

علم نہیں تھا، خصوصاً دثینه، عوالق، الحاضنه، نیز بیحان، مریمه، ریدان، حریب، تمنع، یہاں تک کہ شبوہ کے متعلق اس کی تحقیقات کے نتائج، اس کی قابلِ قدر تصنیف *Arabien* (ج ۴ و ۵) میں مندرج ہیں - ۱۸۹۸ تا ۱۸۹۹ء میں وی‌انا اکادمی کی جنوبی عرب کی مہم، جس کی امداد شاہ سویڈن نے بھی کی تھی، صرف عزّان تک پہنچنے میں کامیاب ہوئی، جو وادی میفعة میں واقع ہے، لیکن شبوہ تک نہ پہنچی - جب کتبات کے علم کے متعلق اس مہم کے نتائج توقع سے بہت ھی کم رہے تو اس کے ارکان نے ۱۸۹۹ء میں لسانی اور طبعی تاریخ کی تحقیقات جزیرۂ سقوطرہ میں کی [رک به سقوطره] - [G. W. Bury، جو بیحان تک مہم کی جانب سے گیا تھا، کحلان (قتبان) سے کتبات کے نقوش اور عکسی تصاویر لایا] - ۱۹۰۲ء میں W. Hein نے وی‌انا اکادمی کی جانب سے لسانی مواد حضرموت کے علاقے گشن میں فراھم کیا اور ساتھ ساتھ حضر موت کے متعلق وھاں کے باشندوں سے اور بعد ازاں وی‌انا میں بھی معلومات حاصل کیں - اس کے جمع کردہ اشارات میں، جو ۱۹۱۴ء میں کسی ترتیب کے بغیر اس کی موت کے بعد شائع ہوئے، بہت کچھ نیا اور قابل ذکر مسالا موجود ہے - Hartwig Derenbourg نے فرانسیسی اکادمی کے حاصل کردہ نقوش سے چند کتبات شائع کیے (*Nouveaux textes yéménites inédits*، در *Rev. d. Assyr. et d'Arch Or.*، ۵ : ۱۱۷ ببعد).

Glaser کے انکشافات اگرچہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے عہدآفرین ہیں، لیکن اب تک مکمل طور پر شائع نہیں کیے گئے - (Glaser نے جو کتبات دریافت کیے تھے ان کی بابت Hommel (: *Chrestomathie*، ص ۹۵ تا ۶۲) نے، جیسا کہ اس وقت تک اسے علم تھا، ایک سرسری جائزہ پیش کیا تھا، نیز دیکھیے : Glaser : *Altjemenische Nachrichten*، ج ۱، ۱۹۰۸ء : ص ۱ الف ببعد) - اس کی بڑی تصنیف سبأ کے متعلق (جس کی نسبت مثلاً Hommel نے اپنی کتاب *Explorations*، ص ۲۲۷ پر اور Weber نے اپنی کتاب *Glasers Forschungsreisen*، ص ۵ : میں Glaser کے حوالے کی بنا پر اعلان کیا تھا) اب تک شائع نہیں ہوئی - اس نے دستاویزوں کا ایک بڑا طومار چھوڑا ہے (جس میں ایک ہزار کتبات کی نقلیں، جغرافیائی اور آثارِ قدیمہ کے متعلق یادداشتیں، روزنامچے، خاکے اور نقشے موجود ہیں) - ان کی اھمیت کے بارے میں یہ کہ دینا کافی ہے کہ سبائیوں کے مطالعے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے باقاعدہ ترتیب دے کر علمی طریق پر شائع کریں - یہ بڑا ذخیرہ D.H. Müller کو اشاعت کے لیے دے دیا گیا تھا، مگر اس مواد کو شائع کرنے کے لیے اس کی عمر نے وفا نہ کی - ۱۹۱۰ء میں اس کی وفات کے بعد، یہ کام N. Rhodokanakis کے سپرد کیا گیا - آخر الذکر نے اپنی کتاب کا نام *Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden* رکھا (*S. B. Ak. Wien*، عدد ۱۷۷، جز ۲، ۱۹۱۵ء)؛ کتبوں کی تشریح، Glaser، عدد ۸۹۰ = Halévy، ۴۹، Gl. ۹۰۴ = Halévy، ۵۱، Gl. ۱۰۴۸ / ۱۰۴۹ [سبائی]، Gl. ۱۶۰۶ [قتبانی] و Osiander، ص ۴، جس میں قرض کے مسائل، ٹیکس، ملکیت اور آئین سازی پر کتبوں کی روشنی میں باقاعدہ بحث کی گئی ہے)؛ یہ "Corpus Glaserianum" کے ابتدائی مطالعے کے لیے ضروری ہے، جس کی اشاعت کا انتظام وی‌انا اکادمی نے اپنے ھاتھ میں لے لیا ہے - وہ اپنی کتاب کے پہلے حصے *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen* (*S. B. Ak. Wien*، ج ۱۷۸، جز ۴، ۱۹۱۵ء) کو دوسرا ابتدائی مطالعہ کہتا ہے - اس میں حبش کے کتبے کی عبارت کی تشریح ہے (۱۰۷۶ اور Glaser، ۴۸۰ [قب متذکرۂ بالا]

اور خاص طور پر ایک نحوی مقالہ جنوبی عرب کی زبان کے ضمنی حرف الھاء پر ہے، جس کی صوتی تشریح کے لیے وہ لغت مَعِینِیَہ سَبئیہ میں دہری آواز کا دعوی کرتا ہے ۔ اس نے ضمیمے میں مختلف کتبوں پر حاشیے چڑھائے ہیں) ۔ اس کے بعد اس کی کتاب : *Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien* (*Anz. Ak. Wien*، ۱۹۱۶ء، عدد ۲۶ ان تحقیقات کے نتائج کا جائزہ ہے جو اس کی کتاب *Studien zur Lexikographie etc.* کے دوسرے حصے میں درج ہیں) اور اس کا دوسرا حصہ (*S. B. Ak. Wien*، ۱۸۵ : Abh. ۳، ۱۹۱۷ء) چھپا ۔ اس دوسرے حصے میں عہد بنی معین کے سبائی کتبات کی بحث ہے، جو اس نے تعمیرات، حدود ملک، آبپاشی اور زراعت کے متعلق کی ہے ۔ تشریحی حواشی میں عمارتیں بنانے، ان کے وقف کرنے، آب رسانی اور ملکیت اراضی کے قانونی پہلوؤں نیز ٹیکس اور ملکی انتظام کا بیان ہے ۔ Rhodokanakis کی تین اور مطبوعات میں، اس وقت تک شائع نہ ہو سکنے والے، قتبانی کتبے بھی شامل ہیں : *Katabänische Texte zur Bodenwirtschaft* (*S.B.Ak. Wien*، ۱۹۴ Abh. ۲، ۱۹۱۹ء، نیز Glaser کے فراہم کردہ پانچ کتبے بھی ہیں، جن میں ریاست کی مملوکہ جائدادوں کے انتظام پر قتبانی سلاطین کے فرامین اور پوری تحقیقات کے بعد قتبانی معاشیات اور ملکی انتظام کی کیفیت بھی مندرج ہے) اور *Katabänische Texte zur Bodenwirtschaft*، سلسلہ ۲ (*S.B.Ak.*) *Wien*، عدد ۱۹۸، Abh. ۲، ۱۹۲۲ء؛ تین کتبے نہایت دور رس تحقیقات کے ساتھ، خصوصاً تیسری تحقیقات کے بارے میں Glaser، ۱۶۹۳ [جس میں تاریخ، مقام اور اصل عبارت کی زبان کے طرز پر بحث ہے]، نیز ہمدانیوں اور جنوبی عرب کے خاندانوں پر عام طور سے رائے زنی کی گئی ہے اور سب سے آخر میں *Die Inschrift an der Mauer von Kohlān-Timna*، *S.B.A. Wien*، عدد ۲۰۰، Abh. ۲، ۱۹۲۴ء، Glaser ۱۰۳۰ کے کتبے پر بحث (ایک تعمیر کے اگلے حصے کے باقیات پر ہے)، ۱۳۹۷ ببعد (ایک فوجداری اور ٹیکس کا قانون) اور قتبانیوں کے لقب ''مُکَرِّب'' کی شرح اور نصوص بھی ہیں) ۔ *GL*، ۱۶۰۵ ببعد، کے لیے دیکھیے *WZKM*، ۳۱ : ۲۲ ببعد ۔ *Katab. Texte*، ۱ : ۶، حاشیہ ۳، میں مذکور ہے کہ Weber، Glaser کے ''فراہم کردہ کتبوں پر تصنیف'' کا مختصر ایڈیشن تیار کر رہا ہے ۔ ایک تصنیف، جس میں تمام جنوبی عرب کے کتبوں کو جمع کر دیا گیا ہے اور اس میں پہلی غیر اہم تصانیف کا حوالہ بھی ہے، وہ پیرس کی مطبوعہ کتاب کا جز ۴ ہے جس کا نام اور تفصیل طباعت یہ ہے :

Corpus Inscriptionum Semiticarum (Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens، ج ۱، پہلے چار کراسے، ۱۸۸۹ء، ۱۸۹۲ء، ۱۹۰۰ء، ۱۹۰۸ء؛ ج ۲ کے پہلے دو حصے ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴ء میں شائع ہو گئے ہیں) ۔ H. Derenbourg کی وفات کے بعد Lambert Mayer نے ادارت سنبھالی ۔ جلد سوم میں معینیوں اور قتبانیوں کے کتبے شامل ہیں ۔ کتبوں کی زبان، جسے دو خاص مقامی بولیوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی معینیہ اور سبئیہ، اس کے متعلق Hommel نے اپنی کتاب *Grundriss*، ص ۱۳۳ ببعد میں بحث کی ہے ۔ وہ لغت معینیہ میں، شاہی معینیہ کتبات کے ساتھ ساتھ قتبان اور حضر موت کے کتبوں کو بھی شامل کرتا ہے (نیز دیکھیے *Explorations*، ص ۲۸ ببعد) ۔ معینیہ سبئیہ صرف و نحو کے لیے (جسے وہ مغربی سامی زبان کی عربی شاخ کا نہایت قدیم نمائندہ سمجھتا ہے اور آخر الذکر

کی مسلسل اصل عبارتیں ہمارے پاس موجود ہیں، *Grundriss*، ص ۸۷ ببعد) - اس کی کتاب *Chrestomathi*، ص ۹ ببعد میں اس کی بنیادی تحریر کے لیے دیکھیے [جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۲].

شمال مغربی عرب میں معینی لحیانی، نبطی اور ثمودی (قدیم عربی) کتبات کی دریافت سے، جو Doughty نے ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۸ء میں کی، نہایت اہم مواد حاصل ہوا اور Euting نے ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۴ء میں (بعض صورتوں میں دوبارہ Doughty اور Huber کے بعد) العُلا کے معینیہ اور لحیانیہ کتبات کی اصل عبارتوں کی نقلیں تیار کیں (جنھیں D.H. Müller نے اپنی کتاب *Epigraphishe Denkmäler aus Arabien*، میں ۱۸۸۹ء میں اور معینیہ کتبات کو دوبارہ Mordtmann نے *Beiträge* میں ۱۸۸۷ء میں شائع کیا).

قدیم سبأ کی تاریخ کے ان مآخذ (کے مطالعہ سے) جو بڑے سوال پیدا ہوتے ہیں ان میں ایک مسئلۂ معینیہ بھی ہے، یعنی سلاطین معینیہ اور سبئیہ کے کتبوں میں ترتیبِ زمانی کے اعتبار سے تعلق اور اس کے ساتھ دونوں سلطنتوں کا باهمی رابطہ - ایک خیال یہ ہے کہ سبأ اور معین دونوں سلطنتیں ایک دوسری کے ساتھ ساتھ قائم تھیں اور باهم رقابت رکھتی تھیں (ص ۱۰۳) - اس خیال کے بالکل برعکس Glaser نے ۱۸۸۹ء میں اپنی کتاب *Skizze* کے پہلے حصے میں یہ بحث کی ہے کہ معینیہ سلطنت سبائیوں کی سلطنت سے پہلے موجود تھی اور آخرالذکر نے اسے برباد کرنے کے بعد جنوبی عرب پر برتری حاصل کر لی تھی - جب اس نے سلاطین بنی معین کی تعداد (تقریباً ۲۹) اور ان کی حکومت کی قیاسی مدت تقریباً ۷۰۰ سال فرض کر لی، تو وہ مجبور ہو گیا کہ ۱۵۰۰ ق م کے زمانے سے بنو معین کی حکومت کا آغاز کرے، بلکہ اسے ۲۰۰۰ ق م تک واپس جانا پڑا (۱ : ۵۵) - Glaser نے *Skizze* کی دوسری جلد کی چند عبارتوں میں اور بعد کی تصنیفات میں اپنے نظریۂ سلطنت معینیہ پر پھر بحث کی ہے - اس نے یہ دعوی کیا ہے کہ معینیہ کتبات ۲۰۰۰ ق م بلکہ غالباً ۳۰۰۰ ق م تک جاتے ہیں (۲۲ : ۱۱۰، قب ص ۳۰) - وہ یہ وثوق کے ساتھ کہتا ہے کہ ہمیں سلطنت بنی معین کو Hyksos کے زمانے کی ابتدا تک پہنچا دینا چاہیے، یعنی بائیسویں صدی ق م تک، Glaser کے نظریے کی Hommel نے تائید کی [دیکھیے محمد توفیق: آثار معین فی جوف الیمن، قاہرہ ۱۹۵۱ء].

Glaser کی جرأت مندانہ تجاویز سے جو شدید اختلاف پیدا ہوا اس کے ضروری نکات کا جائزہ Weber نے *Studien*، ج ۱ میں لیا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس نے ہر وہ چیز فراہم کر لی جو Glaser کی تائید میں ہے - Glaser کی *Skizze* کے پہلے حصے کی اشاعت کے فوراً بعد Halévy نے نظریۂ معینیہ کے متعلق اعتراضات کیے - اس پر D. H. Müller نے اپنا نظریہ پھر دہرایا (*Beilage zur Münch. Allgem. Zeitung*، ۱۸۹۰ء، نومبر ۳۰ اور ۳۱؛ *WZKM*، ۸ : ۶، ۱۶۱) - نیز حسب ذیل مصنفین نے بھی ظاہر کیا ہے کہ وہ Glaser کے خلاف رائے رکھتے ہیں: Mordtmann (*Anzeige*، ص ۱۸۲ ببعد؛ *Z. D. M. G.*، ۴۷ : ۴۰۰؛ *Beiträge*، ص ۱۰۵ ببعد، ۱۱۵)؛ Sprenger : *Bemerkungen*، ص ۵۰۲ ببعد؛ E. Meyer : *Geschichte d. Altertums*، ۲ : ۳۸۲؛ Lagrange (۴) در *Rev. Bibl.*، ۱۹۰۲ء، ۱۱ : ۲۵۶ ببعد؛ Lidzbarski : *Ephemeris f. semit Epigraphik*، ۲ : ۱۰۱ ببعد؛ Hartmann : *Z. A.*، ۱۰ : ۲۵ ببعد، اور اس کی اپنی بڑی تصنیف ص ۴، ۱۳۱ ببعد؛ Huart : *Geschichte der Araber*، ۱ : ۳۶ ببعد وغیرهم - Mayer نے یہ بھی کہا ہے کہ سامی حروفِ ابجد کی تاریخ کے بارے میں تمام پہلے مفروضات Glaser کے معینیہ کتبوں کی تاریخ

۲۰۰۰ ق م ماننے سے غلط ثابت ہو جائیں گے - ہم فینیقیہ کے حروف ابجد کے آغاز کو ایک ہزار برس ق م سے پہلے نہیں بتا سکتے - معینیہ رسم الخط کے آغاز کی تاریخ بھی، جو علم ہندسہ کی شکلوں کی طرح یکساں اور باقاعدہ ہے، بلاشبہہ اس سے قبل کی نہیں ہے - معلوم ہوتا ہے کہ اس سے Glaser کے نظریے کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے - ہمیں اس ابجد کی تاریخ دو ہزار برس ق م میں قائم کرنی چاہیے (*Grundriss*: Hommel، ص ۱۰۹، ۱۳۶؛ *Westasien*: Weber، ص ۶۳ ؛ قب : Hommel *Explorations*، ص ۳۰۷) یا پھر '' کم از کم تیسرے ہزارویں برس میں'' (*Arabien* : Weber، ص ۱۵) بحیثیت ایک ناممکن مفروضے کے مان لیں، اور جو حال ہی میں عبرانی حروف ابجد کی نہایت قدیم شکل کے متعلق تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے اسے نظر انداز کر دیں - وہ قیاسات بھی جن میں جنوبی عربی کتبوں کے علم کے متعلق سینا کے کنعانی کتبات کی دریافت سے پھر جان پڑ گئی تھی کسی نتیجے پر نہ پہنچا سکے - Hommel, Weber, Winckler وغیرہ کی آرا کے خلاف Huart بھی حروف ابجد کی مفروضہ مدت کے بارے میں کہتا ہے کہ ۱۵۰۰ ق م فی الواقع معینیہ حکومت کے زمانے کے لیے بہت پہلے کا زمانہ ہے .

یونانی - رومی روایات سے بھی مسئلہ معینیہ پر دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں، خصوصاً Strabo، ۱۶ : ۷۶۸ میں، Eratosthenes کی تصدیق متذکرۂ بالا، جسے Glaser کے خلاف D. H. Müller, Halévy اور دیگر اصحاب نے پیش کی ہے .

Glaser کا خیال تھا کہ عہد ہکسوس Hyksos کے فوراً بعد (کتاب مذکور، ص ۱۰۴)، بنو معین بھی زوال پذیر ہو گئے اور پہلی صدی ق م کے اواخر میں جہالت کے درجے کو پہنچ گئے تھے (ص ۲۲، ۶۹، ۹۳، ۹۵، ۲۳۲) یا درحقیقت فنا ہو گئے تھے، لیکن اس کی تردید (*Arabien* : Weber، ص ۳۱) Artemidoros کے بیان سے ہو جاتی ہے (Strabo، ۱۶ : ۷۷۶)، نیز دوسرے مصنفین کے ان اقتباسات سے جو انھوں نے Agatharchides (فصل ۸۷، ۹۷، درمیان میں) سے لیے اور جن میں بنو معین کی دولت و ثروت اور ان کی تجارتی سرگرمی کا ذکر کیا گیا ہے - مزید برآں پلینی کے بیان سے بھی کہ وہ سبأ کے ساتھ ساتھ اپنی خود مختارانہ حیثیت رکھتے تھے اور نیز لوبان وغیرہ کی تجارت میں ان کے مدمقابل تھے (متذکرۂ بالا کو ملاحظہ کیجیے) اور اس اہم واقعے سے اور بھی واضح طور پر تردید ہوتی ہے کہ بطلمیوس جنوبی عرب کی تمام قوموں میں سے صرف بنو معین ہی کو ''ایک بہت بڑی قوم'' بتاتا ہے .

اسلام کے عروج کے زمانے میں سبأ دنیاے عرب کی یاد سے محو ہوتا جا رہا تھا - اسلام نے اس قدیم سلطنت کی تباہی کو آخر تک پہنچایا جس کے زوال کا آغاز اہل ایران اور اہل حبشہ کے ہاتھوں ہوا تھا - سبأ بہت جلد ماضی کی ایک صداے باز گشت بن کر رہ گیا، یعنی زمانۂ قبل اسلام کا ایک ضروری عنصر، جس سے اب صرف علماے تاریخ ہی کو لگاؤ باقی رہ گیا تھا - عرب مصنفین کی کتابوں کو ہم اپنے مقصد کے لیے دو بڑے زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: ایک زمرے میں وہ قابل قدر جغرافیائی اور تاریخی بیانات آتے ہیں جو سبأ کے آثار قدیمہ اور قدیم سبائی تاریخ کی تفصیلات کے متعلق ہیں اور دوسرے درجے میں نا قابل لحاظ وہ افسانوی عناصر ہیں جو سبائی ثقافت کے معدوم ہونے پر بھی روایات میں زندہ رہے اور جن میں سلطنت بنی حمیر کے معاملات کے نیم تاریخی حوالے بھرے پڑے ہیں اور جو بلحاظ زمانہ سبأ کے قریب ہی تھے - پہلے

زمرہ کی معلومات کا مستند ترین مصنف، جو مسلم مصنفین میں سے سبأ کے متعلق تعداد اور قدر و قیمت کے لحاظ سے سب سے زیادہ معلومات مہیا کرتا ہے، وہ الہمدانی ہے جس کی کتاب جزیرۃ العرب عمومی حیثیت سے ہمارا سب سے بڑا مأخذ ہے (وہ یمنی تھا، صنعاء کا باشندہ) ۔ اسے جنوبی عرب کی پرانی عمارتوں اور دوسری قدیم اشیا سے، جو اس کے زمانے میں ہنوز موجود تھیں، حب الوطنی کی بنا پر لگاؤ تھا؛ چنانچہ اس نے ان آثار کے متعلق ہر چیز جمع کی اور ان آثار سے جو افسانے وابستہ تھے وہ بھی اپنی کتاب اکلیل میں درج کیے، جو یمن کی تاریخ اور اس کے آثار قدیمہ کے حالات پر مشتمل ہے ۔ اکلیل، کتاب ہشتم، کا ایک جز، جس میں شاہی قلعوں کا ذکر ہے، آج بھی موجود ہے ۔ اسے سب سے پہلے (عربی متن اور جرمن ترجمہ مع تشریحی اشارات) D.H. Müller نے طبع کیا (*Die Burgen und Schlösser Südarabien nach dem Iklīl des Hamdānī*، در *S.B. AK. Wien*، ۹۴ (۱۸۷۹ء): ۳۳۵ ببعد و ۹۷ (۱۸۸۱ء) : ۹۰۰ ببعد)؛ اور کتاب دہم سے، جو ہمدانیوں کے انساب کے متعلق ہے، معلومات لے کر اس میں اضافہ کیا، نیز جزیرۃ العرب، حصۂ اول سے معلومات‌افزا بیانات اخذ کیے، جس میں الہمدانی کے قلم سے غمدان اور صنعاء کا حال درج ہے ۔ الہمدانی نے غمدان کے متعلق اشعار نقل کیے ہیں ۔ اس کے بعد وہ شم کے قصۂ بنیاد تعمیر اور صنعاء کے متعلق جنوبی عرب کی روایات بیان کرتا ہے، پھر وہ ملک کے درجۂ حرارت، اس میں غذا کے تحفظ، صنعا کی سرزمین کے متعلق تفصیلات اور غمدان کے قلعۂ شاہی کے کھنڈروں کے متعلق مزید معلومات مہیا کرتا ہے اور ان اشعار کو نقل کرتا ہے جن میں اس قلعے کو فن تعمیر کا اعجوبہ قرار دینے کے لیے افسانے بیان کیے گئے ہیں ۔ اس کے بعد وہ شبام یسخم، شبام کی پرانی یادگاروں اور اس کے بڑے شاہی محلوں اور شمام بیت اقیان کا ذکر کرتا ہے (قب بیانات، در جزیرۃ، نیز یاقوت: معجم: ۳ : ۳۳۷، ۲۳۸ ببعد میں ہیں) ۔ پھر صہر بیت حنبس (قب البکری، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ص ۱۹۸، نیز جزیرۃ)، حدقان اور رضاع، صرواح (جس کا شمار یمن کے نہایت مشہور قلعوں میں ہوتا ہے؛ اشعار نقل کیے گئے ہیں)، غیمان (اسعد تبع کے متعلق حمیری روایت کا حوالہ دیا گیا ہے؛ پورا حوالہ Kremer: کتاب مذکور، ص ۸۶ ببعد، میں ہے)، دامغ، ظفار اور دوسرے قلعوں کا ذکر ہے ۔ اس کے بعد سرو Sarw (بنو حمیر کی سطوح مرتفع) اور حضر موت کے قلعوں کی ایک مختصر فہرست دی ہے ۔ الہمدانی نے مأرب اور سبأ کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ اپنے مواد مضمون کے لحاظ سے اہم ہے ۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ پشتہ کے باقیات کے متعلق Arnaud کا بیان اور Halévy کی اطلاعات الہمدانی کی اہم تفصیلات کے موافق ہیں ۔ یمنی قلعۂ روثان (الجوف اور مأرب کے درمیان) کے متعلق الہمدانی کہتا ہے کہ یہ قلعہ ایک وقت خاندان نشق کی ملکیت تھا (جس کے بارے میں وہ کتاب دہم میں مزید معلومات درج کرتا ہے؛ نشوان: شمس العلوم؛ نیز Müller : کتاب مذکور، ۲ : ۱۰۰۱، حاشیہ ۳ میں بھی اسی کا تتبع کیا گیا ہے ۔ علاقۂ بنی معین میں وہ براقش اور معین کے قلعوں کا ذکر کرتا ہے اور شاعروں کے اشعار نقل کرتا ہے).

علاقۂ سبأ کے متعلق جزیرۃ میں بھی جغرافیائی تفصیلات موجود ہیں ۔ D.H. Müller کو اصل کتاب (۲ جلدیں، لائیڈن ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۱ء) شائع کرنے میں غیر معمولی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا ۔ شپرینگر Sprenger اور اس کے بعد گلیزر Glaser نے الہمدانی سے بےحد استفادہ کیا اور آگے چل کر بعض علاقوں کی سیاحت کر کے اپنے مشاہدات اور مقامی باشندوں کی شہادتوں سے اس نسخے کے

مندرجات کی صحت کو جانچا.

سبائی عہد کی تاریخ کی چند یادیں عربوں کی نثری یا شعری روایات میں زندہ رہ گئی ہیں، (قب مثلاً von Kremer، ص ۱۰۵، ذُو فائش کے متعلق) ۔ مأرب میں پشتے کی تعمیر یا کم از کم اس کا مزید استحکام ملکۂ بلقیس سے منسوب کیا جاتا ہے (قب بیان بالا) ۔ قدیم افسانے بھی سیلاب سے وابستہ ہوگئے ہیں ۔ یمن کی قبل از اسلام تاریخ کو عرب مؤرخوں نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے (پہلا حصہ تُبّع ابو کرب تک، دوسرا ذُو نُواس تک اور تیسرا عہد اسلام تک) ۔ ایسی ہی ایک اور تقسیم سبائی، حمیری اور حبشی و ایرانی ادوار کی شکل میں پائی جاتی ہے (Müller · *Burgen*، ۱ : ۳۳۸) ۔ سلاطین بنی حمیر کی فہرستیں بھی ان مؤرخوں نے محفوظ رکھیں، جن سے ہمیں چند ایسے قدیم ناموں کا پتا چلتا ہے جو ماہرینِ انساب نے اختیار کر لیے تھے ۔ علاوہ ازیں سلاطین کی یہ فہرستیں تاریخ بنی حمیر کے اواخر عہد تک محدود ہیں (وہی کتاب، ۲ : ۹۸۱، ۹۹۷).

ہمارے لیے زیادہ اہم وہ معلومات ہیں جو مسلمانوں کی تصنیفات میں قدیم اور نسبۃً جدید سبأ کی معاشرتی اور اقتصادی زندگی کے متعلق پائی جاتی ہیں اور جن کا سلسلہ کتبوں اور یونانی و رومی مأخذوں سے جا ملتا ہے ۔ خود اس ملک میں جو چیزیں دستیاب ہوئیں وہ مختلف قدیم ادبی مآخذ سے تطابق رکھتی ہیں اور ان سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سبائیوں نے قبل از اسلام کی تمام عرب قوموں میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل کر لی تھی، خصوصاً جنوبی عرب کی ان چار سربرآوردہ قوموں میں جن کا علم یونانیوں کو بھی تھا ۔ ان کی شاندار اور ترقی یافتہ تہذیب کی ایسی یادگاریں موجود ہیں جن سے سبائیوں کی تاریخی اہمیت آشکار ہوتی ہے ۔

اس تہذیب کا عروج، جس پر Aranaud کے زمانے سے Halévy اور خصوصاً Glaser کے انکشافات و مشاہدات نے نئی روشنی ڈالی ہے، سبائیوں کی تجارت اور صنعت و حرفت اور لُوبان وغیرہ کی پیداوار کا مرہونِ منّت تھا ۔ وہاں کی اراضی میں ان چیزوں کی کاشت کے لیے تمام ضروری احوال و شروط موجود تھے ۔ الہمدانی کے بیان کے مطابق (جزیرۃ، ص ۱۰۵، سطر ۸) یمن کو درختوں، پھلوں اور فصلوں کی کثرت کی وجہ سے الخَضْراء (=سرسبز) کہتے تھے (قب ابن الفقیہ : کتاب البلدان، در *BGA*، ۵ : ۳۴) ۔ سبأ میں نباتات کی کثرت کے متعلق اغاثرخیدس Agatharchides کے بیان کی وضاحت ملک کے طبعی حالات سے بخوبی ہو جاتی ہے ۔ یمن اور حَضْر موت کی صحت بخش اور معتدل آب و ہوا سے پہاڑیوں کی ڈھلانوں پر اور وادیوں میں بکثرت روئیدگی پیدا ہوتی ہے ۔ جدید سیاحتوں کے حالات بھی یمن کی اراضی کی زرخیزی اور اس کے جنگلات کی کمی کی تصدیق کرتے ہیں ۔ قدیم تر مصنّفین کی بنیاد پر سبأ کے متعلق المسعودی کا یہ بیان کہ وہ قدیم یمن کا نہایت زرخیز اور نہایت فرحت بخش خطہ ہے جس میں باغات، کشت زار اور چراگاہیں بکثرت ہیں اور آب و ہوا بہت عمدہ ہے (قب Kremer : کتاب مذکور، ص ۱۰، حاشیہ ۱) سبأ کی اس تعریف سے کاملاً مطابق ہے جو Agatherchides نے کی ہے.

صنعا کے خطے میں درجۂ حرارت کی یکسانی پر الہمدانی نے بہت زور دیا ہے (Müller : *Burgen*، ۱ : ۳۴۳) ۔ گلیزر Glaser اور دیگر سیاحوں نے کہا ہے کہ یمن کے بالائی طبقوں میں درجۂ حرارت معتدل ہے اور نباتات کے لیے مفید ہے.

اغاثرخیدس کے اس بیان کے مقابلے میں کہ سبائی بطلمیوسیوں (Ptolemies) اور شامیوں کو سونا اور فنیقیوں کو مختلف قسم کے قیمتی سامان

بہم پہنچاتے تھے تورات کی عبارتوں میں (جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے) یہ بیان پایا جاتا ہے کہ سبائی مصر اور شام کے ممالک کو لوبان، سونا اور جواہرات برآمد کیا کرتے تھے۔ جنوبی عرب نہایت قدیم زمانے سے بخور کی پیداوار کے لیے مشہور تھا اور سبائیوں کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ یمن کے جنوبی نصف کے نہایت زرخیز خطوں میں رہتے تھے جہاں لوبان و بخور کی پیداوار افراط سے ہوتی تھی؛ چنانچہ وہ قدرتی طور پر تجارت، خصوصاً گرم مسالے کی تجارت کرتے تھے۔ سٹرابو Strabo (ج ۱۶ / ۴، فصل ۱۹، ۲۲) نے لکھا ہے کہ گرم مسالوں کی تجارت سبائیوں کی دولت کا سرچشمہ تھا، لیکن یہ بات پہلے ہی سے کتاب الملوک الاول، ۱۰: ۸ ببعد، میں مندرج ہے کہ مصر و ہند کی تجارت کے لیے عدن بڑا مرکز تھا۔ کتبوں میں طلائی و نقرئی ظروف کے حوالوں، نیز قرون وسطٰی کے دفینوں اور قدیم جواہرات اور سکّوں کی دستیابی کے بارے میں دیکھیے: جزیرۃ، ص ۹۷؛ Müller : *Burgen*، ۱ : ۳۶۶ ببعد، ۳۷۴؛ Schlumberger : *Le trésor de Sanâ*، پیرس ۱۸۸۰ء؛ D.H. Müller : *Südarabische Altertümer*، وی‌انا ۱۸۹۹ء، ص ۶۵ تا ۸۷، لوحہ ۱۴؛ E.S.G. Robinson، در *Numismatic Chronicle*، ۱۹۲۳ء، صفحات ۳۶۵ تا ۳۶۸؛ G.F. Hill : *Brit. Mus. Cat.*: *Coins of Arabia*، ۱۹۲۲ء، وہی مصنف: *Ancient Coins of South Arabia*، در *Proceed. of Brit. Acad.*، لنڈن ۱۹۱۵ء۔ یہ سب Diodoros کے اس بیان کی تصدیق کرتے ہیں (جسے Strabo نے اغاثرخیدس کا اتّباع کرتے ہوے محفوظ کر دیا ہے)، جس کا تعلق سبائی مکانات کے سونے، چاندی اور جواہرات سے آراستہ اور منقش در و دیوار اور چھتوں، سونے اور چاندی کے پینے کے برتنوں اور خانہ‌داری کے دیگر ظروف سے ہے۔ علاوہ ازیں متذکرۂ بالا یونانی، رومی اور عربی ادبی حوالوں سے پتا چلتا ہے کہ وہاں قدرتی سونے کی کانوں کا وجود تھا اور الہمدانی (قب Sprenger : کتاب مذکور، ص ۵۸، ۲۸۳ ببعد) اور دیگر مآخذ (نیز حال کے مصنّفین کتاب مذکور، ص ۱۵۸) کی رو سے چاندی بھی نکلتی تھی۔

قدیم جنوبی عرب کی اقتصادی زندگی کی بھی تحقیق حال میں کی گئی ہے۔ کتبوں سے پیدا ہونے والے متعلقہ قانونی سوالات اور اقتصادی زندگی پر سب سے پہلے Rhodokanakis نے باقاعدہ بحث کی ہے (*Die Bodenwirtschaft*، در *Studien*، ج ۲؛ نیز اس کے بعد کے متذکرۂ بالا مضامین)۔ ان کے پڑھنے سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ قدیم جنوبی عرب میں زراعت کا ایک باقاعدہ نظام موجود تھا جو قومی مفاد پر مبنی تھا، خصوصاً پانی کی تقسیم اور زمین کی کاشتکاری کے شدید ضوابط تھے۔ اس کے علاوہ مزدوروں کی نہایت باقاعدہ تنظیم، ملکیت کی شرائط اور قانونی نظریات، ریاست کی اقتصادی تنظیم اور بت‌خانوں کا بھی پتا چلتا ہے۔ یہ حقیقت تاریخی لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اراضی کے نظم و نسق کا نظام، اور دستور حکومت (کم از کم بنیادی اعتبار سے) قدیم جنوبی عرب کی تمام ریاستوں میں یکساں تھا۔ Rhodokanakis نے اقتصادی حالات کے متعلق جو تحقیقات کی اس سے A. Grohmaan نے بھی متأثر ہو کر کام کیا، جس کے نتائج مذکورۂ بالا کتاب میں دیے گئے ہیں۔ ایک پرانا نمونہ اس کی اس کتاب *Die altorcentalische Agrarwirtschaft* (در *Berichte des Forschungsinstitutes für Osten und Orient*، ۲، وی‌انا ۱۹۱۸ء : ۳۴ ببعد) میں درج ہے۔ یہ کتاب ملک (طبقات الارض، آب و ہوا، بہمرسانیِ آب)، آبادی، دیسی پیداوار (خصوصاً خوشبودار پودے)، معدنی دولت، شکار، مویشی پروری اور زراعت کے متعلق ہے۔ کتبوں، ادبی مآخذ اور

سیاحوں کی یادداشتوں کے بہت سے حوالے (Glaser کی تصنیفات کو شامل کر کے، جو اب تک مخطوطے کی شکل میں ہیں) خاص طور پر قیمتی ہیں۔ Grohmann کی مذکورۂ بالا کتاب کا موضوع W. Schmidt کی بہ نسبت وسیع تر ہے۔ اس نے اقتصادی جغرافیے پر بہت زور دیا ہے اور زمانۂ حال کی تجارت پر اپنی خاص معلومات کی وجہ سے خوب لکھا ہے۔

[اسم قحطانیہ کی سب سے مشہور شاخ سبأ کے متعلق سلیمان ندوی نے جو تحقیقات پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: معین کی حکومت کے برسر زوال ہونے پر یمن میں معین کے قلعوں کے چاروں طرف سبأ نے اپنے قلعے تعمیر کر لیے تھے۔ سبائی سردار کا نام عمر یا عبد شمس تھا۔ چونکہ وہ بہت بڑا فاتح تھا اور اس نے بہت سے لوگوں کو گرفتار کر کے غلام بنا لیا تھا، اس لیے اس کا لقب سبأ (= غلام بنانے والا) پڑ گیا۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ یہ لقب سبأ کے اس معنی سے مأخوذ ہے جس کا مفہوم تجارت ہے اور کتبات میں عموماً سبأ کا مادہ تجارتی سفر کے معنی میں استعمال ہوا ہے (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، بار یازدہم، ۲۳: ۹۵۵)۔ سبأ چونکہ تاجر قوم تھی اس لیے اسے یہ لقب دیا گیا۔ عبد شمس قحطان کا پوتا تھا۔ اس کی حکومت کا زمانہ ۴۸۴ برس ہے (المسعودی: مروج الذہب، مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۱۹۳)۔ اس قوم کے عروج کا عہد ۱۵۰۰ قبل مسیح ہے۔ سبأ کا اصلی مرکز حکومت جنوب عرب میں یمن کا مشرقی حصہ تھا، جس کا دارالحکومت شہر مأرب تھا، لیکن رفتہ رفتہ اس کا دائرہ مغرب میں حضر موت تک وسیع ہو گیا اور چونکہ یہ ایک تاجر قوم تھی، اس لیے بہت سے بحری اور تجارتی راستوں پر بھی اسے قبضہ کرنا پڑا ہوگا۔ اسی سلسلے میں شمالی عرب میں بھی سیاسی حکومت نظر آتی ہے اور مشرقی افریقہ میں بھی اس کے آثار ملتے ہیں۔ حبشہ میں اذینہ کا ضلع سبأ کے ماتحت تھا۔ اس ضلع پر معافر کے لقب سے ایک سبائی گورنر حکومت کرتا تھا۔ ملک شام اور فلسطین و مدین کے آس پاس بھی سبأ کی نوآبادیاں تھیں۔ ۹۵۰ ق م میں، جو حضرت سلیمانؑ کا عہد حکومت ہے، سبأ پر ایک عورت حکمران تھی۔ سبأ کے ایک بادشاہ نے مأرب میں ۸۰۰ ق م میں سدّ یا عرم کی بنیاد ڈالی تھی۔ یہ بند ۱۵۰ فٹ لمبا اور ۵۰ فٹ چوڑا تھا۔ سبأ کا زمانۂ حکومت ۱۱۵ ق م پر ختم ہو جاتا ہے، جس کے بعد حمیری بادشاہ آ جاتے ہیں۔ شاہان سبأ کا لقب مکارب تھا۔ یہ دو لفظوں سے مرکب ہے: مک، بمعنی مذہبی اور رب، بمعنی مالک اور بادشاہ؛ پس مک رب کے معنی ہوں گے مذہبی بادشاہ یا کاہن بادشاہ۔ ان کے ایک قلعے کا نام ریدان تھا، جس کی طرف نسبت کر کے بعض بادشاہوں کو ذو ریدان بھی کہتے تھے۔ یہ قوم آفتاب پرست تھی۔ سیل عرم سے ان کا دارالحکومت برباد ہو گیا اور تجارتی راہوں کے بدلنے سے قبائل تتر بتر ہو گئے۔ قرآن مجید کی سورۃ سبأ اور سورۃ النمل میں ان کا ذکر ہے (ارض القرآن، ۱: ۲۳۶ ببعد)]۔

مآخذ: وہ ادب جو پڑھنے کے لائق ہے اس کے مآخذ کا ذکر اس مضمون میں کیا جا چکا ہے، خصوصاً کتبے (ان کا بڑا مجموعہ پیرس میں ہے، یعنی *Corpus Inscript. Semit.*، ج ۴؛ خاص تاریخی، جغرافیائی اور علم لسانیات کی تصنیفات یہ ہیں: (۱) Sprenger: *Geographie*؛ (۲) D. H. Müller: *Burgen und Schlösser*؛ (۳) Hommel: (الف) *Aufsätze und Abhandlungen*، (۳ حصے، ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۱ء)؛ (ب) *Explorations in Arabia*؛ (ج) *Chrestomathie*؛ (د) *Skizze*؛ (۴) Glaser: Grundriss، ج ۲ (سال ۱۸۹۹ء کا جز اول، پرائیویٹ طور پر چھپا تھا)؛ (۵) J. H. Mordtmann و D. H. Müller: *Sabäische*

Denkmäler، وی انا ۱۸۸۳ء؛ (۶) J. H. Mordtmann: *Semitist.) Beiträge zur minäischen Epigraphik* *Studien*، طبع C. Bezold، جزو ۱۲، Weimar ۱۸۹۷ء)؛ (۷) M. Hartmann : *Die arabische Frage* ؛ (۸) Otto Weber کی *Der Alte orient* میں سیاحت عرب اور وهاں کی مخصوص موضوعات پر کتابیں؛ اور (۹) *Studien zur Südarabischen Altertumskunde*، ج ۱ تا ۳، *Mitt. VAG* ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) Rhodokanakis : *Abhandlungen*، نیز (۱۱-۱۲) Kremer کی دو تصنیفیں اور (۱۳) لینڈ برگ : *Arabica*، لائیڈن ۱۸۹۷ء و ۱۸۹۸ء؛ عربی ادب میں (۱۴) الہمدانی : اکلیل اور (۱۵) صفة جزیرة العرب (طبع D. H. Müller) - جنوبی عرب بشمول ستوطره کے آثار قدیمہ از ۱۷۷۴ تا ۱۸۹۲ء تقریبًا مکمل مآخذ؛ (۱۶) Homel نے اپنی کتاب *Chrestomathie* (ص ۶۳ ۸۸) میں دیے تھے اور (۱۷) ۱۹۰۷ء کے بعد سے ایک سلسلہ Weber نے *Studien*، ج ۳، ۸، ۱۹۰۸ء میں اضافہ کیا، جس کے صفحۂ ۷۰ پر اس نے Homel پر ضمیمہ لکھنے کا وعدہ کیا ۔ ان میں سے بعض مندرج ذیل ہیں ۔ یہاں ہم صرف ان کتابوں اور مضامین کے حوالے دینے پر اکتفا کریں گے جو اس سلسلے میں سباء کے لوگوں اور ملک کی تحقیق میں نشانات راہ ہیں اور ترقی کے سنگ میل ہیں ۔ ۱۹۰۸ء کے بعد زمانۂ حال کے ادب میں اور سینکڑوں خاص مضامین جو بنیادی طور پر لسانی نوعیت کے ہیں اور علٰحدہ علٰحدہ کتبوں کے ترجمے اور ان کی اشاعت کے متعلق هم ناظرین کی توجہ (۱۸) ان دو مجموعوں کی طرف، نیز ان تنقیدوں کی طرف مبذول کراتے ہیں جو *ZDMG* میں (۱۹۰۸ء کے بعد) چھپتی رہیں ۔ سیّاحوں کے بیانات کے متعلق هم یہاں حسب ذیل کتب کا ذکر کرتے ہیں: (۱۹) *Auszug aus einem Briefe...Seetzen's an Herrn v. Hammer*، (مع لوحه)، در *Fundgruben des Orients*، ۲، وی انا ۱۸۱۱ء، ۲۷۸ ببعد؛ (۲۰) J.R. Wellsted : *Account* (لوحه ۱)، در *JASB*، ۳ : (۱۸۳۴ء)، ۵۵۴ ببعد، طبع دوم؛ *Narrative of a Journey . . . to the ruins of Nakab al-Hajar* (مع لوح)، در *J. R. Geogr. Soc.* ۱۸۳۷ء، ۷ : ۲۰ ببعد؛ (۲۱) وهی مصنف : *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۳۸ء؛ (۲۲) Wellsted : *Reisen in Arabien*، طبع جرمن وغیرہ از E. Rödiger، Halle ۱۸۴۲ء؛ (۲۳) Carter : *Transactions of the ASB*، ۱۸۴۴ء؛ (۲۴) C.J. Cruttenden : *Narrative of a Journey from Mokhá to San'á* (لوحه ۱)، در *J. R. Geogr. Soc.*، ۱۸۳۸ء، ۸ : ۲۶۷ ببعد ۲ ؛ (۲۵) *Journal of an Excursion to San'á . . . Proceed. of Bomb. Geogr. Soc.*، ۱۸۳۸ء؛ (۲۶) P. Botta : *Relation d'un voyage dans l'Yémen*، پیرس ۱۸۴۱ء؛ (۲۷) Th. S. Arnaud : *Relation d'un voyage à Mareb*، در *JA*، ۱۸۴۵ء، سلسلہ ۴، ج ۵ : ص ۲۱۱ ببعد، ۳۰۹ ببعد (طبع Mohl؛ دیکھیے نیچے بذیل Fresnel)؛ *Mission dans l'Yémen Rév, d'Egypte*، ج ۱، ۱۸۹۴ء، ج ۲، ۱۸۹۵ء)؛ (۲۸) F. Fresnel : *Notice sur le voyage de M. de Wrède dans la vallée*، در *JA*، ۱۸۴۵ء، سلسلہ ۴، ۶ : ۳۸۶ ببعد؛ (۲۹) *Letter de M..... de Wrède,... sur son voyage en Arabie, Bull. de la Soc, de Géogr.*، ۱۸۴۵ء، سلسلہ ۳، ج ۳ : ص ۱۴ ببعد (اس کی تحریروں میں سے *A. v. Wredés Reise in Hadhrmaut*، از H. v. Maltzan، Braunschweig، ۱۸۷۰ء، مع لوحه)؛ (۳۰) K. Ritter : *Erdkunde*، ج ۸، برلن ۱۸۴۷ء (عرب کے متعلق اس وقت کے تمام معلوم بیانات پر مبنی ایک جامع جائزہ)؛ (۳۱) *Eben Safir* (دیکھیے بیان بالا)؛ (۳۲) J. Halévy : *Rapport sur une mission archéologique dans le Yemen*، در *JA*، ۱۸۷۲ء، سلسلہ ۶، ج ۱۹ (*Itinéraire*)، ص ۸ ببعد، *Classement des inscriptions*، ص ۶۰ ببعد، *Inscriptions Sabéennes*، ص ۱۲۹ ببعد، *Traduction*،

ص ۹۸۳ ببعد؛ (۲) Voyage du Nedjran, Bull. de
la Soc. de Géogr.، ۱۸۷۳ء، سلسلۂ ۶، ج ۶، ۱۸۷۷ء،
ج ۱۳؛ (۳۳) S.B. Miles اور W. Munzinger: Account
of an Excursion into the Interior of Southern
Arabia، در J. R. Geogr. Soc. [illegible] ء، ج [illegible]؛ (۳۴)
H. v. Maltzan: Reise nach Südarabien،
Braunschweig ۱۸۷۳ء؛ (۳۵) Ch. Millingen:
Notes of journey in Yemen، در J. R. Geogr. soc.
۱۸۷۳ء، ج ۴۴؛ (۳۶) R. Manzoni: El Yèmen,
Tre anni nell' Arabia Felice، روما ۱۸۸۴ء؛ (۳۷)
H. Kiepert: Schapiras Reise in Yemen، در
Globus، ۱۸۸۰ء، ۳۸: ۱۸۳ ببعد؛ (۳۸) S. Langer:
Reiseberichte aus Syrien und Arabien، ویانا
۱۸۸۳ء؛ (۳۹) E. Glaser: (۱) Meine Reise durch
Arhab und Hâschid، Petermanns Geogr. Mitt.
۱۸۸۴ء، ۳۰: ۱۷۰، ۲۰۴ ببعد؛ (۲) Von Hodeida
nach. Ṣan'â، وهی کتاب، ۱۸۸۶ء، ۳۲: ۱ ببعد،
۳۳ ببعد؛ (۳) Über meine Reisen in Arabien، در
M G GW. ۱۸۸۷ء، ص ۱۸ ببعد، ۷۷ ببعد؛ (۴)
از F. Hommel: E. Glasers Reise nach Marib،
Beil. z. Münch. Allg. Ztg. ۱۸۸۸ء، شماره ۲۹۳،
۲۹۳؛ (۵) Bericht über die vierte Reise, Mitteil.
der Ges z. Forderung deutscher Wissensch....
in Böhmen، یکم نومبر ۱۸۹۳ء؛ (۶) Bericht über
einen Vortrag Glasers über seine vierte Reise،
Beil z. Münch. Allg. Ztg. ۱۸۹۳ء، شماره ۲۹۷؛ (۷)
E. Glasers Reise nach Mārib، طبع D.H. Müller
اور N. Rhodokanakis، ویانا ۱۹۱۳ء (Sammlung
E. Glaser، ج ۱)؛ (۴۰) A. Deflers: Voyage au Yemen،
پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۴۱) F.T. Haig: A Journey through
Yemen، در Proc. R. Geogr. Soc. ۱۸۸۷ء، ج ۹؛
(۴۲) L. Hirsch: (۱) Reisen in (اوپر دیکھیے Harris)

Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt، لائیڈن
۱۸۹۶ء (اس پر قب Glaser: Peterm. Mitt.، ج ۴۳،
۱۸۹۷ء، Litteraturber ص ۷۳ ببعد)؛ (۲) Neue Wander-
ungen in Yemen، در Globus، ج ۷۴ (۱۸۹۸ء)، ۲:
۳۰۲ ببعد، ۳۲۱ ببعد؛ (۴۳) C. Landberg: Die
[illegible] Expedition der Akad. der Wissensch. in
Wien، مونخ ۱۸۹۹ء؛ (۴۴) D.H. Müller: (۱) Die
südarab Expedition der Akad. in Wien، ویانا
۱۸۹۹ء؛ (۲) Zur Geschichte der südarab Expedi-
tion، ویانا ۱۹۰۷ء؛ (۴۵) P. Charnay: Une
excursion au Yémen, Bull. Soc. Géogr. Anvers،
۱۸۹۹ء، ۲۳: ۹۷ ببعد؛ (۴۶) A. Bardey: Rapport
sur El-Yemen Bull. de Géogr. hist. ۱۸۹۹ء؛ (۴۷)
Th. Bent: Southern Arabia، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۴۸)
H. Burchardt: Reiseskizzen aus dem Yemen،
در Z G E B. ۱۹۰۲ء، ص ۵۹۳ ببعد؛ (۴۹)
W. Hein: (۱) Vorläufiger Bericht über die Reise
nach 'Aden und Gischin, Anz.-Akad. Wien ۱۹۰۲ء،
۳۹: ۱۰۷ ببعد؛ (۲) Südarabische Itinerarien
در Mgg Wien، ۴، ۱۹۱۳ء: ۳۲ ببعد؛ (۵۰)
A. Beneyton: Mission d'études au Yémen، در
La Géographie، ج ۲۷، ۱۹۱۳ء — Grohmann،
گلاسر کی غیر مطبوعہ تحریروں سے جا بجا اس کے
روز نامچوں کا حوالہ دیتا ہے ''مزید برآں G. W. Bury
کے اپنے سفر بیحان در ۱۸۹۹ء کے بیان کا ذکر
بھی کرتا ہے'' (کتاب مذکور، ص ix، ص ۵۶،
حاشیہ ۱، نیز ص ۳، Expedition to Bêḥân, Ms.
حاشیہ ۱، وغیرہ؛ (۵۱) Bury: (۱) Arabia Infelix،
لنڈن ۱۹۱۵ء، نیز بمواضع کثیرہ؛ (۲) وهی مصنف:
The Land of Uz، لنڈن ۱۹۱۱ء اور حواشی؛ نیز
(۵۲) Glaser کا مطبوعہ مضمون Ostjemen und
Nordhadramaut، ص ۱۳۹ وغیرہ — مندرجۂ ذیل

کتب صرف وھاں کے موجودہ حالات سے تعلق رکھتی ھیں جہاں قدیم سبائی حمیری سلطنت تھی اور جو تقریباً جدید یمن میں شامل ھے (تقریباً ۱۹ درجے شمال طول بلد جبل تثلیث سے جنوبی ساحل تک اور مشرق میں حورا تک) : (۵۳) *Arabia* : Zwemer، شکاگو ۱۹۰۱ء؛ (۵۴) ریف فؤاد بے : *Land und Leute im heutigen Jemen*، در *Peterm. Mitt.* ۱۹۱۲ء، ج ۵۸ حصّۂ دوم؛ (۵۵) E. Behr : *Jemen, Grundzüge der Bodenplastik und ihr Einfluss auf Klima und Lebewelt*، Diss. Maburg ۱۹۱۰ء، Glaser، بینٹ Bent اور دوسروں کی موسمی تغیراتی، فلکی اور طبعی تاریخی تحقیقات اور دوسری بہت سی مخصوص تحریروں کے علاوہ W. Schmidt اور A. Grohmann کی کتابوں کا ذکر ھو چکا ھے - جنوبی ساحل پر موجودہ تجارتی مصروفیات کے بارے میں: (۵۶) *Report of the Aden Chamber of Cmmerce* (عدن ۱۸۹۸ء سے آگے) نے واقفیت بہم پہنچائی ھے - مآخذ کے ابتدا میں بیان کردہ تصانیف پر یہاں مندرجۂ ذیل کتابوں کا اضافہ کیا جاتا ھے : (۵۷) J. Halèvy : *Études Sabéenes*، در *JA* ۱۸۷۳ء، سلسلہ ۷، ج ۱ و ۲؛ (۵۸) A. Zehme : *Arabein und die Araber Seit* 100 *Jahren*، Halle ۱۸۷۵ء؛ (۵۹) D. H. Müller : (۱) *Südarabische Studien S. B. Ak. Wien*، ۱۸۷۷ء، ۸۶ : ۱۰۳ بعد، (۲) *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*، *Denkschr. Ak. Wien* ج ۴۳ (۱۸۹۴ء)؛ (۶۰) E. Glaser : (۱) *Zwei Inschriften Über den Dammbruch von Mārib*، در *M V A G* ۱۸۹۷ء؛ (۲) *Altjemenische Nachrichten*، میونخ ۱۹۰۶ء؛ (۳) *Die Abessinier in Arabien*، میونخ ۱۸۹۵ء؛ (۴) *Punt und die südarabischen Reiche*، در *M V A G* ۱۸۹۹ء، ص ۵۱ ببعد؛ (۶۱) H. Grimme : *Mohammed*، میونخ ۱۹۰۴ء؛ (۶۲) Hogarth : *The Penetration of Arabica*، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۶۳) J. Tkač : *Saba* (*R.E.*)، بذیل مادّہ، عمود ۱۲۹۸ تا ۱۵۱۱؛ جہاں مقالہ نگار نے یونانی اور رومی ادب کا خاص حوالہ دے کر اس مواد سے کام لیا ھے).

کتبوں کی پہلی اشاعت (Fresnel Bird [تتمے کے لیے بیان *R. E.*، عمود ۱۴۰۰، حوالہ عمود ۱۴۰۲ کا دینا چاھیے - کتبوں کے ترجموں کی نقول لسانی آرا کے ساتھ ص ۳۹۱ ببعد Mohl کے نام مکاتیب ھیں، یہ نقول Fresnel سے لی گئی ھیں]؛ (۶۴) Prideaux و Rehatsek و Langer [طبع D. H. Müller : در *Z D M G* ۱۸۸۳ء، ۳۷ : ۳۱۹ ببعد] و Mordtmann و Derenbourg وغیرہ) کی مزید تفصیل: (۶۵) *Corpus*، پیرس میں ھے (دیکھیے بیان بالا) اور حالیہ اشاعتوں میں - ان میں سے جو زیادہ جامع ھیں ان کا یہاں ذکر کیا جاتا ھے: (۶۶) J.H. Mordtman : (۱) *Himjarische Inschriften und Altertümer in den Königl. Mussen za Berlin*، برلن ۱۸۹۳ء، (۲) *Musée Imperial Ottoman Antiquitiés Himyarites....*، قسطنطینیه ۱۸۹۸ء؛ (۶۷) D. H. Müller : *Südarabische Altertümer im Kunst historischen Hofmuseum*، ویانا ۱۸۹۹ء؛ (۶۸) H. Derenbourg : (۱) *Les monuments sabéens et himyarites du Musée de Marseille Rev. Archéol.*، ۱۸۹۹ء، سلسلہ ۳، ج ۳۵؛ (۲) *Répeart. d' Epigraphie Sém.*، ج ۱ (۱۹۰۱ء ببعد) ج ۲ (۱۹۰۷ء) - (Rhodokanakis کی اشاعتوں میں) *Inschrifen der südarabischen Expedition der Akademie in Wien* (جسے ۱۸۹۹ء میں تالیف کیا گیا) کی اب تک صرف چند اشاعتیں منظر عام پر آئی ھیں - سبائیوں کے مطالعے کے لیے جنوبی عرب کی جدید بولیوں کی تحقیقات بھی اھم ھے - ابتدا (۶۹) H. v. Maltzan نے *Z D M G*، ۱۸۷۳ء ج ۲۷ میں کی ھے اور دوسروں نے اس کا تتبع کیا ھے؛ (۷۰) Count C. Landberg

Études sur les dilects de l' Arabieméridionale، ج ۱، Hadramoût، ج ۲، Dathīna، (لائیڈن ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۳ء) قیمتی ہیں۔ اور خاصا مواد ویانا میں اکیڈیمی کی کتاب (۷۱) "Schriften der Südarabischen Expedition" میں موجود ہے، ج ۱ تا ۱۰ (۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰ء صومالی، مہری، حضرمی، سقوطری، ظفار، (۷۲) طبع L. Reinisch، A. Jahn، N. Rhodokanakis، D. H. Müller) اور آخرکار (۷۳) M. Bittner کی Studien، مہری، سقوطری اور شحوری پر، در (۷۴) S B. Ak. Wien، ج ۱۶۲، ۱۹۰۹ء ببعد.

(J. K. Aisch)

[جنوبی عرب کے وسیع قدیم سکوں پر پہلی تصانیف پر (۷۵) G. F. Hill کی تصنیف سبقت لے گئی ہے، Catalogue of Greek Coins of Arabia, Mosopotamia and Persia in the British Museum، لنڈن ۱۹۲۲ء صفحات ۴۴ تا ۸۴، ۵۴ تا ۸۰، الواح ۷ تا ۱۱، ۵۰ اور ۵۵، ص ۵۴ پر مکمل ماخذ دیے گئے ہیں۔ اب یہ امر یقینی ہے کہ سکوں کا بیشتر حصّہ جنھیں غلطی سے "حمیری" سمجھا گیا تھا وہ دراصل سبائی ہیں اور یہ کہ کچھ سکے معنائیوں اور قتبانیوں سے بھی منسوب کیے جا سکتے ہیں؛ (۷۶) عمر فروخ: تاریخ العرب فی الجاهلیة؛ (۷۷) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۷۸) سلیمان ندوی: ارض القران۔ نیز دیکھیے مقالہ مأرب].

[[و] لائیڈن و (تلخیص از ادارہ)]

* **سبب**: (ع؛ جمع: اسباب) اور علّت (جمع عِلَل) دونوں فلاسفۂ مشّائین کی اصطلاح میں cause کے لیے عام لفظ ہیں۔ یہ دونوں لفظ بڑی حد تک مترادف استعمال کیے جاتے ہیں جس طرح ارسطو کے ہاں αἰτία اور ἀρχή یا αἴτιον مترادف ہیں۔ ابن رشد (ما بعد الطّبیعۃ، قاہرہ، ص ۱۰) کہتا ہے کہ سبب اور علّت دونوں ہم معنی ہیں۔ اس سے پہلے ابوتلت (م ۱۳۴ء) نے ان الفاظ کو اپنی منطق (تقویم الذہن، طبع Madrid، ص ۵۰) میں ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے۔ اسلامی مشرق کے قدیم مصنّفین کی تصانیف سے ان الفاظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرنے کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں، مثلاً فلاسفہ عام طور پر گو خدا کو علّت اُولٰی کہتے ہیں، لیکن اسے اسی معنی میں اکثر سبب یا سبب اول بھی کہا گیا ہے (دیکھیے اخوان الصّفا: رسائل، عدد ۴۱، مطبوعۂ بمبئی، ص ۱۳۲؛ فارابی: Abhandlungen، طبع Dieterici، ص ۵۷ حصّہ بالا؛ ابن سینا: تسع رسائل، قسطنطینیہ، ۸۶، حصّۂ بالا؛ الغزالی: تہافۃ التہافۃ، طبع Bouyges، ص ۲۰۸، سطر ۱۳ اس لیے کتب لغت میں جو لکھا ہوا ہے کہ علت سے مراد علۃ اُولٰی ہوتی ہے اور علّت ثانیہ کو سبب کہا جاتا ہے، اس کی تصحیح ہونی چاہیے۔ اس کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ Theology of Aristotle (اثولوجیائے ارسطاطالیس، طبع Dieterici، ص ۱۳) میں عالم عُلوی کی عِلَل اُولٰی اور عالم سُفلی کی عِلَلِ ثانیہ میں فرق بیان کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کو علل مانا گیا ہے۔ شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم ترین زمانے میں علّت کا استعمال بہ کثرت کیا جاتا تھا اور یہ کہ "علّت اور سبب" کا ترجمہ علی الترتیب دلیل (ratio) اور سبب (cause) کیا جا سکتا ہے؛ تاہم اس زمانے کے فلسفے میں علّت اور سبب کے درمیان کوئی قطعی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ مزید برآں علاقۂ سببیت پر جو رسالے تصنیف کیے گئے ہیں ان کا نام فی العلة و المعلوم رکھا گیا ہے۔

اتنا کہ دینا ابتدا ہی میں ضروری ہے کہ ارسطو کا نظریۂ سببیہ اصالۃً سکونیّہ ہے نہ حرکیّہ (قب مقالۂ قوۃ) بالفاظ دیگر اساسی طور پر عناصر یا اصول ἀρχαί وجود ہی کو اسباب تسلیم کیا گیا ہے اور اسی لیے اوائل، مبادی، اصول اور

اسطقسات کو کم و بیش علل اور اسباب کے مترادفات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر التوحیدی کی مقابسات، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۶ میں مبادی اور اوائل کا شمار یوں کیا گیا ہے: مقولۂ جوہر کے تحت: صورت و ہیولیٰ؛ مقولۃ الکم کے تحت: نقطہ اور واحد؛ مقولۂ کیف کے تحت: سکون و حرکت۔

یہاں ہم اپنے آپ کو ارسطو کی طبیعیات اور ما بعد الطبیعیات (کتاب الطبیعۃ، ۲: ۳ اور ۷ و کتاب مابعد الطبیعۃ، ۱: ۳ تا ۷ اور ۸ ببعد) کے چار اسباب (انھیں بھی کبھی کبھی علل ہی کہہ دیتے ہیں) تک ہی محدود رکھتے ہیں۔ کتاب ما بعد الطبیعیات، ۱: ۳ ببعد، سے، جو ایک تاریخی مقدمہ ہے، یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ارسطو کا نظریۂ اسباب ان اصول کا مجموعہ ہے جو اس سے پہلے مقرر کیے جا چکے تھے۔ قدیم فلاسفۂ طبیعیات کے مادۃ الحیۃ کو، جسے انکساغورس عقل (nous) کہتا ہے اور جو اصول حرکت ہے، اور ارسطو کی پیش کردہ شکل میں تصورات افلاطونیہ کو جب باہم جمع کر لیا جائے تو اصول وجود کا مکمل خاکہ تیار ہو جا تا ہے۔ بدقسمتی سے اصل کتاب کی موجودہ صورت (بالخصوص مابعد الطبیعۃ، مقالہ ۸ ببعد) میں جو منسق تشریح کی گئی ہے وہ زیادہ‌تر مبہم ہے اور قوت و فعل کے مسئلے کے ساتھ مختلط ہو گئی ہے۔ اتنی بات صاف ہے کہ یہاں اسباب سے مراد وہ شرائط یا احوال نہیں ہیں جن کی بدولت زمانے میں واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں، بلکہ اسباب سے مراد وجود کے اجزاے ترکیبی ہیں۔ طبیعیات میں مادّہ (ὕλη) سب سے مقدم ہے اور مابعد الطبیعیات میں صورت (μορφή یا εἶδος) غالب ہے۔ غالبًا یہ دونوں، یعنی مادّہ اور صورت، عللِ داخلیہ کہلاتے ہیں، یعنی وہ اساسی اجزا جن سے اجسام ترکیب پاتے ہیں؛ چنانچہ مادّہ جزو منفعل اور صورت جزو فاعل ہے۔ ان میں سے صورت اصل وجود یا شے کی حقیقت عقلیہ ہے (قب مابعد الطبیعۃ، ۱۲/ ۳: ۱۰۷۰ ب)۔ اس کے بعد وہ عللِ آتی ہیں جنھیں عللِ خارجیہ کہا جاتا ہے، یعنی اصول حرکت اور غایت۔ ہر ہستی کو ان چاروں علل میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ خدا قطعی طور پر غیر مادّی وجود ہے۔ وہ عالم کی علّتِ غائیہ ہے اور عالم اسی کے عشق میں دیوانہ وار باہر نکل پڑا ہے۔ عالمِ نامیات میں (قب الطبیعۃ، ۲: ۷ و *De anima* [کتاب النفس]، ۲: ۴۱۵) نفس ہی صورت جوہریہ، علّتِ فاعلہ اور علتِ غائیہ کا مظہر ہے۔ دوسری جانب ایک مکان کی عمارت میں مثلاً چار سبب الگ الگ دیکھے جاتے ہیں: مادّۂ عمارت (علّتِ مادّیہ)؛ عمارت کا نقشہ، جو معمار کے ذہن میں موجود ہے (علّتِ صُوریّہ)؛ فعل تعمیر (علّتِ فاعلہ) اور غرض تعمیر، یعنی سکونت (علّتِ غائیہ)۔

یہ تو ارسطو کا نظریہ ہے؛ لیکن اسباب اربعہ کا نظریہ، جن میں صورت پر خاص زور دیا گیا ہے، مسلمانوں کے ہاں مشکل ہی سے مقبول ہو سکتا تھا اگر اس میں رواقیین اور نو فلاطونی فلاسفہ کے اساسی خیالات شامل نہ کر لیے جاتے، یعنی رواقیین کی تعلیم دربارۂ قواے فاعلہ (λόγοι، کلمات) اور خاص کر خدا کو تمام موجودات و حوادث کا اولین علّتِ فاعلہ قرار دینے کا تصور۔ کتاب الربوبیۃ (*Theology*) اور کتاب العلل (*Liber de causis*) کے بیان کے مطابق ان دونوں باتوں نے مسلمان فلسفیوں کے لیے مشّائین کے نظریۂ علت کو قابل قبول بنا دیا۔ مذکورۂ بالا تصانیف کے بیان کے مطابق خدا بہ تمام و کمال علۃ الاولیٰ ہے، جو ہر چیز کو وجود میں لاتا ہے، گو جزئی طور پر بوساطت عقول سافلہ ہی کیوں نہ ہو۔ ان عقول سے، جو پورے طور پر خالص مؤثر نہیں ہیں (یعنی ان میں قوتِ متأثرہ کم و بیش پائی جاتی ہے)،

قواے فعّالہ نکلتی ہیں اور عالم اسفل پر اثرانداز ہوتی ہیں؛ تاہم سلسلۂ اسباب غیر متناہی نہیں؛ اس کا مصدر اور مرجع خدا ہی ہے ۔ خداے تعالٰی (*Liber de causis*، طبع *Bardenhewer*، ص ۱۰۵)، واجب الوجود ہے، جو بیک وقت علت بھی ہے اور معلول بھی، یعنی وہ اپنی علت آپ ہے (*causa sui*) ۔ نو فلاطونیوں کے نظریۂ اسباب کو بدلی ہوئی شکل میں پیش کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسباب اربعہ کا یہ سلسلہ مسلم فلاسفہ کے ہاں بالعموم پایا جاتا ہے (مثلاً اخوان الصفا : رسائل، رسالہ ۴ [انتخاب Dieterici]، ص ۵۵۴؛ Horten : *Die Metaphysik Avicennas*، ص ۳۶۷ ببعد) : (۱) سبب مؤثر (فاعل، یا مبدأ الحرکۃ)؛ (۲) متأثر (ہیولی، مادّہ، عُنصر)؛ (۳) صُورۃ؛ (۴) غایۃ (غرض تمام).

فلاسفہ اور متکلمین، سب کا اس پر تو اتفاق ہے کہ تمام موجودات و حوادث کا اول و آخر سبب خدا ہی ہے، لیکن اس کے بعد وہ الگ الگ باتیں کہنے لگتے ہیں ۔ فلسفیوں کے نزدیک علّت و معلول ہمیشہ ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ علتِ کاملہ موجود ہو اور اس کا نتیجہ یعنی معلول نہ ہو ۔ خدا کا عالم سے مقدم ہونا تقدّم زمانی نہیں بلکہ تقدّم بلحاظِ کمال و ترتیب ہے ۔ خدا عالم کا خیال کرتا ہے اور عالم موجود ہو جاتا ہے ۔ خدا کی ہستی اس کے فکر کی مترادف ہے ۔ اس کے لیے نہ موانع ہیں اور نہ وہاں دیر کا کچھ کام ہے، نہ چھوڑ دینے کا ۔ اس کے مقابلے میں متکلمین اپنے کثیر الاختلاف طریقوں سے اس بات پر مُصر ہیں کہ خدا ارادۂ مطلقہ کا مالک اور علّۃ فاعلہ (بہتر : مسبِّب) ہے ۔ وہ جو چاہتا، جیسے چاہتا اور جب چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے ۔ الغزالی نے التہافت میں اس نظریے کی حمایت کی ہے، لیکن وہ بعض معتزلیوں کے اس عقیدے کو الحاد قرار نہیں دیتے کہ عالم حدوث طبعًا سلسلۂ اسباب میں جکڑا ہوا ہے (تلازُم الأسباب ـ تولّد) (قب التہافت، طبع Bouyges، ص ۳۷۷).

اُن مسلم فلاسفہ میں سے جو مشّائین کے زیادہ مقلد ہیں، اخوان الصفاء علاوہ دیگر امور کے اس امر میں ممتاز ہیں کہ وہ مادّے کو بالکل نظر انداز کر کے صرف صورت (صورت جوہریہ) کو اشخاص کے مابین تمیز کی بنیاد قرار دیتے ہیں .

الفارابی کی تصنیفات جتنی ہاتھ لگ سکتی ہیں ان میں عِلَلِ اربعہ پر کوئی الگ رسالہ نہیں پایا جاتا ۔ اس کی کوشش بالخصوص یہ ہے کہ وہ تمام اسباب کا سلسلہ خدا تک پہنچائے اور ثابت کرے کہ وہی اول اور وہی آخری سبب ہے ۔ خدا نے اپنے عقل و فکر سے دنیا کو پیدا کیا، لہٰذا اسے اس دنیا کا بوجہ عام ویسا ہی علم ہے جیسا کہ اس نے اسے پیدا کیا ہے .

الفارابی کے جانشینوں نے اسباب اربعہ کے نظریے کو ترقی دی، لیکن ان کے فکر پر قوت و فعل کا اور عقیدۂ صدور و فیض کا رنگ غالب ہے .

ابن سینا نظریۂ سببیت سے مختلف طور پر بحث کرتا ہے اور سب سے زیادہ بحث اس نے اپنی کتاب الشفاء میں کی ہے (دیکھیے Horten: *Die Metaphysik Avicennas*، مقالہ ۶، ص ۳۶۷ تا ۴۴۴) ۔ اس کے اقوال و آرا سرسری طور پر حسب ذیل ہیں : (۱) سبب (علت) ہمیشہ مُسبَّب (معلول) کے ساتھ ہوتا ہے اور سبب کے عدم سے مسبّب کا عدم ہو جاتا ہے؛ (۲) سبب مرتبے میں مسبب سے بالاتر ہے؛ (۳) خدا، جو سب کا اول اور واجب سبب ہے، ترکیب و تقسیم سے مطلقاً بری ہے، غیر متجزی ہے اور اسباب کا تمیُّز اور تعدُّد صرف غیراللّٰہ میں ممکن ہے؛ (۴) ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم سوا خدا کے ہر شے کی حقیقت یا ماہیت اور اس کے وجود میں تمیز کریں (اس سے پہلے الفارابی اس کا

قائل ہو چکا تھا)؛ (۵) ہر شے کی حقیقت (ماہیت) کے دو سبب، مادّہ اور صورت، ہیں اور اس کے وجود کے بھی دو سبب، فاعل اور غایت، ہیں؛ (۶) علتِ غائیہ ہی علتِ فاعلہ کی موجب ہے، لہٰذا علت غائیہ کو علت فاعلہ کی علت فاعلہ کہنا چاہیے (قبّ، ابن سینا : اشارات، طبع Forget، ص ۱۳۹ ببعد).

ابن سینا اپنی الٰہیات، مقالۂ ششم، میں سب سے پہلے علت فاعلہ سے، پھر مادّہ، صورت اور علت غائیّہ سے بحث کرتا ہے ۔ مادّے اور صورت کی بحث نسبةً مختصر ہے اور علت فاعلہ اور خصوصاً علت غائیہ کی بحث زیادہ تفصیل کے ساتھ ہے، چنانچہ اس کا نظریۂ سببیّت آخر کار عِلْمُ الربوبِیّة میں اپنی انتہا کو پہنچتا ہے ۔ ابن سینا کہتا ہے (جیسا کہ اس سے پہلے ارسطو کہہ چکا تھا) کہ ہر چیز اپنی ماہیت کی تکمیل کی کوشش میں مصروف ہے؛ لہٰذا قوۃ سے فعل کی طرف ترقی کرنا بعینہٖ اپنی غایت کے حصول کی کوشش کرنا ہے ۔ یہاں ابن سینا کے بیان کی، جو زیادہ‌تر ارسطو اور اس کے شارحین سے مأخوذ ہے، بالتفصیل تشریح برمحل نہ ہوگی.

ابن رُشد بڑے بڑے مسائل میں اپنے مشرقی اسلاف کی پیروی کرتا ہے، لیکن فروعی امور میں ان پر نکتہ چینی بھی کرتا ہے ۔ اپنی شروح کے سوا جہاں کہیں وہ عِلَلِ اربعہ کا ذکر کرتا ہے تو سب سے پہلے الفاعل (علت فاعلہ) کو لیتا ہے اور یہ فاعل خداے تعالٰی ہے، جس کا تقدم، تقدم زمانی نہیں بلکہ اس کے نزدیک تقدّم سببیّت ہے (کیا یہ قاعدۂ کلیہ ابن رشد کا نکالا ہوا ہے؟ دیکھیے تہافتُ التّہافت، طبع Buoyges، ص ۶۴، ۱۷ ببعد)؛ اس کے نظریۂ اسباب کی بابت قبّ *Epitome*، مترجمۂ S. v. d. Bergh، ص ۲۵ ببعد، ۹۸ ببعد، ۱۷۱ ببعد، ۲۳۲ ببعد.

بطور ضمیمے کے ہم یہاں یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ گیارھویں صدی عیسوی سے علماے کلام اسباب العلم (رکّ بہ اصول) سے مراد ذرائع حصول علم لیتے ہیں، یعنی ادراکِ حسّی، خبر معتبر اور استدلال عقلی (دیکھیے *The Muslim Creed* : A. J. Wensinck، ص ۲۵۳، ۲۶۳) اور یہ کہ صوفیہ اسباب سے خاص طور پر سامان خور و نوش مراد لیتے ہیں اور اسی لیے اسباب کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے، کیونکہ ان کا خدا پر پورا اعتماد اور توکل ہوتا ہے (دیکھیے R. Hartmann : *Kuschairis Darstellung des Sufitums*، تکملہ، ص ۲۸ تا ۳۰ .

مآخذ : متن میں دے دیے گئے ہیں؛ نیز رکّ بہ نور؛ شَرْط؛ عالم؛ اثر، در وو، لائیڈن، بار اول؛ [سبب (تعلیقہ)؛ فیض، در تکملۂ وو، لائیڈن، بار اول].

(TJ. DE BOER)

* **سَبْت** : عبرانی لفظ شَبّات کا عربی مترادف، یہودیوں کے یوم تعطیل کا نام ۔ قرآن مجید (۴ [النساء] : ۱۵۴) کی رو سے سبت (کا دن) طور پر یہودیوں کے لیے فرض قرار دیا گیا تھا [وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوْا فِی السَّبْتِ] اور ایک دوسری آیت (۱۶ [النّحل] : ۱۲۴) کے مطابق ان لوگوں کے لیے جو اس کے متعلق مختلف الراے تھے (اَلَّذِیْنَ اخْتَلَفُوْا فِیْهِ)؛ ان سے بقول مفسرین یا تو یہودی یا غالبًا یہودی اور عیسائی دونوں مراد ہیں، قرآن مجید (۷ [الاعراف] : ۱۶۱ تا ۱۶۶ و ۲ [البقرہ] : ۶۵؛ و ۴ [النساء] : ۴۷) میں ایک روایت کی طرف چند اشارات ہیں، جن کی رو سے یوم سبت کی خلاف ورزی کرنے والے یہودیوں کو بطور سزا مسخ کر کے بندر (یا سُور) بنا دیا گیا.

[سبت یہودیوں کے ہاں عزت و حرمت والا دن ہے، لیکن اسلام میں اس کی کوئی اہمیت نہیں] ۔ بائیبل میں سبت کی حرمت کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اللہ تعالٰی نے تخلیق کائنات سے فارغ ہو کر ساتویں دن آرام کیا ۔ [اسلام میں اس عقیدے کی بھی کوئی گنجائش نہیں ۔ قرآن مجید میں محض اتنا ذکر آتا ہے کہ اللہ تعالٰی نے زمین و آسمان کو چھے یوم میں پیدا کیا

(٥٠ [قٓ] : ٣٨)].

گولڈ تسیہر Goldziher اپنے ایک مقالے [دیکھیے مآخذ] میں لکھتا ہے کہ یہودیوں پر تشبیہی ہونے کا الزام عائد کرتے ہوئے جو متواتر لعنت ملامت کی جاتی ہے اس کی ایک بنا اسی ''خدا کے آرام کرنے'' والے مقولے پر رکھی جاتی ہے - یہودیوں سے مناظرے کی تان بھی اسی پر ٹوٹنے لگی؛ نتیجہ یہ ہوا کہ ساتویں دن کو کئی روایات میں ناپسندیدہ دن سمجھا جانے لگا اور اسے ''دغا اور غداری'' کے دن یا ایسے دن سے تعبیر کرنے لگے جس میں برے کاموں کے ارتکاب کا قصد ہوتا ہے.

[یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ اسلام میں جمعے کی حرمت یا جمعے کی نماز یہودیوں کے سبت کے نمونے پر قائم ہوئی (دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل مادّۂ الجمعہ) - علاوہ ازیں جمعے کا دن اسلام سے قبل بھی اہلِ عرب، خصوصاً قریش میں محترم اور یوم اجتماع (یوم ندوہ) مشہور تھا، اس لیے اس میں کسی قوم کو نمونہ بنانے کی ضرورت نہ تھی].

مآخذ : [(۱) متن میں مذکورہ آیات قرآن پر کتب تفاسیر؛ (۲) کتب حدیث : کتاب الجمعہ]؛ (۳) *Die Sabbathinstitution im Islam* : I. Goldziher، (*Gedenbuch z. Erinnerung an D. Kaufmann*) Breslau ۱۹۰۰ء، ص ۸۶ تا ۱۰۵؛ (۴) وہی مصنف : *Islamisme et Parsisme*، در *RHR*، ۴۳ (۱۹۰۱ء) : ۲۷ تا ۲۸؛ (۵) Becker : *Zur Geschichte des islamischen Kultus*، در *Der Islam*، ۳ (۱۹۱۲ء) : ۳۷۹ ببعد (= *Islam-Studien*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۴۷۲ ببعد)؛ (۶) W. Rudolph : *Die Abhängigkeit des Qorans von Fudentum und Christentum*، Stuttgart ۱۹۲۲ء، ص ۵۵ ببعد.

(J. J. PALACHE)

سَبْتَة : مراکش کا ایک شہر، جو آبنائے جبل الطارق پر شہر جبل الطارق سے دس میل جنوب، تطوان سے چالیس میل شمال مغرب اور فاس سے ۱۳۰ میل شمال میں، ۳۵ درجے ۵۴ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۵ درجے ۱۸ دقیقے طول بلد مغربی کے درمیان واقع ہے - [۱۹۶۷ء کی مردم‌شماری کے مطابق اس کی آبادی ۱۱۲۱ ۷۲ ہے]. شہر کے اردگرد فصیل ہے.

سبتہ ایک جزیرہ‌نما پر تعمیر کیا گیا ہے، جو مغرب سے مشرق کی طرف چلا گیا ہے اور اس کا اختتام ایک پہاڑی (جبل المینا) پر ہوتا ہے، جس پر روشنی کا مینار بنا ہوا ہے - جزیرہ‌نما کے وسط میں جبل دل ہاخو (Monte del Hacho) ہے، جس کی بلندی چھے سو فٹ ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے لاا، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مقالہ].

مآخذ : Eli de la primnadaie : *Villes maritmes du Maroc : Revue Africaine*، ۱۸۷۲ء؛ (۲) Budget Meekin : *The land of the Moors*، ص ۳۵۷ ببعد؛ مزید مآخذ کے لیے رکّ بہ مراکش.

(G. YVER [تلخیص از ادارہ])

السَّبْتی : ابو العبّاس احمد بن جعفر الخزرجی السّبتی، ایک بزرگ، جو اپنی نیکیوں اور کرامتوں کی وجہ سے مشہور تھے، سبتہ (Ceuta) کے مقام پر ۵۲۴ھ (۲۴ جون ۱۱۳۰ تا ۱۲ جون ۱۱۳۶ء) میں پیدا ہوئے اور بروز دوشنبہ ۶ جمادی الآخرہ ۶۰۱ھ / ۳۱ جنوری ۱۲۰۵ء کو مراکش میں وفات پائی، جہاں انھیں باب تازوت کے پاس دفن کیا گیا - انھوں نے خاص طور پر ابو عبداللہ النخار کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا، جو سبتہ کے مشہور و معروف قاضی عیاض [رکّ باں] کے شاگرد تھے - السبتی بڑے فصیح اور خوش بیان تھے اور مسائل پوچھنے والوں کو قائل کرنے میں انھیں کوئی دقت نہ ہوتی تھی - وہ بہت متقی تھے

اور شب و روز قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتے تھے ۔ وہ خیرات کی بھی بڑی تلقین کیا کرتے تھے، نذر نذرانے، جو ان کی خدمت میں بکثرت پیش کیے جاتے، ان میں سے وہ اپنی اور اپنے عیال کی یک روزہ ضروریات کے سوا، اپنے پاس اور کچھ نہیں رکھتے تھے ۔ وہ بدی کا بدلہ نیکی کی صورت میں دیا کرتے تھے اور یتیموں اور بیواؤں کے ساتھ بڑے رحم سے پیش آتے تھے ۔ اپنی عملی زندگی کے آغاز میں وہ ایک ''فندق'' میں رہا کرتے تھے، جہاں وہ درس بھی دیتے تھے، جو آمدنی انھیں اس وسیلے سے ہوتی وہ غیر ممالک کے طلبہ کی ضروریات پر صرف کرتے ۔ وہ شہر کے گلی کوچوں میں پھر کر تارکین صلٰوۃ کو زجر و توبیخ کے علاوہ بعض وقت زد و کوب بھی کیا کرتے تھے ۔

لوگوں کے دلوں میں ان کی یاد بہت عرصے تک تازہ رہی لیکن ان کے حالات میں بہت سے قصے کہانیوں کی آمیزش ہو گئی ۔ کہا جاتا ھے کہ انھوں نے پیشین گوئی کی تھی کہ عیسائی سبتہ پر قبضہ کر لیں گے تاکہ ان کے ہم وطنوں کو اس بدسلوکی کی سزا دیں جو انھوں نے شیخ کے ساتھ روا رکھی تھی ۔ روایت ھے کہ وہ اس شہر سے رخصت ہوے تو مراکش کے شیوخ نے، جنھیں اس بات کا خوف تھا کہ شیخ کا طریقہ اور مسلک ایک دن ان کے اپنے طریقوں کو مٹا دے گا، ان سے کچھ اچھا سلوک نہ کیا مگر واقعہ یہ ھے کہ وہ بالآخر اسی شہر کے پیر پشتی بان تسلیم کیے گئے لیکن ان کا حلقۂ اثر اس سے بھی زیادہ وسیع تھا ۔ مراکشی عوام کے عقیدے کے مطابق انھیں ہواؤں پر پورا تسلط حاصل ھے، سمندر میں طوفان کو بند کرنے اور ہواؤں کو چلانے میں ان سے مدد مانگی جاتی ھے ۔ الجیریا اور مراکش میں بہت سے مقامات پر نئے غلے کا پہلا پیمانہ ان کے نام پر غربا میں تقسیم کر دیا جاتا ھے ۔

مآخذ : (۱) احمد بابا : نَیْلُ الابتہاج، فاس ۱۳۱۷ھ ص ۳۱؛ (۲) المقری : *Anclectes*، لائیڈن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۱ء، ۲ : ۶۸؛ (۳) وهی مصنف : نَفْح الطّیب، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۴ : ۳۵۵ تا ۳۶۱؛ (۴) الذخیرۃ السنیۃ، الجزائر ۱۹۲۱ء، ص ۴۲؛ (۵) احمد بن خالد الناصری السلاوی: الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲، ۱ : ۲۰۹؛ (۶) ابن المُوَقّت المسفوی: تَعْطِیرُ الْاَنْفاس فی التَّعْرِیف بِشَیْخ اَبِی الْعَبّاس، فاس ۱۳۳۶ھ؛ (۷) وهی مصنف: السّعادۃ الْاَبَدِیّۃ فی التَّعْرِیف بِمَشاهِیر الْحَضْرۃ الْمَراکِشِیَّۃ، ۱۳۴۱ھ، ص ۱۱۵ ۔

(محمد بن شَنَب)

⊗ **سَبِّح** : (ع) سَبَّحَ یُسَبِّحُ تَسْبِیْحًا سے صیغۂ امر (بمعنی تو تسبیح کر)، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ھے، اس کا معروف نام سورت الاَعْلٰی ھے جس کا عدد تلاوت ستاسی ھے ۔ یہ سورت جمہور علما کے نزدیک مکی ھے، حضرت ابن عباس رض، حضرت ابن الزبیر رض اور حضرت عائشہ رض سے بھی یہی منقول ھے (فتح البیان، ۱۰ : ۳۱۰؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۰۱)، اس میں ۱۹ آیات ۷۲ کلمات اور ۲۹۱ حروف ھیں (لباب التأویل، ۴ : ۳۹۶) .

ما قبل کی سورت کے ساتھ اس کے ربط کے لیے تفسیر البحر المحیط (۸ : ۴۵۷ ببعد)، روح المعانی (۳۰ : ۱۰۱ ببعد) اور تفسیر المراغی (۳۰ : ۱۲۰)؛ تفسیر مأثور و منقول کے لیے الدر المنثور (۶ : ۳۳۷) اور فتح البیان (۱۰ : ۳۱۰)؛ تفسیر معقول کے لیے جوھری طنطاوی کی الجواھر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۱۱۱) اور الرازی کی تفسیر کبیر (۸ : ۳۹۷)؛ جدید فکری مسائل کے لیے سید قطب شہید کی فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۲۴ ببعد) اور اس سورت کی مختلف آیات سے فقہی مسائل اور شرعی احکام کے استنباط کے لیے دیکھیے احکام القرآن للجصاص (۳ : ۴۷۲) اور احکام القرآن لابن العربی (۴ : ۱۹۰۷) .

سب سے پہلے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و

آلہ و سلّم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اعلٰی اور برتر رب کی تسبیح و تمجید بیان فرمائیے کیونکہ تخلیق، تسویہ، تقدیر، ہدایت اور پرورش اسی ذات کو زیبا ہے، پھر حفاظت قرآن مجید کے بارے میں آپ کو تسلی دی گئی اور بتایا گیا کہ منصب رسالت کی بجا آوری بھی آپ کے لیے اللہ تعالٰی آسان کر دے گا، اس کے بعد ذکر الٰہی کی اہمیت اور فائدے کا ذکر کر کے یاد الٰہی میں مشغول رہنے کی تلقین ہے اور بتایا گیا ہے کہ اللہ کا خوف رکھنے والے سعادت مند اس کی یاد میں مشغول رہیں گے لیکن بدبخت روحیں اس سے دور رہ کر خوفناک آگ کی مستحق قرار پائیں گی، ایسے لوگ نہ مر سکیں گے نہ زندوں میں شمار ہوں گے کیونکہ تزکیۂ نفس اور ذکر الٰہی کامیابی کا حقیقی راستہ ہے لیکن [بد قسمتی سے] انسان آخرت کی غیر فانی زندگی کی اہمیت نہیں سمجھتا ۔ آخر میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ وہ ابدی صداقتیں ہیں جن کا ذکر صحف اوّل اور حضرت ابراہیمؑ و موسٰیؑ کے صحیفوں میں بھی موجود ہے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۲۰؛ فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۲۳).

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سورۃ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی کو بہت پسند فرماتے تھے اور عیدین و جمعے کے مواقع پر نماز میں اسے پڑھا کرتے تھے (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۲۳؛ الدر المنثور، ۶ : ۳۳۷) ۔ اس کی پہلی آیت یعنی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی کی تلاوت کے بعد آپ ہمیشہ سُبْحَانَ رَبِّیَ الْاَعْلٰی کہتے تھے، حضرت علیؓ و ابن عباسؓ بھی اسی پر عمل کرتے تھے.

مآخذ : متن مقالہ میں آ گئے ہیں.

(ظہور احمد اظہر)

* **سُبْحَانَ اللہ** : ''منزہ اور پاک ہے اللہ کی ذات'' ایک ترکیب یا جملہ، جو قرآن مجید میں کثرت سے آتا ہے ۔ علماے لغت نے صحیح طور پر فعل سَبَّحَ کا اشتقاق اسم سے بیان کیا ہے ۔ اس لفظ کے وسیع استعمال کی شہادت اس امر سے بھی ملتی ہے کہ الْاَعْشٰی کے ایک شعر میں سبحان بغیر کسی مضاف الیہ کے استعمال ہوا ہے اور اس کے بعد اظہار تعجب کے لیے ''مِنْ'' آیا ہے (ابن یعیش، طبع Jahn، ص ۳۳، سطر ۵، ص ۱۳۸، سطر ۱ وغیرہ) (۷ : (الاعراف) ۱۴۳) ۔ قرآن مجید میں بطور ایک باقاعدہ جملے کے حضرت موسٰی علیہ السلام (۷ : [الْاَعراف] : ۱۴۳)، حضرت عیسٰی علیہ السلام (۵ : [المائدۃ]: ۱۱۶)، خوش نصیب اہل جنت (۱۰ [یونس]: ۱۰)، اور فرشتوں (۲ [البقرۃ] : ۲۱؛ ۲۷ : [النمل] : ۸) کی زبان سے ادا کیا گیا ہے ۔ قرآن کے مختلف مقامات پر اسے اس تاثر کے اظہار کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو بولنے والے پر اللہ تعالٰی کی لاانتہا عظمت اور حیرت میں ڈال دینے والی صنعت کاملہ سے مرتب ہو، مثلاً سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱) (پاک ہے وہ وجود جو لے گیا اپنے بندے کو ایک رات...) سُبْحٰنَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا ھٰذَا (۴۳ [الزخرف] ۱۳) (پاک ہے وہ ذات جس نے اسے ہمارا مطیع کیا) ۔ سُبْحٰنَ الَّذِیْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ کُلَّھَا (۳۶ [یٰسٓ] : ۳۶) پاک ہے وہ ذات جس نے تمام جوڑے پیدا کیے)، فَسُبْحٰنَ الَّذِیْ بِیَدِہٖ مَلَکُوْتُ کُلِّ شَیْءٍ (۳۶ [یٰسٓ] : ۸۳) (پاک ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں ہر شی کی حکومت و قدرت ہے)، فَسُبْحٰنَ اللہِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَ حِیْنَ تُصْبِحُوْنَ (۳۰ [الروم] : ۱۷) (اللہ کی پاکیزگی بیان کرو جب شام اور جب صبح ہو)، اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِہٖٓ اِذَا یُتْلٰی عَلَیْھِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا ۙ وَّیَقُوْلُوْنَ سُبْحٰنَ رَبِّنَآ الآیۃ، (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱۰۷، ۱۰۸) (بلا شبہہ جن لوگوں کو اس سے قبل علم عطا ہوا تھا جب ان کے سامنے قرآن مجید کی تلاوت ہوتی ہے تو

سجدہ ریز ہو جاتے ہیں) ۔ خطا کا اعتراف کرنے کے موقع پر بھی یہ کلمہ آیا ہے : قَالُوْا سُبْحٰنَ رَبِّنَآ اِنَّا كُنَّا ظٰلِمِيْنَ (۶۸ [القلم] : ۲۹) (وہ کہنے لگے پاک ہے ہمارا رب، بلاشبہہ ہم ظلم کرنے والے تھے) ۔ اللہ تعالٰی کی مطلق برتری اور کمال کے اظہار کے لیے۔ اس جملے کا استعمال بالخصوص ایسے مواقع پر ہوتا ہے جب ایسی چیز کو مسترد کر دینا مقصود ہو جس سے اللہ تعالٰی برتر ہے اور جس سے اس کی صفات خاص پر حرف آتا ہے (دیکھیے ۱۷ [بنی اسرآءیل] ۴۳) جہاں اس کے ساتھ لفظ ''تعالٰی'' شامل کر دیا گیا ہے [سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰی]۔ جس چیز کو مسترد کر دیا جائے اس کا ذکر ''عن'' سے شروع ہوتا ہے فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۲۲) (پاک ہے اللہ، جو مالک ہے عرش کا، ان کے بیان کردہ اوصاف سے)، سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰی عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۳۹ [الزمر] : ۶۷) (اللہ تعالٰی پاک ہے ان چیزوں سے جن میں وہ شریک ٹھیراتے ہیں)، سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۵۲ [الطّور] : ۴۳)، سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (۵۹ [الحشر] : ۲۳)، اسی طرح مکّی سورتوں میں جہاں سوا اللہ کے دیگر معبودوں کی پرستش کو کفر قرار دے کر اس کی مخالفت کی گئی ہے، وہاں قرآن مجید میں اس کلمے کی تکرار سے عظمت خداوندی اور تقدیس بیان کرنے کی ترغیب و تشویق بھی مقصود ہے (۹ [التوبۃ] : ۳۱؛ ۱۲ [یوسف] : ۱۰۸؛ ۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۴۳ وغیرہ)، اس کا استعمال ان مقامات پر بھی ہے جن میں اس خیال سے کہ اللہ تعالٰی کے کوئی بیٹا ہو گا نہایت اجتناب یا خوف کا اظہار کیا ہے (۲ [البقرۃ] : ۱۱۶؛ ۴ [النسآء] : ۱۷۱؛ ۵ [المآئدۃ] : ۱۱۶؛ ۳۹ [الزمر] ۴؛ ۴۳ [الزخرف] : ۸۲) یا اس خیال پر کہ اللہ تعالٰی کے بیٹے اور بیٹیاں ہیں (۶ [الانعام] : ۱۰۰؛ ۱۶ [النحل] : ۵۷؛ ۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۵۹، ۱۸۰)۔

اولی الالباب کے منہ سے یہ الفاظ بھی اسی سیاق میں بیان کیے گئے ہیں (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ سُبْحٰنَكَ الاٰیۃ (۳ [آل عمران] : ۱۹۱) (جو کہتے ہیں، اے ہمارے رب! تو نے یہ سب کچھ بیکار پیدا نہیں کیا، تو تو اس سے بلند تر ہے) یا جہاں حضرت موسٰی [ع] معترف ہوتے ہیں کہ اللہ تعالٰی نظر نہیں آ سکتا (۷ [الاعراف] ۱۴۳)، یا جہاں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے بعض غلط قسم کے معجزات کے مطالبے کو یہ کہہ کر رد کر دیا گیا ہے کہ وہ صرف ایک انسان ہیں اور رسول ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۹۳) ۔ اس طرح اصطلاح میں تخفیف کر کے اس کے معنی قریب قریب ''خدا نخواستہ'' کے کیے جا سکتے ہیں (۲۴ [النور]) : ۱۶) ۔ ''سبح'' کا مشتق لفظ بہت پہلے سے ''عبادت کرنے'' خصوصاً نماز نوافل یعنی سُبحہ پڑھنے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا مثلاً حسّان بن ثابت، در Delectus، ۷۷ : ۱۴ (Hirschfeld میں نہیں)، دیکھیے Lane : *Lexicon*.

(Fr. Buhl)

سُبْحَہ: (عربی)، اس کا تلفّظ ''سُبْحَہ'' بھی ہے ۔ بہ معنی تَسْبِیح (تاگے میں پروئے ہوئے دانوں پر مشتمل ایک چیز) جسے مسلمان اسماے الٰہی کے شمار کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ایک گروہ اس استعمال کو بدعت قرار دیتا ہے ۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ ابتداءً یہ حلقۂ صوفیہ میں مروج ہوئی اور نیچے کے طبقات میں بھی (Goldziher : *Rosaire*، ص ۲۹۶) ۔ سیوطی نے اس کے جواز میں لکھا ہے (Goldziher : *Vorlesungen Über des Islam*، طبع اول، ص ۱۶۵) ۔ اسے عام پرہیزگار (دیکھیے Mez: *Die Renaisance des Islams*، ص ۱۳۴۴) اور درویش آج کل بھی ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

عموماً تسبیح میں لکڑی، ہڈی، سیپ [یا خاک شفا = کربلا] وغیرہ سے بنے ہوئے دانوں کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے ۔ ان کو دو

ذرا بڑی جسامت کے یا کسی دوسری طرح کے ممتاز دانے عرضاً علحدہ کرتے ہیں - اور ایک ان سے بھی بڑا دانہ [امام = گُلِ سُبحہ] ہوتا ہے جو ایک دستے (= یدٌ) کا کام دیتا ہے (یدٌ: Snouck Hurgronje، در *Int. Arch. f. Ethnographic*، ۱ : ۱۰۴ اور لوح ۴، شمارہ ۱۲) - ہر حصے میں دانوں کی تعداد یہ ہوتی ہے (۳۳ + ۳۳ + ۳۴ ایک سو کی میزان اللہ تعالیٰ اور اس کے ننانوے اسماے حُسنیٰ کی تعداد کے مطابق ہے، تسبیح پر یہ اسما شمار کیے جاتے ہیں - علاوہ ازیں یہ حمد و ثنا، اذکار اور نماز (صلوٰۃ) کے اختتام پر اوارد کے شمار کے کام بھی آتی ہے - Lane : *Manners and customs* ایک ''سُبحہ'' کا ذکر کرتا ہے جس میں ایک ہزار دانے ہوتے ہیں جو میت کی رسوم کے سلسلے میں ذکر ''لا الٰہ الا اللہ'' کو (اس تسبیح پر) تین دفعہ دہرانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے.

مسابح (مُسبحہ کی جمع) کا ذکر بہت پہلے یعنی ۸۰۰ء میں بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے A. Mez: *Die Renaissance des Islams*، ص ۳۱۸) - Goldziher (*Vorlesungen*، ص ۱۶۵) کا خیال ہے کہ تسبیح مغربی ایشیا میں ہندوستان سے آئی لیکن اس کے ساتھ خود Goldziher نے ایسی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے جن میں کنکریوں، کھجور کی گٹھلیوں وغیرہ سے تکبیر، تہلیل، تسبیح کے شمار کیے جانے کا ذکر ہے.

ایسی روایات میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے - ''سعد بن ابی وقّاص فرماتے ہیں کہ وہ رسول خداؐ کی مَعِیّت میں ایک ایسی عورت کے پاس گئے جو اپنے اذکارِ حمد و ثنا میں شمار کے لیے گٹھلیوں یا کنکریوں کو استعمال کرتی تھی، جو اس کے سامنے پڑی ہوتی تھیں - آنحضرتؐ نے اس عورت سے پوچھا: کیا میں تمھیں ایسی ترکیب بتاؤں جو آسان تر اور زیادہ سود مند ہے (ابو داؤد، کتاب الصلوٰۃ باب التسبیح بالحصی): سُبحانَ اللہِ عَدَدَ مَا خَلَقَ مِنَ السَّماءِ - وَ سُبحانَ اللہِ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِی الْاَرضِ سُبحانَ اللہِ عَدَدَ مَا بَینَھُمَا خَلَقَ بَینَ ذٰلِکَ و سُبحانَ اللہِ عَدَدَ مَا ھُوَ خَالِقٌ.

اور اسی طرح ''اَللہُ اَکبر، اَلحمدُ للہ، و لَا حَولَ وَ لَا قُوَّۃَ اِلَّا باللہ'' (ابو داؤد، وتر، باب ۲۴؛ ترمذی، دعوات، باب ۱۱۳).

اس حدیث کے صحیح ہونے کی توثیق مفصلۂ ذیل سے ہوتی ہے: حضرت صفیہؓ نے کہا: رسول اللہؐ داخل ہوے اور میرے سامنے چار ہزار گٹھلیاں پڑی تھیں جنھیں میں اوراد میں استعمال کیا کرتی تھی - رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: ''میں تجھے اس سے بھی زیادہ تعداد سکھاتا ہوں - کہو! سُبحانَ اللہِ عَدَدَ خَلقِہ'' (ترمذی، دعوات، باب ۱۰۳).

لیکن وہ حدیث ایک دوسرے سلسلے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کے مطابق آنحضرتؐ نے ''تسبیح'' کو شمار کیا - (نسائی، سہو، باب ۹۷) - یہاں جو فعل استعمال کیا گیا ہے وہ ''عَقد'' ہے اور اس کے معنی شمار کرنے کے اس لیے کیے گئے ہیں کہ لغات میں دیگر معانی کے ساتھ اس کے یہ معنے بھی دیے گئے ہیں؛ غالبًا اس ترجمے کی بنیاد وہی احادیث ہیں جن میں سے ایک اوپر نقل ہوئی، نیز ایسی احادیث جیسے رسول اللہؐ نے ہم (خواتین مدینہ) سے فرمایا، تسبیح، تہلیل اور تقدیس کا ورد کیا کرو اور اپنے اوراد کو اپنی انگلیوں پر شمار کیا کرو کیونکہ ان (انگلیوں) کو بھی حساب دینا ہو گا (ابو داؤد، وتر، باب ۲۴؛ ترمذی، دعوات، باب ۱۲۰) - Goldziher کے بیان کے مطابق ان احادیث میں اوراد کے انگلیوں پر شمار کیے جانے کو کنکریوں وغیرہ پر شمار کیے جانے کے مقابلے میں پیش کیا گیا ہے، لیکن ایک حدیث ایسی بھی ہے جس سے یہ امر مشتبہ ہو جاتا ہے کہ آیا ''عَقد'' کے

معنی ''متذکرۂ صدر سیاق میں بالالتزام شمار کرنے'' کے ہیں، اور اپنے اصل مفہوم ''باندھنا'' کے نہیں ۔ میری نظر میں ایک حدیث ہے جسے ابن سعد (۸ : ۳۴۸) نے محفوظ کیا ہے، اس کے مطابق فاطمہؓ بنت حسینؓ اپنے اوراد میں ڈورا استعمال کیا کرتی تھیں جس میں وہ گرہیں لگا دیتی تھیں (: ''بخیوط معقود فیہا'').

مستند احادیث میں ''سُبحہ'' کی اصطلاح بمعنی تسبیح استعمال نہیں ہوئی؛ اکثر اوقات یہ صلوۃ نفل کے معنی میں آئی ہے؛ مثلاً سُبحۃ الضُحٰی (مسلم؛ النَوَوی اس اصطلاح کی شرح ''نافلہ'' سے کرتے ہیں (شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳ھ ۲ : ۳۰۲)۔ ابن الأثیر : النہایہ بذیل مادہ، میں ''نافلہ'' اور ''سُبحہ'' کے مفہوم میں ترادف پر شک کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اوراد (سُبحہ) فرض نمازوں کے ساتھ اضافۂ نافلہ ہیں اس لیے صلوۃ نافلہ کو بھی ''سبحہ'' کہا جانے لگا.

اگر ابن الاثیر کی رائے درست تسلیم کر لی جائے تو ''سُبحہ'' کے معنوی ارتقا نے دو رُخ اختیار کیے :

اوراد (حمد و ثنا)

شمار اوراد	نماز میں اوراد نافلہ
آلہ برائے شمار اوراد	نماز نفل

[اسلامی ادبیات (خصوصاً شاعری) میں سبحہ اور تسبیح کا استعمال بطور ایک معاشرتی علامت کے بھی بکثرت آتا ہے جس پر اسے زاھدوں اور واعظوں سے وابستہ کر کے بعض اوقات طنز بھی کی جاتی ہے].

مآخذ : (۱) Goldziher : *Le rosaire dans l'Islam*، در *R.H.R.*، ۲۱ : ۲۹۵ ببعد؛ (۲) ابو داؤد : کتاب الصلوۃ، باب التسبیح بالحصی؛ (۳) ترمذی : دعوات، باب ۱۱۳؛ (۴) شرح صحیح مسلم، قاہرہ ۱۲۸۳؛ (۵) بہاءالدین زکریا : الاوراد، مخطوطہ؛ (۶) فاطمہ الیشروطیہ : رحلۃ الی الحق، بیروت، ص ۲۳۷ تا ۲۴۰].

(A. J. WENSINCK)

سَبخہ : کھاری پانی کی چھوٹی جھیل؛ شمالی افریقہ اور صحرائے (اعظم) میں اس قسم کی جھیلیں عام ہیں ۔ یہ بلند ہموار مقامات پر ہوتی ہیں اور ان کا سمندر سے کوئی رابطہ نہیں ہوتا ۔ یہ ان ندی نالوں کے آخری سرے پر ہوتی ہیں جو یا تو سطح ارض پر ہوتے ہیں یا زیر زمین اور یا جو پھیل کر زمین میں غائب ہو جاتے ہیں ۔ چھوٹی جھیل کی یہ قسم ایک اُتھلا طاس ہوتی ہے مگر اس کے کناروں کا ابھریا بخوبی نمایاں ہوتا ہے اور یہ کنارے بعض اوقات ڈھلوان پہلوؤں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں ۔ بارش کے بعد یہ جھیلیں کم و بیش پوری طرح پانی سے بھر جاتی ہیں جس میں معدنی اجزا شامل ہوتے ہیں اور جو بعد میں تہ پر جم جاتے ہیں ۔ خشک سالی کے وقت پانی جزوی یا کلی طور پر بخارات بن کر اڑ جاتا ہے ۔ نیچے کی تہ کھلی رہ جاتی ہے ۔ سبخہ کی اس سطح پر نمک کی تہیں جم جاتی ہیں جن میں بعض اوقات دراڑیں پڑ جاتی ہیں ۔ ان میں بلوری قلمیں جمع ہو جاتی ہیں ۔ نمک کی اس تلچھٹ کے نیچے بعض وقت کیچڑ، ریگ رواں اور خطرناک دلدلیں بھی ہوتی ہیں .

سبخہ کی خصوصیات کی یہ تعریف اور یہ بیان شَطّ Shott پر بھی یکساں منطبق ہوتے ہیں ۔ ان دونوں میں فرق کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ پہلی اصطلاح ایسے نشیبوں کے لیے آتی ہے جو ہمیشہ تھوڑے بہت مرطوب رہتے ہیں اور دوسری اصطلاح ان کے لیے جن کی تبخیر زیر زمین پانی کی رسائی سے زیادہ ہو یا ایسی اتھلی جھیلوں کے لیے جن کا فرش میدان کی طرح نظر آتا ہے اور جو حد نظر تک جا کر گم ہو جاتا ہے ۔ اس امتیاز کے لیے کوئی حقیقی بنیاد نہیں ۔ دونوں لفظ یا اصطلاحیں ایک ہی ضلع میں بلاتفریق بولی جاتی ہیں، مثلاً اورانیہ میں ''اورن کا سبخہ'' اور غرلیو اور شرقی کا شَطّ، صحرائے (اعظم) میں

''تمیمون (غرارہ) کا سبخہ'' جنوبی تونس میں ورجلہ یا سوہ وغیرہ کا شطّ بولتے ہیں.

مآخذ: مقالۂ صحرا کے مآخذ.

* **سبِر و اِبر**: مغول کے عہد میں سائبیریا کا ایک نام یہ بھی تھا۔ اس نام کی یہ شکل شہاب الدین العُمری (دیکھیے براکلمان، ۲: ۱۴۱) اور متن *Sbornik materialov* : W. Ticsenhausen ، *otnosyashčikhsya Kastorii zolotoi ordi*، ص ۲۱۷ آغاز) نے بتائی ہے۔ اسی مآخذ میں بلادِ سبِر یا السِبِر (وہی کتاب، ۱: ۶، ۲۲۱) بھی ہے۔ مگر یہ شکل یعنی اِبِر سبِر، مثلاً رشیدالدین: جامع التواریخ، طبع Berezin میں کچھ زیادہ کثرت کے ساتھ آتی ہے۔ *Trudi Vost. Otd. Arkh. Obshč*، ۷: ۱۶۸، اِبیر سِمبیر، جس کا ذکر قرقیزی لوگوں اور دریائے اَنگترہ کے سلسلے میں ہوتا ہے) اور چینی Yüanshi ا۔ ب۔ وہ سی ب ر ہ، محولہ در Bretschneider: *Med-Researches* وغیرہ، ۲: ۸۸؛ دیکھیے نیز وہی کتاب ص ۳۷)۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں Johann Schiltberger نے اس نام کو اسی ترکیب سے سنا۔ وہ اسے بصورت بِسِر یا اَلبِسِبر (*Bondage and* *Hokluyts Society: Travels*، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۴۹، ۱۷۳) لکھتا ہے۔ وہ مضامین جن میں ایسی ترکیب پائی جاتی ہے، یہ Quatremèr (: *Histoire des mongols de la Perse-par Raschid-eldin*، ص ۴۱۳ ببعد) نے جمع کیے ہیں، جو اس میں دو قوموں آبِر (آوِرس) اور سبِر (مسعودی: تنبیہ، طبع ڈخویہ، ص ۸۳، س ۱۶: سبِیر؛ کہا جاتا ہے کہ یہ وہ نام ہے جسے خزروں نے اپنا رکھا تھا) کے قدیم ناموں کی آواز بازگشت (غالبًا غلط طور پر) محسوس کرتا ہے۔

(W. BARTHOLD)

* **سبزوار**: (۱) ہرات کے نواح میں: شہر اَسفِزار یا اَسفزار کا موجودہ نام (احمد رازی: ہفت اِقلیم: سِبزار Sebzar) جو سجستان سے ملحق ہے۔ ہرات کے جنوب میں تین دن کی مسافت پر اور فرہ کے شمال میں واقع ہے۔ کتب مسالک میں اس کا نام خاستان یا جاشان ہے۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں اس علاقے میں اسفزار کے علاوہ، جو اس ضلع کا صدر مقام تھا، چار اہم شہر تھے۔ یہ متوسط رقبے کا شہر چاروں طرف سے باغوں اور تاکستانوں (انگوروں کے باغات) سے گھرا ہوا تھا۔ اس کے باشندے شافعی [رک بآں] مسلک کے سنّی تھے۔ اس میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر پتھروں سے بنا ہوا قلعہ تھا، جسے ''مظفر کوہ'' کہتے تھے۔ شہر کے اندر اور گرد و پیش میں زمین اس قدر نرم تھی کہ پانی نکالنے کے لیے صرف چند انچ کھود لینا کافی ہوتا تھا۔ اصطخری کے خیال کے مطابق (*B.G.A.*، ۱: ۲۶۴) یہ نام دراصل ضلع کا تھا، شہر کا نہ تھا.

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۲۴۸؛ (۲) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۳۵؛ (۳) *B.G.A.*، ۱: ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۸ و ۲: ۳۰۵، ۳۱۸، ۳۱۹ و ۳: ۲۹۸، ۳۰۸؛ (۴) حمد اللہ مستوفی: نزھۃ القلوب، (طبع Le Strange) سلسلۂ وقفیۂ گب، متن ص ۱۵۲، ۱۷۸، ترجمہ ص ۱۵۱، ۱۷۱؛ (۵) G. Le Strange: *The lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۴۰، ۳۵۱، ۴۱۲، ۴۳۱.

(COB HUART)

سبزوار: (۲) خراسان کا ایک شہر، جو نیشا پور سے ٹھیک مغرب میں چونسٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اسے ہرات کے جنوب میں مغربی افغانستان میں اسی نام کے ایک شہر کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے (دیکھیے مادۂ ماسبق)۔ ایران کے دور شجاعت کی بہت سی داستانیں اس شہر سبزوار سے وابستہ ہیں۔ شہر

کے وسط میں ایک چوک مدتوں رستم اور سہراب کی کشتی کا مقام بتایا جاتا رہا ہے اور میدان دیوِ سفید (سفید دیو کا میدان) کے نام سے مشہور تھا ۔ سبز وار بیہق [رکّ باں] کے ضلع میں کسی قدر اہم شہر تھا اور بالآخر یہ خود بیہق کی جگہ ضلع کا صدر مقام بن گیا ۔ سلطان شاہ کو جب اس کے بڑے بھائی تکش نے خوارزم سے نکال دیا تو اس نے اپنے باپ کی سلطنت میں سے اپنے حصے کے طور پر خراسان کو دبا لیا اور ۱۱۸۶ء میں سبزوار کا محاصرہ کر کے اسے لے لیا ۔ بڑی مشکل سے اسے شہر کے باشندوں کا قتل عام کرانے سے روکا گیا، جنھوں نے بدزبانی کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا تھا ۔ اس شہر کو مغول کے حملہ آور لشکروں نے تباہ و برباد کر دیا تھا مگر اس نے دوبارہ اپنی خوش حالی حاصل کر لی ۔ ۱۳۳۷ء میں بشتین کے رہنے والے ایک شخص عبدالرزاق نے، جو ایلخانی ابو سعید فرمانروائے ایران ۱۳۱۶ تا ۱۳۳۵ء کا ملازم رہا تھا، مقامی والی کے مظالم کے خلاف بغاوت کر دی اور سبزوار اور اس کے گرد و نواح کے اضلاع پر قبضہ کر کے سربدار [رکّ باں] خاندان کی بنیاد رکھ دی ۔ اس خاندان نے وہاں نصف صدی تک حکومت کی، تاآنکہ ۱۳۸۱ء میں تیمور نے ان کا تختہ الٹ دیا ۔ اس خاندان کے نرینہ وارث محمود کو تیمور کے پوتے بایسنقر کی عنایت سے اپنے بزرگوں کی وراثت میں سے کچھ حصہ رکھ لینے کی اجازت مل گئی ۔ شہر کو جو شکستہ ہو رہا تھا ابتدائی صفوی بادشاہوں نے از سرنو تعمیر کرا دیا اور وہ ایک ضلع کا، جو چالیس قصبات پر مشتمل تھا، صدر مقام بن گیا ۔ اس کے بعد یہ برابر خراسان کا اہم شہر رہا ہے ۔ اس کے باشندے صدیوں شیعہ مذہب کے ساتھ شیفتگی کے لیے مشہور رہے ہیں اور حسین واعظ مصنّف انوار سہیلی، جس کی عقیدت اس گروہ کے ساتھ مشتبہ تھی، شہر کے متشددین کے ہاتھوں مرنے سے بال بال بچا تھا ۔

مآخذ : (۱) C.Barbier de Meynard : *Dictionnaire Geographique Historique, et Litteraire de la perse*، پیرس ۱۸۶۱ء؛ (۲) الجوینی : تاریخ جہان گشا، طبع مرزا محمد، سلسلۂ وقفیۂ گب، ۱۹۱۶ء؛ (۳) سٹینلے لین پول : *The Mohammadan Dynasties*، ویسٹ منسٹر ۱۸۹۳ء۔

(T. W. Haig)

سِبَسْطِیَہ : قدیم سامریہ یا سماریہ Samaria کا عربی نام، جسے ہیروڈ Herod نے اَغَسْطُس کے اعزاز میں Σεβαστή میں تبدیل کر دیا تھا ۔ قیاس یہ ہے کہ Σεβάστεια کی صورت بھی، جیسا کہ اس نام کے دوسرے شہروں کے معاملے میں ہوا، استعمال ہوتی تھی اور جیسا کہ عربی نام (جسے بعض اوقات سبصطیہ بھی لکھا جاتا ہے) سے مترشح ہوتا ہے ۔ قدیم رومی دور کے اختتام پر یہ شہر ایک قریبی شہر Neapolis، عبرانی سِکّم Sichem، عربی نَابُلُس کے آگے ماند پڑ جانے کے باعث اپنی عظمت کھو کر ایک چھوٹا قصبہ (πολίχνιον) بن گیا اور عربوں کے زمانے میں اس کا کردار بہت غیر اہم تھا ۔ اسے حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت ہی میں عمرو بن العاصؓ نے فتح کر لیا تھا ۔ اس کے باشندوں کو اس شرط پر جان و مال کی امان دیدی گئی کہ وہ جزیہ اور زمین کے محاصل ادا کرینگے (البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۱۳۸؛ ابن الاثیر : الکامل، ۲ : ۳۸۸)۔ البتّانی پہلا عرب جغرافیہ‌نویس ہے جس نے اس کا ذکر کیا ہے ۔ لیکن محلِ وقوع کے متعلق اس کے دیے ہوے اعداد و شمار بطلمیوس کے پیش کردہ اعداد و شمار کی بہ نسبت بہت کم درست پائے گئے ہیں ۔ بعد کے جغرافیہ نویسوں کے ہاں سِبَسْطِیَہ کا ذکر جُنْد فلسطین میں کسی مقام پر ملتا ہے ۔ ایک روایت کے مطابق، جو اتنی قدیم ہے

جتنا جیروم Jerome، یوحنا اصطباغی کی قبر بھی وهیں هے (ابن الاثیر: موضع مذکور: حضرت یحیی بن "زکریا" ۳۳۳) ۔ اس کے محلِ وقوع پر بعد کے قدیم زمانے میں ایک قصر تھا اور صلیبی دور (بارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر) میں وهاں یوحنّا حواری کا گرجا تھا ۔ اس مؤخرالذکر عمارت کے کھنڈر اب تک موجود هیں ۔ مغربی مآخذ کے مطابق سبسطیّہ اس وقت ایک بار پھر ایک اسقف کا حلقہ بنا هوا تھا (Lequien : *Oriens Christ*، ۳ : ۶۵۰ ببعد) ۔ اسامہ بن منقذ نے ۱۱۳۰ء کے قریب اس شہر اور اس کے معبد کو دیکھا ۔ صلاح الدین نے اس شہر پر ۱۱۸۳ء میں حملہ کیا لیکن اس کے بشپ نے اسّی مسلم قیدی دے کر شہر کا، نابلس جیسا خوفناک حشر هونے سے اسے بچا لیا (ابن اثیر: کتاب مذکور، ۱۱ : ۳۳۳؛ ابوالفداء: *Annales*، در *Recueil des hist. orient. des croisades*، ۱ : ۵۳؛ ابن شداد: وهی کتاب، ۳ : ۸۲؛ *Epistola Balduini*، در Röhricht : *Regesta regni Heirosol*، عدد ۶۳۸) ۔ ۱۱۸۷ء میں اس شہر کو بالآخر حسام الدین عمر بن لاجین نے صلیبیوں کے هاتھ سے لے لیا ۔ یوحنّا حواری کے گرجا کو مسجد میں تبدیل کر دیا گیا اور اسقف کو عکّا لے گئے (ابن الاثیر: کتاب مذکور، ۱۱ : ۳۰۷) ۔

مآخذ : (۱) البتّانی : کتب زیج الصّابی، طبع Nallino، در *Pubblicazioni d. Reale Osservat. di Brera in Milano*، عدد ۴۰ : ۲ : ۳۹؛ عدد ۳ : ۱۱؛ (۲) *B.G.A.*، ۵ : ۱۰۳ و ۶ : ۷۹، ۳۲۹؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۳۳؛ (۴) Derenbourg : *Vie d' Ousâma*، ص ۱۸۸ ببعد، ۳۸۶؛ (۵) عربی متن، ص ۵۲۸، ۶۱۷؛ (۶) Cuinet : *La Syrie*، ص ۱۹۲؛ (۷) Thomsen : *Loca Sancta*، ۱ : ۱۰۲؛ (۸) Schürer : *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Christi*، ۳ : ۱۹۰ تا ۱۹۸؛ (۹) R. Hartmann : *Palästina unter den Arabern Das Land der Bibel, i/iv.*)، ص ۳۱؛ (۱۰) Baedeker : *Palästina u. Syrien*، بار ششم، ۱۹۰۴ء، ص ۱۹۰ ۔ امریکی اکتشافات اثریہ کے نتائج پر، جو صرف قبل از عرب عہد پر اثر انداز هیں، دیکھیے (۱۱) G. A. Reisner، C. S. Fisher، D. G. Lyon : *Harvard Excavations at Samaria 1908-1910*، ج ۱ (متن) ج ۲ (خاکے اور نقشے)، کیمبرج (مخطوطے)، Harvard Semitic Series، ۱۹۲۴ء ۔

۲ ۔ ثغورالشّامیہ میں ایک مقام : ابن خُرّداذبہ کے قول کے مطابق (*B G.A.*، ۶ : ۱۱۷)، سلیشیہ کے ساحل پر ایک غیر معروف مقام سکندریہ سے چار میل، اور خود وہ قراسیہ (Κοράσιον) سے بارہ میل کے فاصلے پر تھا ۔ یہ قدیم Ἐλαιοῦσσα یا Σεβαστή اور عہد حاضر کا Ayash هے ۔

مآخذ : (۱) Pauly-Wissowa : *Realenzykl.*، ۵ : ۲۲۲۸، بذیل مادّہ Elaiussa، ۲، الف : ۹۵۲، بذیل مادّہ Sebaste عدد ۵؛ (۲) Tomaschek : *S. B. Ak. Wien*، ۱۸۹۱ء، *Abh.* ۸ : ۶۵؛ (۳) E. Herzfeld : *Peterm. geogr. Mitteil*، ۱۹۰۹ء، ۵۵ : ۲۹ عمود ۲ ۔

۳ ۔ ایشیاے کوچک کا ایک شہر، جسے ۹۳ھ ۱۱ - ۷۱۲ء میں العباس بن الولید نے المرزبانین اور طوس (هم اسے طرسوس کیوں نہ پڑھیں ؟) کے ساتھ فتح کیا ۔ اس (سبطیہ) کا محل و قوع معلوم نہیں ۔ الطبری اور ابوالمحاسن کے چند مخطوطوں میں اس نام کو غلط طور پر سَمَسْطِیَہ یا اس سے ملتا جلتا لکھا گیا هے ۔ Brooke نے خیال ظاهر کیا هے کہ وہ Phrygia میں بوزنطی (Μίσθεια) کا قائم مقام هوگا مگر یہ مشکل سے درست هو سکتا هے ۔ اغلب یہ هے کہ وہ فریجی (Σεβαστή) هو (Pauly Wissowa : *Realenzykl*، ۲ الف : ۹۵۱، عدد ۱) ۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، ۴ : ۴۵۷؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ de Goeje، ۲ : ۱۲۳۶، مع حاشیہ ب؛

(۳) ابوالمحاسن، ۱ : ۲۰۱؛ (۴) Brooks : *Journ. of Hellenic Studies*، ۱۸۹۸ء، ۱۸ : ۱۹۳ ۔

۴ - اس نام کا ایک شہر، جسے بالائی فرات پر سمیسط سے تھوڑے فاصلے پر بتایا گیا ہے، یاقوت کے ہاں مذکور ہے، (کتاب مذکور، ۳ : ۳۳) - ہو سکتا ہے کہ کیپےڈوشیا Cappadocia میں جولیوپولس Juliopolis ہو (بطلمیوس، ۶/۵ : ۲۰ ص ۸۹۳، طبع Müller)، جس کا نام بظاہر اَغسطُس کے نام پر رکھا گیا تھا اور شاید اسے Sebastia بھی کہتے ہوں - لیکن ہمیں غالباً یه سمجھ لینا چاہیے که اس میں بالائی نہر آلس (Halys) کے شہر سِیواس کے ساتھ کچھ التباس ہو گیا ہے ۔

(HONIGMANN)

* **سِبْط** : رَكَ به ۱ - ابن الجوزی، ۲ - الماردینی، ۳ - ابن التعاویذی۔

* **سَبْع** : سَبْعَه، سات کا عدد سامی اور غیر سامی اقوام کے نزدیک خاص اہمیت رکھتا ہے - مختلف عقائد و اعمال میں اس عدد کی ترجیح اسلام سے پیشتر بھی عربوں میں رائج تھی، مثلاً کعبے کے گرد سات مرتبه طواف کرنا، الصفا اور المروه کے درمیان سات مرتبه چکر لگانا (قبّ سعی) اور حج کے موقع پر سات سات مرتبه کنکریاں پھینکنا (رَكَ به جمرہ) - قرآن میں سبع المثانی کا ذکر ہے (۱۵ [الحجر] : ۸۷)، اس سے سورۂ فاتحه مراد لی جاتی ہے، جس میں سات آیات ہیں (قبّ A. Geiger : *Was hat Mohammed aus dem Fudenthume aufgenommen*، ص ۵۸) - ایک حدیث ہے که قرآن سات اَحْرُف میں نازل ہوا [انّ القرآن اُنْزِل علٰی سعبة احرف فاقرءُوا منه ماتیسّر] - اس حدیث کی بہت سی تشریحات ہیں (البخاری، کتاب الخصومات، باب ۴، کتاب فضائل القرآن، باب ۵؛ نسائی، کتاب الافتتاح، باب [جامع ماجاء فی القرآن] وغیره، قبّ Goldziher : *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*، لائیڈن ۱۹۲۰ء، ص ۳۷ ببعد) - ان معاملات میں جو تجزیے اور تزکیۂ نفس سے تعلق رکھتے ہیں تین کا ہندسه اصولاً مُرَجّح ہے (قبّ ثلاث) - نجس برتنوں کو سات بار پاک کرنا چاہیے [باب الوضوء بسؤر الکلب] (مثلاً مُسلم، کتابُ الطّہارَة [باب حکم ولوغ الکلب]، ابو داوٗد، کتاب الطهارة (باب ۳۷) - نماز میں جسم کے سات اعضا کو زمین سے مَس کرنا چاہیے (البخاری، [کتاب] الاذان، باب ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸؛ مُسلم [کتاب] الصلوٰة [باب أعضاء السجود و النهی عن کف الشعر و الثوب و عقص الرأس فی الصلوٰة]؛ ابو داوٗد، [کتاب] الصلوٰة [باب أعضاء السجود، حدیث ۸۸۹ تا ۸۹۱] باب ۵؛ لیلۃ القدر کے تعین کی تاریخ میں بھی سات کا ذکر آتا ہے، (البخاری، [کتاب فضل] لیلة القدر، باب ۲) .

حدیث میں سات مہلک گناہوں کا ذکر ہے (البخاری، [کتاب] الوصایا، باب ۲۳؛ [کتاب]الحدود، باب ۴۴؛ مسلم [کتاب] الایمان، [باب بیان الکبائر و اکبرها]، حدیث [۱۶۴]؛ اگرچه اور گناہوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔

علم کائنات میں بھی سات کا عدد پایا جاتا ہے، سات آسمان اور سات زمینیں (۲ [البقرة] : ۲۹؛ البخاری، [کتاب] بدء الخلق، باب ۲ [ماجاء فی سبع ارضین] - دوزخ کے سات دروازے ہیں (۱۵ [الحجر] : ۴۴)، مدینے کے بھی سات دروازے ہیں، البخاری، [کتاب]، الفتن، باب ۲۶ [باب ذکر الدجّال]، قبّ نیز مضمون سُبْعِیّه - سات کا عدد طب وغیرہ میں بھی خاص طور پر به کثرت مستعمل ہوا ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم جب بیمار تھے تو ان پر پانی کی سات مشکیں ڈالی گئی تھیں (البخاری، کتاب الوضوء، [باب ۴۵]؛ جسم کے ناسوری حصوں کو سات مرتبه گرم لوہے کا داغ دیا جاتا ہے

(البخاری [کتاب] التمنی، باب ۶) - Doutté کی تصنیف Magie et religion dans l'Afrique du nord، الجزائر ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۴ پر ایک جدول کا ذکر ہے جو سات × سات مربعوں پر مشتمل ہے، اس کی بالائی قطار میں سات مُہریں تھیں۔ اسی کتاب میں سبعہ عہود کے تعویذ کی عبارت درج ہے (ص ۱۱۲)، دیکھیے مزید برآں کتاب مذکور، ص ۹۱، ۱۰۰، ۱۱۸ ۔

ستّر (سبعون)، اور سات سو وغیرہ کے اعداد کا ذکر بھی ملتا ہے۔ بیان کیا گیا ہے کہ دنیا کی آگ کی شدّت میں دوزخ کی آگ کا سترھواں حصہ ہے (البخاری [کتاب] بدء الخلق، باب ۱۰)، قیامت کے دن اولادِ آدم کا پسینا ستّر ذراع تک زمین کے اندر چلا جائے گا (البخاری، [کتاب] الرقاق، باب ۴۷)؛ قرآن مجید میں ستّر مرتبہ استغفار کا ذکر آیا ہے (۹ [التوبۃ] : ۸۰)۔ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی اُمّت کے ستّر ہزار آدمی براہِ راست، حساب کے بغیر فردوس میں داخل ہوں گے (البخاری، [کتاب] بدء الخلق، باب ۸؛ الترمذی، [ابواب صفۃ] القیامۃ، باب ۱۲، ۱۶)؛ ستّر ہزار، روشن یا درخشاں یا چمکتے چہروں کے ساتھ داخل ہوں گے (البخاری، [کتاب] اللباس، باب ۱۸؛ [کتاب] الرقاق، باب ۵۰ و ۵۱؛ ستّر ہزار اُمّت کے ایک فرد کی شفاعت سے جنت میں داخل ہوں گے (الدارمی، کتاب الرقاق، باب ۸۷)؛ ستّر ہزار، جنت میں مچھلی کے کلیجے کا بڑھا ہوا گوشت کھا جائیں گے (البخاری، [کتاب] الرقاق باب ۴۴)؛ بیت المعمور میں روزانہ ستّر ہزار فرشتے داخل ہوتے ہیں جن کی پھر باری نہیں آتی (البخاری، [کتاب] مناقب الانصار، باب ۴۲)۔

در اصل سات کا عدد تقریباً کل اور تکمیل کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اس کے مترادفات دوسری سامی زبانوں میں ش، ب، ع کے مادّے سے ملیں گے [اسلام میں کسی عدد کو کوئی شرعی اہمیت حاصل نہیں]۔

مآخذ : (۱) J. Hehn : *Siebenzahl und sabbat beiden Babyloniern und im alten Testament* (Leipzig, ۲ : ۵)، *Semit. Studien*، لائپزگ ۱۹۰۲ء؛ [(۲) کتب لغت جیسے لسان العرب؛ تاج العروس؛ (۳) شروح کتب احادیث جیسے فتح الباری، العینی، عون المعبود، النووی : شرح مسلم وغیرہ۔ ان احادیث کی شروح کے تحت جن میں سات یا ستر کے عدد کا ذکر ہے]۔

(A. J. Wensinck)

اَلسَّبُع : (ع؛ یا صُورۃ السَّبُع)، سے مراد مجمع کواکب الذئب (=بُرج الذِّئب) ہے اور صورۃ قیطُس سَبُع البَحر سے مراد مجمع کواکب قیطس (Κῆτος) ہے، دیکھیے البیرونی : القانون المسعودی؛ مخطوطۂ برلن Or. 8° ۲۷۵، ص ۲۰۷ الف، ص ۲۲۰ الف، ب)۔ صورۃ السَّبُع نہ صرف عربوں کے نزدیک (بلکہ بطلمیوس کے نزدیک بھی) انیس مجرد ستاروں پر مشتمل ہے، جن میں سے کوئی بھی قدر سوم سے بڑا نہیں ہے (ستاروں کی جدید فہرستوں کے مطابق ان میں سے روشن ترین ۲۰۸ اور ۲۰۹ قدر کے ہیں)۔ یونانی اس (غیر معین) مجمع کو τὸ Θηρίον (درندہ [= سَبُع]) کہتے تھے تاہم قدیم ترین بابلیوں میں بھی اسے غضب ناک جانور کے نام سے موسوم کرنے کا خیال موجود تھا۔ بابلی زبان میں اس کا نام (mul) Ur.-idim = (mul) UR. BE ہے لیکن سمیری میں کَکَّب kakkab کابو شیگو kalbu shegû ہے بمعنی غضب ناک کتا، [کاب عربی (ع)، بمعنی کتا] (غالباً ذئب لیوپس Lupus + قنطورس Centaurus شمال مشرق میں) دیکھیے F. X. Kugler : *Sternkunde und Sterndienst in Babel, Ergänzungen*، (Münster ۱۹۱۳ - ۱۹۱۴ء، ص ۲۸، ۳۲، ۲۲۳)۔ السَّبُع، جو شیرببر کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے، یونانی τὸ Θηρίον میں عربی کا صحیح بدل ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ J. J. Scaliger نے اپنے کرۂ فلک کے ترکی نقشے

میں دیکھا تھا کہ اس کے لیے الاسدہ [(ع)، بمعنی شیر] کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس حیوان کا قنطورس سے قریبی تعلق ہے یعنی یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مؤخرالذکر اس حیوان کو اگلے پنجے سے پکڑے ہوے ہے۔ اس زمانے میں عرب ان دو شکلوں کے ستاروں کو ان کے اجتماع کی وجہ سے الشماریخ (شاخ پر لگے ہوے کھجوروں یا انگوروں کے گچھے) کہتے تھے۔

مآخذ: (۱) L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۲۷۸ تا ۲۸۰؛ (۲) Fr. W.V. Lach: *Anleitung zur Kenntnis der Sternnamen*، لائپزگ ۱۷۹۶ء، ص ۱۳۸ (به احتیاط دیکھی جائے)۔

(C. Schor)

* **سَبْعِیّه:** (سات والے)، شیعه کے وه مختلف گروه سبعیه کہلاتے ہیں جن کے ہاں ظاہری اماموں کی تعداد سات تک محدود ہے - جن شیعه کے نزدیک امامت موروثی ہے اور باپ سے بیٹے کو من جانب اللہ پہنچتی ہے - ان میں انتشار اس وقت پھیلا جب چھٹے امام جعفر الصادق رض [رک بآں] کی زندگی ہی میں، ان کے فرزند اسمٰعیل نے ۱۴۵ھ/ ۷۶۲ء میں وفات پائی - اکثریت نے تو اسمٰعیل کی جگه اثنا عشریه [رک بآں] کے آئمۂ ظاہری میں ساتویں امام کی حیثیت سے امام جعفر کے ایک اور فرزند موسٰی الکاظم رض کو چن لیا، اور دوسروں نے محمد، عبداللہ اور علی کو، جو چنداں نامور نہیں تھے، لیکن جو لوگ سختی کے ساتھ وراثت کے قائل تھے، ان کی وفاداری بدستور اسمٰعیل ہی سے وابسته رہی - انھوں نے اس بات سے انکار کیا که اسمٰعیل اپنے باپ سے پہلے فوت ہو گئے تھے - اس نظریے کی حمایت میں جو دلائل پیش کیے گئے ان سے، ان کے کے مخالف بھی، معلوم ہوتا ہے، متاثر ہوے - کیونکه انھوں نے اسمٰعیل کا قصه ہی سرے سے پاک کر دینے کے لیے، ان کے کردار پر حمله کرنا ضروری سمجھا اور کہا که اسمٰعیل کے فسق و فجور کی وجه سے ان کے والد نے انھیں وارث امامت بنانے کا پہلا اراده ترک کر دیا تھا.

یه الزامات اس امام پر عائد کرنا جس کی طرف یه لوگ منسوب ہیں خصوصاً شُرب خمر کا، اس کی توجیه یه بھی ہو سکتی ہے که دراصل شریعت کے ساتھ سہل انگاری برتنے کی وجه سے یه طعن خود سبعیه پر ہے.

شروع ہی سے سَبْعِیّه کی تحریک متحد نہیں تھی - مُبَارَکیّه کا ایک فرقه ''استقامت کے ساتھ'' اسمٰعیل سے وابسته تھا - ان کے نزدیک وہی آخری امام اور مہدی [رک بآں] ہیں - لیکن ان میں سے بیشتر لوگوں نے امامت کو ان کے فرزند محمد تک منتقل کر دیا؛ اس طرح وه قائم الزمان [رک بآں] بن گئے اور ان کا خطاب ہو التّام (یعنی ختم کرنے والا [اگر یه مفہوم ہوتا تو اس صورت میں اَلمُتمّم خطاب ہوتا لہٰذا التّام کے معنی ہوے وه جو اپنی ذات میں مکمل اور کامل ہے] - یه خطاب، بعض نسبۃً چھوٹے طریقوں میں مضمحل ہوتا معلوم ہوتا ہے، کیونکه محمد کے بعد ایسے ائمۂ مستورین کا دور شروع ہو گیا جن کا علم صرف وابستگانِ سلسله ہی کو ہوتا ہے - محمد التّام کے منصب کے باوجود بڑے بڑے گروه بدستور اسمٰعیل ہی کے نام سے مُنتسب ہیں - گویا باطنی سلسلۂ امامت کے نظریے میں سَبْعِیّه بھی فرقۂ واقفیه (استوار در ولا) کے بہت سے افراد کے ہمنوا ہیں - اس کی توجیه قدرتی طور پر ایک حد تک اس زمانے کی سیاسی حالت سے بھی ہوتی ہے - ۱۴۵ھ میں عباسی خلیفه المنصور نے مدینے میں اس تحریک کو دبایا جو النَّفْس الزَّکیّه محمّد

بن عبداللہ بن الحسن المثنّٰی بن الحسن بن علی نے شروع کی تھی، اس کے ایک سال بعد ان کے بھائی ابراهیم البصری بھی کام آئے ۔ اسی طرح وقتی طور پر علویّه کا مسئله ختم هو گیا اور وه بھی اس کامیابی کے ساتھ که جو فعّال حلقے علویوں میں سے صرف اصحاب سیف اور ارباب عزیمت افراد هی کو اپنا امام منتخب کیا کرتے تھے ان میں سے ایک فرقهٔ الجارودیه نے خود کو النفس الزکیّه سے ''وابسته'' کر کے انھیں ''مهدی مستور'' تسلیم کر لیا ۔ رجعت کی آس لگائے رکھنے کا جذبه اس سے بھی زیاده ان میں بڑھا، جو ''حق مشروع موروثی'' کے قائل تھے اور اپنے عقیدے کے تحت متعین افراد سے وابسته رهنے پر مجبور ۔ کچھ ایسے بھی تھے جو ''استقامت کے ساتھ'' اسمٰعیل کے بھائیوں میں سے ایک نه ایک کے ساتھ وابسته رهے ۔ ان میں سے جن لوگوں نے کچھ اهمیت حاصل کی وه موسَاویّه الملقب بممطوره هیں یعنی جن پر نزول باراں هوتا هو ۔ انھیں کو ساده طریقے پر واقفیّه کهدیا جاتا هے ۔ اگر بدقت نظر دیکھا جائے تو اس قسم کے گروه بھی آتے تو هیں سبعیّه هی کے تحت، لیکن عموما سبعیّه کی اصطلاح اسمٰعیلیه [رَكَ بآں] هی کے مرادف سمجھی جاتی هے ۔ ان کے نزدیک استقامت کی نمود، اس میں نه تھی که سرے سے سیاسی مقاصد هی کو خیر باد که دیا جائے اگرچه اس کا ظهور ایک صدی سے بھی زیاده مدت گذر جانے کے بعد هوا، بلکه اس منصوبے کے تحت ممکن تھی جو انھوں نے بڑی مهارت سے قائم کیا تاکه اس کے تحت پاکیزه نسب امام کا تصور بھی مؤثر انداز میں برقرار رهے، اور ساتھ هی ایسے کسی فرد کو مسترد بھی کیا جا سکے جو سوء اتفاق سے علیؓ اور حسینؓ کی نسل میں، پھلوٹا هونے کے باوجود ناکاره بھی هو، اس طرح سبعیّه کی تحریک نے غیر مذهبی تاریخ میں بھی معتدبه اهمیت حاصل کر لی، یعنی ان لوگوں کے ذریعے جو ساتویں ''امام مستور'' محمد بن اسمٰعیل کے داعی [رَكَ بآں] کی حیثیت سے ظاهر هوے، مثلاً حمدان قرمط یا اس کا کوئی جانشین، جو کچھ عرصے مخفی رهنے کے بعد عوام کے سامنے آیا ۔ مثلاً سعید بن عبداللہ بن میمون فاطمی یا اس کا اپنا ''بروز'' جیسا که طبری نے (۳ : ۲۲۱۸) ایک قرمطی داعی، یحیی بن ذکرویه کے واقعات میں لکھا هے ۔ قرامطه، فاطمیه حشیشین، نیز ایران، هندوستان اور وسط ایشیا کے اسمٰعیلی لوگ، یه سب وه گروه هیں جن کے ذریعے سبعیّه کی تحریک کا ذکر غیر مذهبی تاریخ میں آتا هے بلکه دروزی بھی، اور ایک لحاظ سے متاوِلَه اور نصیریه کا سلسله بھی اپنی اصل کے اعتبار سے قدیم سبعیّه تک پهنچایا جا سکتا هے ۔

بجاے خود سبعیه کی تحریک جتنی مذهبی هے اور مذهب بھی وه جو مستقل هو، اتنی هی سیاسی بھی هے ۔ یه غور طلب صورت حال که بیک وقت امام جعفر الصادق کے مختلف فرزندوں کے هاں، اماموں کے لیے سات هی کا عدد متعین هوا، اس وقت بآسانی سمجھ میں آ سکتی هے جب هم مذکورهٔ بالا سیاسی احوال کی تائید مزید میں وه زاویهٔ نگاه بھی فرض کر لیں جس کے تحت تمام کائناتی اور تاریخی واقعات کے لیے سات هی کے عدد کے مطابق ادوار تجویز هوتے هیں ۔ خطّابیّه کی مثال سے، جو اسمٰعیل کے والد امام جعفر صادقؒ کی اُلوهیّت کے قائل هیں، یه معلوم هوتا هے که اماموں کی اُلوهیّت کا جو تصور سبعیّه کے هاں رو پذیر هوا وه قرون اولی میں بالکل هی مفقود نه تها ۔ ظاهر هے که بحالات موجوده هم سبعیّه دینیات کی تفصیل بیان نهیں کر سکتے کیونکه ان کے مختلف طریقوں میں سے همیں صرف ایک هی طریقے کا علم هے اور وه بھی اکثر

وضاحت طلب ھی ھوتا ھے، کیونکہ وہ معاندین کا بیان کردہ ھے ۔ ھم دعوے سے کہ سکتے ھیں کہ سبعیّہ اس بارے میں منفرد ھیں کہ انھوں نے علم دین میں ''اسرار کائنات'' داخل کیے ۔ اس ذیل میں جو اسما اور اشیا مذکور ھیں وہ بھر حال ایک ھی معنی میں مستعمل نہیں ۔ ان کے ھاں مدارج ظہور یہ ھیں : (۱) خدا؛ (۲) عقلِ کل؛ (۳) نفس کل؛ (۴) ھیولٰی یا مادّۂ اولٰی؛ (۵) مکان (Pleroma)؛ (۶) زمان (Kenoma)؛ (۷) عالم ارضی و انسانی ۔ سات کا یہی عدد پھر عالم ناسوت میں آتا ھے، یعنی سرگذشت نجات بیان کرتے وقت ان سات رسولوں کے ذکر میں جو ''ناطق'' ھیں ۔ حضرت آدمؑ پہلے ناطق ھیں، لیکن حسب قاعدہ وہ پہلے انسان نہیں۔ ان کے بعد ترتیب یہ ھے: حضرت نوحؑ، حضرت ابراھیمؑ، حضرت موسٰیؑ، حضرت عیسٰیؑ، حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور محمد التّام ۔ ان میں سے ھر دو ''ناطقوں'' کے درمیان سات سات ''صامت'' داخل کر دیے گئے ھیں، جن میں سے خاص اھمیت پہلے ''صامت'' کی ھے ۔ یہ ناطق کا خاص معاون و مددگار ھوتا ھے اور اس کا خطاب ھے ۔ فاتق (= کھولنے والا) یا اَساس (= بنیاد) ۔ وجہ یہ ھے کہ ناطقوں کی طرف منسوب کردہ تفسیر مُحرمانہ ھی کے ذریعے ان کی تعلیمات اور احکام کا صحیح علم ممکن ھے، یعنی پوری طرح ان کی توضیح ھوتی ھے ۔ ان ناطقوں کے نام یہ ھیں : (۱) حضرت شیثؑ (جس سے شیثیوں کے علم باطن کی یاد تازہ ھوتی ھے؛ (۲) حضرت سامؑ؛ (۳) حضرت اسمٰعیلؑ (سیدہ ھاجرہؑ کے فرزند)؛ (۴) حضرت ھارونؑ؛ (۵) (قدّیس) بطرسؑ؛ (۶) حضرت علیؓ اور ساتواں وہ ھے، جو خاص اس زیرِ بحث فرقے کا (یعنی سبعیّہ کا) بانی ھے، مثلاً عبداللہ بن المیمون ۔ صامت کے ساتھ ساتھ پھر روحانیوں کا ایک ذیلی سلسلہ بھی ھے ۔ ترتیب کے اعتبار سے یہ لوگ کہیں سات سات ھیں اور کہیں بارہ بارہ ۔ ان میں نمایاں حُجۃ [رکّ بآں] اور داعی ھیں ۔ بہرحال ''حلول'' کے تصوّر نے اس سلسلے میں بڑی ابتری پیدا کر دی ھے، کیونکہ ساتواں امام واقعۃً خداے تعالٰی کا ھم پلّہ اور کُفو قرار پاتا ھے؛ چنانچہ ابن طاھر البغدادی (الفرق، ص ۲۸۸) ایک ایسے شخص کی سند سے روایت کرتا ھے جو کچھ عرصے تک اسمٰعیلیہ کا داعی رھا تھا کہ اس سے توقع یہ کی جاتی تھی کہ وہ محمد التّام میں اس ذات کا جلوہ دیکھے جس نے سیدنا موسٰی علیہ السلام پر تجلّی فرمائی تھی ۔ بعض گروہ ایسے ھیں، مثلاً ھندوستان کے اسمٰعیلی، کہ ان کے ھاں اسرار تخلیق اور سات کے مقدس عدد سے ''ادوارِ زمانہ'' کا وابستہ ھونا پسِ پشت ڈال دیا گیا ھے اور حضرت علیؓ کو بطور امامِ اول خدا بنا دیا گیا ھے ۔ اس طرح یہ راہ ھمیں سبعیّہ سے لے کر عَلِی اِلٰہی (عَلی اللّٰھی) [رکّ بآں] تک پہنچا دیتی ھے ۔ حضرت علیؓ سے شروع کر کے یہ لوگ اپنے سینتالیسویں امام آغا خان محمد شاہ تک پہنچ جاتے ھیں ۔ امام کے بعد دوسرے درجے پر ھے حجۃ؛ تاریخ میں بسااوقات اس کی اھمیّت امام سے زیادہ ھوتی ھے ۔

معلوم ھوتا ھے کہ حضرت علیؓ کی حُجّت سیدنا محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ھیں، لیکن بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ان کے بجاے حضرت سلمان فارسیؓ کا نام رکھ دیا گیا ھے اور دراصل اس سے مراد بھی وھی ھیں ۔

نجات حاصل کرنے کے لیے امام مستور کی پہچان لابدی ھے، جس کا علم صرف ''مُحرموں'' کو ھوتا ھے ۔ نتیجہ یہ ھے کہ ان کی اھمیت اور بھی زیادہ ھو جاتی ھے؛ اسی لیے انھیں تعلیمیہ بھی کہا جاتا ھے ۔ باطنی مذھب میں باقاعدہ داخلہ اس وقت ھوتا ھے جب سات یا نو ابتدائی مدارج طے کر لیے

جائیں ۔ عبدالقادر البغدادی (الفرق، ص ۲۸۲ ببعد) نے مندرجۂ ذیل مدارج بتائے ھیں:۔ (۱) ''تفرّس'': (= پوری پوری تحقیقات)، یہ ایک نفسیاتی طریقه ھے اور کوئی خاص استادانه نہیں، یعنی جس شخص کو جیتنا ھوتا ھے اس کی ذات میں اپنے آپ کو همه تن دخیل اور سرتاسر اسی کی سطح پر اپنے آپ کو لے آنا؛ (۲) پھر استادی کا دوسرا ''مظاھرہ'' ھوتا ھے ''تأنیس'' میں، یعنی مطلوب کو اس کے قدیم عقائد کا ''جلوۂ تام'' دکھانا اور القا کرنا که یه شخص اب تک، جس طرح سمجھ رھا تھا وہ اس سے کہیں زیادہ تابناک ھیں؛ (۳) پھر ''تشکیک'' (یعنی شک پیدا کرنے) کے ذریعے اس کے عقائد متزلزل ھو جاتے ھیں اور وہ محسوس کرتا ھے که اپنے عقائد کا اسے ابھی تک صحیح وجدان ھی نہیں ھوا ۔ اس نفسیاتی روحانی ھدایت کے بعد ھی وقت آتا ھے نوآموز شخص کو ''بے دست و پا'' کر کے مستور وَلِیُّ الْاَمر کے دامن سے ''وابسته'' کر دینے کا، اس عقیدے کے ساتھ که علم حقیقی کا وجود صرف ''ذات مخفی'' اور اس کے کارندوں کے ھاں ھے اور اس کا حصول منحصر ھے (۴) ''رَبط'' اور (۵) ''تعلیق'' پر؛ (۶) پھر تدلیس کے تحت سرِّ محرمانه یه ھے که کلمات، کے پوست میں جتنے تاریخی مبشرات اور احکام ''مضمر'' ھیں، ان سب کی تأویل متشابہات کے ذریعے کی جائے؛ (۷) اب کچھ عرصه طالب صادق کی ''تأسیس'' ھوتی ھے، جس کے اختتام پر مرید (۸) ''مواثق بالْاَیمان'' کے ذریعے جسم و جان سے بیعت کرتا ھے اس کے صلے میں اسے (۹) ''خَلْع و سَلْخ'' کے تحت تقاضاے بیعت کے علاوہ باقی پچھلے تمام قیود دینی اور احکام ظاھری کی پابندی سے آزاد کر دیا جاتا ھے.

قالب ظاھری برقرار رکھنے کے لیے اس پورے نظام کی تائید میں قرآنی عبارتوں سے عمدًا استناد کیا گیا ھے ۔ کتاب مبین میں آیات متشابہات کی موجودگی نے گویا یه کام آسان کر دیا؛ چنانچه ماھر جب قرآن مجید میں [وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰی یَاْتِیَكَ الْیَقِیْنُ (۱۵ [الحجر]: ۹۹)= اپنے رب کی پرستش کرتا رہ تاآنکه تجھے یقین یعنی موت آ جائے] پڑھتا ھے تو ششدر رہ جاتا ھے اور سمجھتا ھے که اس کی سابقه عبادت تو محض ایک ابتدائی درجه تھا ۔ وہ عبارتیں جہاں لفظ باطِن آیا ھے، وہ ایسے لوگوں کے لیے نصوص بن گئی ھیں جو انھیں تمثیلی رنگ دینے میں حد اعتدال سے گزر جاتے ھیں اور وہ بھی ایسے طریقے پر جس میں کچھ ندرت نہیں ۔ اس میں انھوں نے اسرار علم حروف بھی داخل کر دیے ھیں اور انحصار نه ان حروف مقطعات پر کیا ھے جو سُوَر قرآنیه کی ابتدا میں وارد ھوتے ھیں، نه ائمه کے اسما یا اصول و عقائد پر ۔ فِرَق اسلامیه کے باھمی روابط کی وضاحت میں اس چیز سے کچھ مدد نہیں ملتی که مختلف گروھوں کو ان کے مشترک امتیازات کی کثرت کی بنا پر ایک ھی نام دے دیا جائے، مثلاً سَبْعِیّه ھی ھیں که انھیں ایسے گروھوں کے ساتھ باطنیّه [رَكّ بآں] میں شامل کر دیا گیا ھے جن کے رجحانات ایک دوسرے سے بالکل مختلف ھیں، جیسے خُرّمی (رَكّ به خُرّمیّه) اور مُزْدَکیّه، حتّٰی که صرف انھیں کو اکثر باطنیه کہ دیا جاتا ھے اور پھر اسی بنا پر ان کے مخالف انھیں ایک اور مرادف نام دے دیتے ھیں، یعنی مُعَطِّلَه (= منکر صفات حق اور باغی).

بحالات موجودہ سَبْعِیّه کے نظریات و تصورات کے اصل منبع کا غیرمسلموں کو بھی شاید اس سے زیادہ علم نہیں جتنا مسلمانوں کو ھے، لیکن ان کی راے قبول کرنے میں خاص احتیاط درکار ھے، کیونکه ملاحدہ کی عداوت کی وجه سے ان کا زاویۂ نگاہ بدل چکا تھا ۔ بعض سُنّی علماے مَعالِم اس بات پر مُصِر ھیں که

سَبْعِیه کی اصل یا تو یہودی ہے یا نصرانی، یا پھر اس سے بھی بڑھ کر سبائی ہے اور بالخصوص پارسی، بلکہ حقیقةً انھیں شبھه ہے که کہیں اس کا تعلق یونانی فلسفے سے اور نوشتہاے ھرمِسی (Hermetic) سے نه ھو۔ گویا یه بات ابھی تک تحقیق طلب ہے که نو افلاطونی نظریات (اشراقیت)، راز ھاے پارسی اور اساطیر، جو نصرانیوں کے ھاں ''غار ذخیرہ'' میں مذکور ھیں، اسلامی علمِ الاسرار کا قالب کیوں کر اختیار کر سکے ۔ درمیانی کڑی اِخْوان الصّفاء [رکّ باں] نے مہیّا کی اور اس کی بھی تحقیقات ابھی باقی ہے۔

سَبْعِیه کو بڑا انتہا پسند سمجھا جاتا ہے، یعنی غُلاةٌ [رکّ باں] ۔ بعض علماے معالم سرے سے ان کا ذکر ھی نہیں کرتے۔ کہا جاتا ہے که خُدا کی اُلُوھِیت اور آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کی نبوت کی خاتمیت انھوں نے نظر انداز کر دی ہے۔ مجادلانه ذھنیت کا نتیجه یه ھوا که انھیں دُھْرِیه [رکّ باں] بھی کہا جاتا ہے، یعنی ان کا رشته مادّہ پرستوں سے جوڑ دیا گیا جو اساسی طور پر ان سے مختلف ھیں ۔ ان کے خلاف معاندانه راے رکھنے کا مزید سبب حقیقةً وہ تلخی ہے جو ان لوگوں کے انقلابی مقاصد سے پیدا ھوئی، نیز اندر ھی اندر ساتویں امام کا سیاسی پروپیگنڈا کرنے سے؛ پھر اس پر مستزاد یه که ان لوگوں نے ظواھر احکام کو پسِ پشت ڈال دیا ۔ ان پر، مذھبی، اخلاقی اور سیاسی اقدار کے انکار مطلق کا جو الزام ہے وہ ان کتابوں میں بھی راہ پا گیا جو اس موضوع پر یورپ میں لکھی گئیں۔ مزید تحقیقات کے وقت، اگر توحید ادیان کا امکان پیشِ نظر رکھنے سے انکار نه ھو اور تسلیم کر لیا جائے که ھر ایسا نظام مذھبی، جو پخته ھو چکا ھو، کسی ایک ھی اصل دینی کی شاخ در شاخ ہے، تو صرف اسی وقت یه بتایا جا سکتا ہے که سَبْعِیه کی ''دینیات'' یا بشرط پسند بالفاظ دیگر ''عرفانیات'' کو کس حد تک معقولیت کے ساتھ اللہ کے اس تصوّر کا ردِ عمل سمجھا جا سکتا ہے جو دینیات اسلامیه میں ہے، یعنی اس کا بشر سے قطعًا جدا ھونا، اور یه که ان لوگوں کی اخلاقی اقدار سے بے اعتنائی کو (جو واقعةً بہت سے لوگوں میں پائی بھی جاتی ہے) کس طرح شریعت کے غیر مربوط مجموعۂ اخلاقیات اور ناصر خسرو کی تعلیمات جیسے نظامِ اخلاقیات میں ربط و تطبیق پیدا کرنے کی کوشش قرار دے سکتے ھیں، مثال کے طور پر روشنائی نامه (ص ۳۷۳ ببعد) کے اشعار لیجیے، جہاں اخلاق کی سات سیئات اور سات بنیادی حسنات بتائی گئی ھیں ۔ اس تحقیقات میں اھمیت اس بات کو نہیں که شاعر نے روشنائی نامه اس وقت لکھا جب اسے سلسلۂ سَبْعِیه میں اھمیت حاصل ھو چکی تھی اور اسمٰعیلیوں میں وہ حُجّة کہلاتا تھا، یا کتاب اس وقت لکھی گئی جب وہ ان لوگوں میں شامل نہیں تھا، اور اس سے اس کا وہ طبعی رجحان معلوم ھوتا ہے جس نے اسے اس گروہ میں کشاں کشاں پہنچا دیا ۔ انفرادی حیثیت سے سَبْعِیه کے بعض گروہ، مثلاً حَشِیْشِیِین اور قَرامِطَه، واقعی ایسے ھیں جو مسلمانوں کے ساتھ کسی درجے میں بھی رواداری نہیں برتتے، لیکن ان کے مقابلے میں ھمیں یه بھی علم ہے که مصر میں بہت سے فاطمی حکمرانوں نے عقلمندانه اور روادرانه نظم قائم رکھا ۔ کہا جاتا ہے که کہیں کہیں بعض گروہ اشترا کی بھی تھے، لیکن یه صورت حال یقینًا عام نہیں۔ اگرچه مسلمان مصنّفوں نے چوتھی اور پانچویں صدی ھجری میں ان لوگوں کا تمام عالم اسلام میں پھیل جانے اور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے، لیکن مدت سے ان کے قدیم گروھوں پر جمود طاری ھو چکا ہے ۔ ان کے خیالات البته مؤثر انداز میں جاری و ساری رہے ۔ ایران سے لے کر منتہاے شمال

تک اور ہندوستان سے لے کر خصوصیت کے ساتھ مشرقی افریقہ تک ان کی تعلیم پھیل گئی، تاہم قدیم سبعیہ سے وابستگی کے احساس کے باوجود ان کے عقائد میں بنیادی تبدیلی آ چکی ہے ۔ تحریک کی سیاسی حیثیت مفقود ہے اور مذہبی پہلو بھی چنداں جارحانہ نہیں ۔

مآخذ: عبدالقادر بن طاہر البغدادی : اَلفَرق بَین الفِرَق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۶۵ ببعد؛ (۲) ابن حزم : المِلَل وَالنِّحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۱۱۶ ؛ (۳) الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۶، ۱۲۶ ببعد، ۱۴۵ ببعد، نیز قب ترجمہ از ہاربروکر Haarbrucker، ۲ : ۱۰۵؛ (۴) شُحفُر بن طاہر الاسفرائنی (مخطوطۂ برلن، عدد ۲۸۰۱)، بذیل امامیہ، در باب ۸ : اسمٰعلیہ، مبارکیہ و باب ۱۳ : باطنیّہ؛ (۵) الایجی : مَواقف، طبع Soeren sen، ص ۳۴۸ ببعد؛ (۶) Guyard: *Fragments reletifs ála doctrine des Ismaelis*، در *NE*، ۲۲ (۱۸۷۴ء) : ۱۷۷؛ (۷) Ivanow: *Ismaelitica*، در *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*، ۸ (۱۹۲۲ء) : ۱ تا ۷۶؛ (۸) الغزالی: فضائح الباطنیة، در Goldziher : *Streitschrift des Gazālī gegen die Batinijja-Skete*، لائیڈن ۱۹۱۶ء؛ (۹) Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*، ص ۲۴۷ ببعد؛ (۱۰) De Boer : *Geschichte den Philosophies im Islam*، ص ۶۷ ببعد؛ نیز قب (۱۱) De. Sacy : *Expose de la religion des Oruses*، ۱ : ۶۳ ببعد؛ نیز ان مقالات کے مآخذ جن کا ذکر متن میں آ چکا ہے ۔

(R. STROTHMANN)

⊗ تعلیقہ : اہل فکر و نظر ہمیشہ بحث و تحقیق کے وقت مختلف الرائے ہوتے رہے ہیں ۔ عقل و دانش کی بات ہو یا عقیدے کے سمجھنے سمجھانے کا مسئلہ، اختلاف نظر انسانی فطرت کا تقاضا ہے، لیکن جز وقتی یا ضمنی اختلاف عموماً طے ہو جایا کرتے ہیں ۔ اصول و کلیات میں جب تک منضبط اختلاف نہ ہو اسے ''فرقہ'' یا ''دبستان'' کا مستقل عنوان دینا معقول نہیں ہے ۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری اسلامی علوم و افکار کی تدوین کی صدیاں تھیں ۔ اس سے پہلے باقاعدہ مرکز علم و عمل یکسانیت نہ رکھتے تھے ۔ نئے افکار اور جدید علوم کی وجہ سے مسلمان دانش‌ور اپنے اسلامی عقائد کو مرتب طریقے سے منضبط کرنا چاہتے تھے، اس لیے فضا میں پھیلے ہوے انفرادی یا چھوٹے بڑے گروہوں میں گردش کرنے والے خیالات کو پس منظر کے طور پر بیان کرنے لگے ۔ ہر مؤلف، مصنف یا محقق اپنے مسلک کو مستحکم کرنے کے لیے ارد گرد کے مسائل لکھ کر اپنی بات کی قوت ظاہر کرنے لگا ۔

پانچویں صدی ہجری میں علم کلام نے مستحکم بنیادیں حاصل کر لیں اور مسائل پر باقاعدگی سے بحث ہونے لگی، اس لیے جزئی مسائل پر گفتگو کرتے ہوے کلیات کو نظر انداز کرنے کی مہم نقصان دہ ہے ۔ اس مہم میں اسلام کے بارے میں منفی رجحانات رکھنے والے رنگا رنگ بحثیں کرنے کے مختلف فائدے اٹھاتے ہیں (اعیان الشیعة، مطبوعۂ بیروت، ج ۱/ ق ۱) ۔ اس قسم کی نکتہ آفرینیوں سے اختلاف کو ہوا ملتی ہے اور حقائق پر شک اور بے اعتمادی کا غبار چھا جاتا ہے ۔

فاضل مستشرق R. Strothmann کا مندرجۂ بالا مقالہ ''سبعیہ'' بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے ۔ فرقۂ سبعیہ فرق و ملل کی اہم کتابوں میں موجود نہیں، مثلاً فرق الشیعہ، از ابو محمد حسن بن موسیٰ (النوبختی) میں؛ اسی طرح دوسرے مؤلف سعد بن عبداللہ الاشعری کی کتاب المقالات و الفرق میں اس فرقے کا نام ہی نہیں ملتا ۔ الشہرستانی

کی الملل و النحل (بولاق ۱۲۶۳ھ) میں بھی ''سبعیه'' پر کوئی بحث نہیں ۔ یه امر مسلم ہے که امام ہفتم موسی الکاظم (۱۸۳ھ) کے بعد بعض حضرات نے امام علی رضاؑ کو امام ماننے میں توقف کیا اور یه لوگ ''واقفیه'' کہلائے (نوبختی؛ اشعری؛ متأخر مباحث و تحقیق کے لیے باقر شریف القرشی: حیاۃ الامام موسی بن جعفر، ص ۱۰۹ ببعد) ۔ امام موسی الکاظم امام سابع ہیں اور انھیں امام مان کر کوئی فرقه الگ ہوتا تو سبعیه کہلاتا ۔ لیکن خود شڑاتھ مان کے بقول اگر کسی نے محمد یا عبداللہ یا علی ابناء امام موسی کاظم کو امام مان بھی لیا ہو تو نه ان آئمه سے کوئی واقف ہو سکا نه ان کے متبعین سے ۔ امام جعفر صادق علیه السلام کے بعد جناب اسمعیل کی امامت کا اعتقاد رکھنے والے اسمعیلیه ہیں سبعیه نہیں ۔ ان سے اختلافات کے نتیجے میں نزاریه اور مستعلیه ابھرے وہ بھی سبعیه نه کہلائے؛ اب ''بوہرہ'' اور ''آغا خانیه'' فرقے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو کبھی سبعیه کے نام سے موسوم نہیں کیا گیا ۔ شڑاتھ مان نے بعض متفرقات کو سبعیه کے نام سے جمع کر کے ایک منضبط فرقے کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو صحیح نہیں۔

اہم بات یه ہے که باطنیه، قرامطه، ملاحده اور غلاۃ اپنے مشرکانه عقائد اور غیر اسلامی مسلمات کی بنا پر اکثر شیعیوں کے نزدیک نه صرف یه که شیعه نه رہے بلکه انھیں مسلمان کہنا بھی درست نہیں۔

دائرۂ معارف اسلامیه، جلد گیارہ میں شڑاتھ مان کے مقالۂ سبعیه پر عبدالهادی ابو ریده نے ایک مفصل تعلیقه لکھ کر مغربی محققین کے بعض رجحانات کی نقاب الٹی ہے۔

(مرتضی حسین فاضل)

سَبْک: (ع)، لغوی معنی سونے چاندی کو پگھلا کر ڈھالنا (لسان)، فارسی میں بھی اوّل معنی یہی ہیں: زر و نقره گداختن و ریختن (فرہنگ آنند راج)، جدید عربی و فارسی استعمال میں، شکل، سانچا، قالب، انداز (*Dictionary of Modern Written Arabic* : Wehr و Steingass : *Persian Eng. Dictionary*)، کوئی خاص انداز بیان، طرز، سٹائل (Style) (بہار: سبک شناسی) ۔ قدیم فارسی میں اس آخری مفہوم کے لیے شیوہ، روش، سیاق، طور، طریقه اور طرز کی اصطلاحیں استعمال ہوتی رہی ہیں ۔ سبک کے معنی (بہار کے نزدیک) یه ہیں : ''روش خاصِ ادراک و بیانِ افکار بوسیلۂ ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر'' (سبک شناسی، مقدمه ج ۱) ۔ سبک کے خاص معنی ہیں کسی ادیب کا انفرادی اسلوب، یا کوئی اجتماعی طرز، مثلاً سبک خراسانی، سبک عراقی وغیرہ ۔ بہار کی تحقیق کے مطابق سبک کا لفظ ان معنوں میں سب سے پہلے آتشکدۂ آذر اور رضا قلی خان ہدایت کے تذکرۂ مجمع الفصحا میں آیا ہے، اس کے بعد آہسته آہسته ایران میں اس مدعا کے لیے یہی لفظ مروج و مقبول ہو گیا؛ بہار نے فارسی نثر کی مختلف روشوں اور طرزوں کی شناخت و معرفت کے لیے سبک شناسی کے نام سے ایک مبسوط کتاب لکھی ہے، جس میں نثر فارسی کے چھے ادوار تاریخی ترتیب سے قائم کیے ہیں اور ہر دور کی نثر کے خصائص بیان کیے ہیں اور مقدمے میں ضمناً فارسی شاعری کی بھی چند سبکوں کا ذکر کیا ہے ۔ چونکه یه لفظ اس خاص مفہوم میں فارسی شعر و ادب ہی میں زیادہ مروج ہے اس لیے اس مقالے میں عربی ترکی اور اردو نثر و شعر کی طرزوں کا ذکر نہیں کیا گیا (ان کے لیے ملاحظه ہوں مقالات متعلقه).

یه امر باعث تعجب ہے که پرانی تنقیدی کتابوں اور تذکروں میں فارسی شاعری کی مختلف

سبکوں کا مربوط ذکر کہیں نہیں ملتا۔ منتشر اور اتفاقی اشارے موجود ہیں اس لیے ان طرزوں کی ماہیت اور خصائص کے بارے میں ہمارے پاس مفصل اور اطمینان بخش معلومات موجود نہیں۔ جتنی تفصیلات موجود ہیں ان میں ابہام یا تضاد و اختلاف پایا جاتا ہے، تاہم ہمیں ان تذکروں ہی کی بدولت کچھ مواد مل سکتا ہے، اور یہ بھی غنیمت ہے۔ شبلی نے شعر العجم میں فارسی شاعری کے بارے میں خاصی بصیرت و آگاہی کا ثبوت دیا ہے مگر ان طرزوں کے بارے میں مربوط اور واضح معلومات اس کتاب میں بھی نہیں۔ ایران کے چند جدید نقادوں نے اس موضوع پر نسبۃً زیادہ لکھا ہے مگر اس کے بھی کئی پہلو ہنوز محتاج تحقیق ہیں۔

جن پرانے تذکروں میں اس مضمون پر بکھرے ہوے اشارے ہیں ان میں عوفی کی لباب الالباب ہے، پھر تذکرۂ دولت شاہ ہے، جو اکثر مقامات پر اہلِ خراسان اور اہل عراق کے مختلف ذوقِ شعری کا ذکر کرتا ہے۔ ان اشاروں سے کچھ خیالات مرتب ہو سکتے ہیں۔ لطائف نامۂ فخری (ترجمۂ مجالس النفائس از میر علی شیر) میں خراسانی روش کے ساتھ ماوراءالنہر کی روش کا تذکرہ کئی بار آیا ہے، اور عراق کی روش کا بھی ذکر موجود ہے؛ خراسان کی روش کے پہلو به پہلو دبستان ہرات (طرز ہرات) کے متعلق بھی اشارات ملتے ہیں، تحفۂ سامی میں فنونِ لطیفه کے حوالے سے شعری روشوں کا بکثرت ذکر آیا ہے اور اس کی طرز شناسی مجالس النفائس کے انداز کی ہے۔ دور مغلیۂ ہند کی کتاب مآثر رحیمی (از عبدالباقی نہاوندی) میں ان طرزوں کے حوالے سب سے زیادہ آتے ہیں۔ اس میں اہل خُراسان اور اہل عراق و پارس کی سبکوں کے علاوہ طرز تازہ گوئی اور مردم کاشان کی روش کا بھی تذکرہ ہے۔ طرز قدما و متقدمین کے ساتھ ساتھ طرز متأخرین (تازہ گوئی اور طرز تازہ) کی اصطلاحیں بھی استعمال ہوئی ہیں۔ عہد شاہجہانی میں (اور اُس کے بعد) ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے تذکرہ نگار (خصوصاً ایرانی نژاد) استعمالِ ہند کے حوالے سے کسی طرز ہندی کا ذکر کرنے لگتے ہیں اور طاہر نصر آبادی، اپنے تذکرے میں ہند کے فارسی شعرا کے لیے الگ باب مخصوص کرتا ہے، حالانکہ اس سے پہلے تذکروں میں ایران و ہند کا امتیاز موجود نہ تھا۔ اٹھارھویں صدی کے اواخر میں ایران کے اکثر تذکرے طرز ہندی (سبک ہندی) کی شدید مذمت کرتے دکھائی دیتے ہیں، جس کے جواب میں ہندوستان میں خان آرزو (صاحب مجمع النفائس) اور آزاد بلگرامی (صاحبِ خزانۂ عامرہ) اس ہندی طرز کی تحقیق کی طرف مائل ہو کر، ہندی اور دوسری طرزوں کے درمیان موازنہ و محاکمہ کرتے ہیں اور ہندی نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ خزانۂ عامرہ میں ”طرز اصفہانیان“ کا ذکر آتا ہے، جس کے معنی صاحب نفائس المآثر کے حوالے سے ”عشق انگیز و زلف و خال آمیز“ بتاتے ہیں۔ یہ ذکر حضرت نظام الدین اولیا کے ایک قول کے ضمن میں آیا ہے، انھوں نے امیر خسرو کو نصیحت کی تھی ”اے تُرک، سخن بطرز اصفہانیاں بگو“۔ جدید تر دور میں علی اکبر شہابی نے (روابط ادبی ایران و ہند میں) اور بہار نے (سبک شناسی میں) ان سبکوں کی مختصر مگر تقابلی بحث کی ہے، دوسرے نئے مصنّفین (رضا زادہ شفق اور ذبیح اللہ صفا وغیرہ) بھی اسی انداز میں رقم طراز ہیں۔

ایرانی ہندی ادبی نزاع سے متعلق تحریروں میں بھی ان طرزوں کے بارے میں کچھ نہ کچھ مواد مل جاتا ہے جس میں زیادہ تر استعمالِ ہند زیر بحث ہے (دیکھیے سیّد عبداللہ: ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ)۔

خان آرزو نے مثمر (مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی) میں (اور قدرے چراغ ہدایت اور داد سخن میں)

فارسی شاعری کی اھم طرزوں کے بارے میں (برسبیل تذکرہ) اظہار خیال کیا ھے ۔ مثمر میں لکھا ھے کہ ''فارسی میں سب سے پہلے ردوکی کا دیوان مدوّن ہوا ۔ اس کا اور اس کے پیشرووں کا طریقہ بعد میں متروک ھوا اور سنائی نے ایک اور ''رویّہ'' (انداز) اختیار کیا، جو نظامی، خاقانی، انوری اور کمال اسمٰعیل تک جاری رھا ۔ خواجو کرمانی (نخل بند شعرا) اور سعدی شیرازی (پیغمبرِ سخن) نے ایک نئی طرز ایجاد کی ۔ امیر خسرو دہلوی نے، جس کی غزل کا لہجہ سعدی کے قریب ھے، ایک اور ''شیوہ'' اختیار کیا اور مثنوی میں نظامی اور قصائد میں خاقانی کا مقابلہ کیا ۔ خواجہ حافظ نے ایک نیا انداز پیدا کیا تاآنکہ جامی کا زمانہ آیا ۔ ان کے بعد آن ورق بر گشت و آن قدح بشکست اور شعرا کا ایک نیا طبقہ پیدا ھوا ۔ جدید شعراے عراق میں وہ شہیدی قمی، حیرتی، عبرتی، عرفی شیرازی، ظہوری، نظیری نیشاپوری وغیرہ کا ذکر کرتے ھیں اور لکھتے ھیں کہ یہ سب فغانی کے متبع تھے ۔ فیضی ھنڈی بھی ان کے پیرو تھے، ظہوری نثر و نظم میں صاحب طرز تھے اور مثنوی میں خواجو کرمانی سے متأثر تھے ۔ پھر میرزا محمد علی صائب کا دور آیا، ان کے بعض شاگردوں اور ھم عصروں (مثلاً جلال اسیر، اور ملا قاسم مشہدی دیوانہ وغیرہ) نے ایک نیا ''شیوہ'' اختیار کیا ۔ یہ لوگ اپنی روش کو طرز خیال کہتے تھے ۔ خان آرزو کے بیان کے مطابق خیال ھاے دُور کے باعث ان کے اکثر اشعار بے معنی ھو جاتے تھے، اتفاق سے جلال اسیر اور قاسم دیوانہ کو ھندوستان میں بڑی مقبولیت حاصل ھوئی ۔ ان ھندی شعرا نے نیا رنگ پیدا کیا (خیالات و عبارات تازہ تراشیدند) ۔ ان میں شاہ ناصر علی، میرزا عبدالقادر بیدل اور ارادت خان واضح نے خاص شہرت حاصل کی'' (تلخیص از مثمر (مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی، ورق ۵ ب و ۶) ۔ خان آرزو کی دوسری کتابوں میں بھی کچھ معلومات ھیں مگر یہ اقتباس سب کی نمائندگی کرتا ھے ۔

بالکل واضح ھے کہ خان آرزو کا یہ بیان سرسری اور اس میں بعض باتیں محتاج تحقیق ھیں، اور اھم بات یہ ھے کہ اس میں تازہ گوئی کا کوئی تذکرہ نہیں اور نہ خراسان و عراق کی سبکوں کا نام لیا ھے تاھم اس سے سبکوں کے بارے میں کچھ اشارے مل جاتے ھیں ۔

میرزا غالب، جو ھندی ایرانی نزاع میں، ایرانی نقطۂ نظر کے حامی تھے ۔ چودھری عبدالغفور کے نام ایک خط میں (جو عود ھندی میں چھپا ھے، طبع ترقی ادب لاھور، ص ۱۱۸) فارسی شاعری کی مختلف طرزوں کا ذکر کرتے ھوے لکھتے ھیں: کہ ''رودکی و فردوسی سے لے کر خاقانی و انوری وغیرھم تک ایک گروہ (ایک وضع پر)، پھر حضرت سعدی طرز خاص کے موجد ھوے ۔ سعدی و جامی و ھلالی، یہ اشخاص متعدد نہیں ۔ فغانی ایک اور شیوۂ خاص کا مبدع ھوا ۔ خیال ھاے نازک و معانیِ بلند ـــــ، اس شیوے کی تکمیل کی ظہوری و نظیری و عرفی و نوعی نے، ـــــ اس روش کو بعد اس کے صاحبان طبع نے سلاست کا چربہ دیا ۔ صائب و کلیم اور حکیم قدسی و شفائی اس زُمرے میں ھیں ـــــ رودکی و فردوسی کا شیوہ سعدی کے وقت ترک ھوا ـــــ سعدی کے طرز نے بوجہ سہل ممتنع ھونے کے رواج نہ پایا ۔ فغانی کا انداز پھیلا ـــــ تو اب طرزیں تین ٹھہریں : (۱) خاقانی اور اس کے اقران؛ (۲) ظہوری، اور اس کے امثال اور (۳) صائب اور اس کے نظائر ـــــ، (مگر) ممتاز و اختر و غیر ھم (شعراے ھند) کی طرز ھی اور ھے ۔ پس تو ھم نے جانا کہ یہ طرز چوتھی ھے ـــــ مگر فارسی نہیں ھندی ھے'' (عود ھندی، طبع ترقی ادب لاھور، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) .

یہ میرزا غالب کے خیالات ھیں اور ان پر بھی

جرح و تنقید کی گنجائش ہے مگر ان کی عبارت سے طرزوں کا ایک تصور ضرور نکلتا ہے اگرچہ ان کے بیان میں الجھن خاصی ہے۔ بہرحال یہ واضح ہے کہ وہ طرز ہندی کو مذموم سمجھتے تھے اور اس میں عجیب بات یہ ہے کہ خواجہ حافظ اور ان کے انداز کا نام نہیں لیا۔

ایران کے جن نئے اہلِ علم نے سبک کے موضوع پر کچھ لکھا ہے ان میں علی اکبر شہابی بھی ہیں جن کی کتاب روابط ادبی ایران و ہند میں اس موضوع پر خاصی تفصیل سے کام لیا گیا ہے اور سبک کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ''سبک ــــــ روش خاصے است کہ گروہے از شعرا و سخنورانِ یک سر زمین یا یک زمان در فکر و خیالاتِ شاعرانہ و اشارات و کنایات ــــــ و در الفاظ و صنائع و اوزان و اقسام و انواع شعری و عروضی ازاں پیروی می کنند''۔ انھوں نے سبک خراسانی (ترکستانی) سبک عراقی اور سبک ہندی میں سے ہر ایک کے خصائص سے بحث کی ہے لیکن سبک ہندی کے بارے میں ان کا تجزیہ مزید توجہ اور تحقیق کا طلبگار ہے۔ وہ اسے سراپا توہم و تخیل کہہ کر اسے شعرائے ہند کی ایجاد کہتے ہیں، بہار نے، اپنی کتاب (سبک شناسی) میں، فارسی شاعری کی مختلف طرزوں کا ذکر ضمناً اور سرسری کیا ہے۔ مذکورہ کتاب کے مقدمے میں وہ خاقانی و نظامی تک ایک انداز (خراسانی) اور ان کے بعد ایک نئی روش (عراقی) کا آغاز بتاتے ہیں جو دورۂ صفویہ تک جاری رہتی ہے۔ اس کے بعد شیوۂ ہندی آتا ہے (''کہ در زمان صفو یہ صورت گرفت'') لیکن ان کے بیان کے مطابق اس زمانے میں بھی بہت سے لوگ طرزِ متقدمین (خراسانی) کو پسند کرتے تھے چنانچہ بایقرا کے زمانے کے ہرات میں اس قدیم روش (طرز خراسانی) کو بڑی قوت ملی اور شیوۂ ہندی ''متروک و مطعون'' ہوا۔ عصر قاجاریہ میں ''باز گشت ادبی'' کی تحریک کو تقویت نصیب ہوئی اور ''شیوۂ شعرائے عہد خوارزمی و سلجوقی و غزنوی'' رائج ہوا ــــ اواسط دورۂ ناصر الدین شاہ قاجار (اوائل قرن چہار دہم) میں سبک ترکستانی (خراسانی) کے علمبرداروں کی ایک مجلس (تحریک) مشہد میں قائم ہوئی مگر اس سے قبل بھی طرز عراقی و خراسانی کے بین بین، ایک سبک جاری ہو چکی تھی جس کی نمائندگی قاآنی کی شاعری کرتی ہے۔

پھر ندیم باشی کی تنقیدات کے زیر اثر قاآنی کا ''شیوہ'' بھی (جو نیم عراقی نیم خراسانی تھا) ترک ہوا اور صبوری، صفائے اصفہانی اور ادیب نیشاپوری وغیرہ نے بالکل نیا انداز اختیار کیا۔ مجلہ دانش کدہ اور مجلۂ ارمغان وغیرہ نے اس کی اشاعت میں بڑا حصہ لیا اور انجمن ادبی کی سرگرمیوں کے باعث سبک خراسانی و عراقی و ہندی کے بارے میں آگاہی زیادہ ہوئی (تلخیص از مقدمۂ سبک شناسی، ج ۱)۔

جیسا کہ بیان ہوا بہار کی مذکورہ کتاب فارسی نثر کے مختلف اسالیب سے بحث کرتی ہے اور اس کا مندرجۂ بالا بیان بھی نامکمل اور تشنہ ہی ہے۔ اس سے بہتر تصور ذبیح اللہ صفا کی تاریخ ادبیات در ایران میں ملتا ہے۔ جس میں مختلف ادوار کے خصائص شعر و نثر کی عمدہ بحث ہے۔

مرقومۂ بالا ساری جزئیات پر مجموعی نظر ڈالنے سے فارسی شاعری کی سبکوں (طرزوں) کے بارے میں جو نتیجے نکالے جا سکتے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔ فارسی شاعری میں انفرادی روشوں کے علاوہ ممتاز ترین طرزیں، جنھیں مستقل دبستانوں کی حیثیت حاصل ہوئی، صرف تین ہیں: (۱) سبک خراسانی، (۲) سبک عراقی اور (۳) سبک ہندی۔ ان کے علاوہ سبک عرب بھی ایک ذیلی انداز بیان ہے (سبک عرب سے مراد ہے شعرائے عرب کے پیرایہ ہائے بیان اور ان کے موضوعات کا فارسی میں تتبّع، جیسا کہ منوچہری اور اس کے بعد کے کئی شاعروں نے کیا)۔ سبکِ ماوراء

النہری، یا ترکستانی، سبک ہرات، سبک شیرازی اور سبکِ اصفہانی کو بھی ضمنی شاخیں سمجھا جا سکتا ہے یا ان میں سے بعض کو مذکورۂ بالا بنیادی طرزوں ہی کے مختلف نام قرار دیا جا سکتا ہے ۔ راقمِ مقالہ (سیّد عبداللہ) ذاتی طور سے، طرز تازہ گوئی کو جس کی ابتدا بعض کے خیال میں کاشان میں ہوئی اور یہ طرز فغانی ہی کی ترقی یافتہ یا تبدیل یافتہ صورت ہے ایک مستقل طرز قرار دینے کے حق میں ہے، سبک شیرازی اور طرز اصفہانی طرز عراقی ہی کے مختلف مقامی نام ہیں ۔ اسی طرح ماوراء النہری جس طرز کا قدیم نام ہے ترکستانی اسی کا دوسرا نام ہے ۔ سبک ہرات طرز خراسانی کی وہ تبدیل شدہ بعد کی ایک صورت ہے جو جامی کے مدنظر تھی [یہ امر قابل غور ہے کہ دیوان جامی کے ایرانی مرتب نے جامی کی طرز کو بھی سبک ہندی ہی قرار دیا ہے ۔] باقی رہی متنازع فیہ سبکِ ہندی تو اس کا ذکر آگے آتا ہے ۔

سبک خراسانی: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے خراسانِ قدیم (اور ترکستان) میں نمودار ہوئی اور اس کو وجود میں لانے والے اولین شعرائے خراسان تھے جو صفاریوں، طاہریوں، سامانیوں، غزنویوں اور سلاجقۂ اول کے درباروں سے متعلق تھے ۔

اس سبک کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ شعرا اپنے قصائد میں اپنے قدرتی ماحول کے زیر اثر خارجی مضامین (مناظر و مظاہر فطرت) کے وصف کی طرف خاص طور سے متوجہ ہوئے ۔ ان میں سے بعض عرب شاعروں کی طرح ربع و اطلال و ودمن کی توصیف اور محبوبہ کا نام لے کر خطاب و اظہار جذبات کرتے رہے ۔ زبان و بیان میں ملائمت و لطافت کے بجائے شکوہ لفظ و ترکیب کو اہمیت دیتے تھے اور صوت و آہنگ میں جوش و خروش پر خاص نظر تھی، ایمائی لطافتوں سے زیادہ، بے تکلف اظہار کو پسند کرتے تھے ۔ ان کی تشبیہات قریبی ماحول سے متعلق تھیں ۔ اور وصف میں تخیل کے بجائے مشاہدے پر تھا، استعارات قریب الفہم استعمال کرتے تھے، بیان میں خفا اور پیچیدگی کی صورتیں کم سے کم تھیں ۔ ان کی شاعری طویل قصیدوں اور مثنویوں کی شاعری تھی غزل کا رواج تھا مگر یہ فن ابھی ابتدا میں تھا ۔

ذبیح اللہ صفا نے (تاریخ ادب در ایران) اس دور (دبستان) کے خصائص شعری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خراسان کے اس دور کے شعرا کی (جن سے فارسی شاعری کا آغاز ہوا) زبان فطری اور بےساختہ تھی ۔ ان کے سامنے زبان و بیان کے سانچے موجود نہ تھے انھوں نے اپنی ''طبیعت'' سے اسالیب ایجاد کیے ۔ اسی وجہ سے ان میں ''ساختگی'' کم سے کم ہے بخلاف بعد کے شعرا کے جن کے سامنے شعرائے فارسی کی بہت سی روایتیں موجود تھیں، ان کے معیار تک پہنچنے کے لیے انھیں بہت سا اکتساب کرنا پڑتا تھا ۔ اس دور کے شعرائے خراسان آج بھی ''افصح و ابلغ شعرائے پارسی گو'' سمجھے جاتے ہیں ۔ ان کے یہاں صنعت کا استعمال ہے مگر یہ مقصود بالذات نہیں ۔ غرض یہ کہ ان کی شاعری میں خلوص، بے ساختگی، اور صداقت کے جوہر پائے جاتے تھے ۔ ان کے اوزان، الحان موسیقی سے متناسب ہوتے تھے اور مضامین کی بنیاد مشاہدات اور تجربات و واقعات پر رکھی جاتی تھی، وہ تشبیہات کا مواد عالم فطرت سے لیتے تھے ان کی شاعری خارجی واقعی حقائق کے مطابق تھی، اور ''توصیفات مطبوع دربارۂ میدان ہائے جنگ، و مجالس و محافل'' پر قدرت رکھتے تھے غرض ان کی شاعری اس تہذیب و تمدن کی عکاس تھی جس میں وہ زندگی بسر کر رہے تھے ۔ شہابی نے طرز خراسانی کے نمائندوں میں دور غزنویہ کے شعرائے اکابر

فردوسی ۔ رودکی ۔ منوچہری فرخی و ناصر خسرو کے علاوہ انوری، رشید وطواط وغیرہ کو بھی شامل کیا ہے اور کثرت قصائد طویل و محکم، استحکام و متانت معنی، فصاحت و جزالت الفاظ اور صنائع لفظی کی کمی اور مضمون کے تسلسل و ترتیب کو اس طرز کی خصوصیات قرار دیا ہے اس کے علاوہ مناظر کا بیان بھی ان کے خصائص میں شمار کیا ہے۔

سبک عراقی : یہ اس طرز نو کا نام ہے جو سبک خراسانی کے بعد شعراے عراق و اصفہان و تبریز نے ایجاد کی ۔ نئے ماحول اور نئے تمدنی و لسانی احوال کے تحت یہ طرز بتدریج اپنا الگ رنگ اور الگ نقش پیدا کرتی گئی ۔ یہ تبدیلی دفعۃً نہیں ہوئی ۔ غزنویوں کے آخری دور اور سلاجقۂ اول کے زمانے میں کئی شاعر ایسے نظر آتے ہیں جو رودکی، فرخی، عنصری وغیرہ کی پیروی کے باوجود ایک خاص دائرے میں اپنی خاص روش بھی پیدا کرتے ہیں ۔ اسی طرح سلجوقوں کے دور کے نصف اول (بلکہ نصف دوم میں بھی) بعض شعرا دور غزنوی کی روش کا بدستور تتبع کر رہے ہیں مگر بعض باتوں میں الگ بھی نظر آتے ہیں ۔ بہر حال آہستہ آہستہ شاعری کا اسلوب بدلتا گیا اور رفتہ رفتہ ایک نئی سبک واضح تر ہو گئی جسے سبک عراقی کہا جاتا ہے ۔ عراق کے جن شہروں میں، یہ نئی ادبی طرز زیادہ رواج پذیر ہوئی ان میں اصفہان، ہمدان شیراز اور رے وغیرہ نمایاں ہیں ۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ آذر بیجان، تبریز، گنجہ وغیرہ کے شعرا کو بھی اسی سبک کے علمبرداروں میں شمار کیا جاتا ہے، ان میں نظامی ممتاز ہیں، یہ روش بطور خاص، چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں اور ساتویں کے نصف اول میں خاص و عام میں مقبول ہوئی جس کے نمایاں نمائندے انوری خاقانی، نظامی، جمال الدین عبدالرزاق اصفہانی، ظہیر فاریابی اور کمال الدین اسمٰعیل ہیں، غزل میں سعدی، خواجو اور حافظ، اپنا رنگ خاص پیدا کرتے ہیں۔

شہابی کے نزدیک اس طرز کے میمزات یہ ہیں: کثرت غزل (۲) دقّت و لطف معانی (۳) روانیِ الفاظ (۴) اصطلاحات تصوف کا رواج عام (۵) مضامین تصوف کا عشقیہ شاعری میں شامل ہو جانا ۔ ان شعرا کی شاعری کے چند اور امتیازات بھی ہیں ۔ لیکن ان کی تفصیل ممکن نہیں بہر حال ان میں اور شعراے خراسان میں بڑا فرق یہ ہے کہ ان کی شاعری پرانے فطری اسلوب سے ہٹ کر، فنی ریاضت، اور علمی اکتساب کے تابع ہو جاتی ہے ۔ اور قدیم بےتکلف اور بےساختہ اظہار کے بجاے شعرا کی نظر آرائشِ بیان اور اسلوب کی عمارت گری پر مرکوز ہونے لگتی ہے ۔ رعایتِ لفظ اور التزامِ صنعت کا رواج زیادہ ہو چلا ہے، اور مشاہدے سے زیادہ تخیل سے کام لیا جا رہا ہے، معنی کی وضاحت سے زیادہ دقّت کو فن کا لازمہ سمجھ لیا جاتا ہے اور تاثیر سے زیادہ علمی و فنّی پرداخت زیادہ مدّنظر ہے ۔ اس معاملے میں انوری، خاقانی اور ظہیر فاریابی کے قصائد کی مثال دی جا سکتی ہے جن کے (خصوصاً اوّل الذکر دو کے) کلام میں عربی تراکیب، مشکل اور غریب الفاظ اور علمی اصطلاحات بکثرت ہیں ۔ ذبیح اللہ صفا کے الفاظ میں ''توجہ آنان بآوردن معنی و مضامین دقیق در اشعار خواہ در مدح و خواہ در سایر موارد ـــ در اشعار این شعرا بمعانیِ مبہم باز خوریم . . .، تاریخ ادبیات در ایران جلد ۲، ص ۳۴۱) ۔ نظامی کی مثنویاں بھی علمی مطالب اور شوکتِ اسلوب کا شاندار امتزاج پیش کر رہی ہیں۔

اس زمانے کے شعرا نے غزل کو ایک مستقل صنف کی حیثیت سے ترقی دی ۔ اور اس کے لیے ایک پختہ اسلوب بیان تیار کیا جس کا کمال سعدی،

خواجو کرمانی اور حافظ کی غزل میں ملتا ہے، انھیں بھی طرز عراقی کے علمبرداروں میں شمار کیا جاتا ہے مگر انصاف شاید یہ ہے کہ ان کے انداز کو طرز خاص کہا جائے اور بعض اہلِ قلم نے اسے سبکِ شیرازی بھی کہا ہے۔

قدیم عراقی طرز کے عین زمانۂ قبول عام میں یہ تین شعرا جذبے کے خلوص، فکر کی رفعت اور حسن بیان کے امتزاج سے ایک طرز بدیع ایجاد کرتے ہیں جو اپنی سچائی اور تاثیر کی وجہ سے عراق و پارس کو مسخر کر لیتی ہے ۔ حافظ نے خود کہا ہے ؎

عراق و پارس گرفتی بشعر خود حافظ
بیا کہ نوبت بغداد و وقت تبریزاست

بہر حال سبک عراقی کے خصائص یہی ہیں ۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان نئے شعرا نے مدعا اور بیان دونوں کی اہمیت پر بیک وقت زور دے کر ایک لطیف امتزاجی رویہ اختیار کیا ۔ یعنی انھوں نے مضامین و معانی کی جزالت اور اسلوب بیان (جس میں صنعت گری بھی شامل ہے) کو شیر و شکر کر کے اور ایک دلپسند سانچے میں ڈھال کر ایک نیا فن ایجاد کیا اور مثنوی اور قصیدے کو اس کی اہم تجربہ گاہ بنایا ۔ انھوں نے غزل پر بھی طبع آزمائی کی اور اس فن کے باکمال جیسا کہ ذکر آ چکا ہے خواجو، سعدی اور حافظ تھے ۔ اور جب یہ باکمال بزم فن میں وارد ہوے تو شاعری کے چراغ اس طرح روشن ہوے کہ تا ابد فروزاں رہیں گے ۔

عبوری طرز: حافظ وغیرہ کے بعد ان کی طرز کا تتبع کرنے والے ہر جگہ نظر آتے ہیں جس کی اہم خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ وہ مجاز و حقیقت کے مضامین کو باہم اس طرح ملا دیتے ہیں کہ ہر ذوق کے قاری کو اس میں سامان فرحت مل جاتا ہے ۔ مجاز پسند کو مجاز کا، اور حقیقت پسند کو حقیقت کا ۔ اس کے ساتھ ہی مضمون اور اسلوب بیان کی ہم آہنگی اتنی پُر تاثیر کہ بیان سے باہر ہے، بہت سے شعرا نے اس کی تقلید کرنے کی کوشش کی یہاں تک کہ سلطان حسین بایقرا کے زمانے میں جامی اور ان کے معاصرین بلکہ بعد میں دور اکبری و جہانگیری کے شعرا نے بھی تتبع کیا مگر حق یہ ہے کہ حافظ کی تقلید کسی سے نہ ہو سکی ۔

اس اثنا میں فغانی نے ایک نئی طرز کا آغاز کیا، آگے چل کر طرز تازہ گوئی کا ظہور بھی شاید اس کے زیر اثر ہوا ۔

فغانی کے یہاں مجاز کے مضامین براہ راست بیان ہوے ہیں یعنی ان میں حقیقت کا پہلو نکالنے کی کوشش نہیں کی گئی ۔ عشق کی انسانی سطح ہی مدنظر ہے اور عشق و عاشقی کے وہ معاملات و تجربات جو عام انسانوں کو پیش آتے ہیں شعر میں ڈھالے گئے ہیں ۔ ان کے انداز بیان میں ایمائی بلاغت موجود ہے جس کے ذریعے معاملے کے بعض پہلوؤں کو مخفی رکھنے کے باوجود اشاروں میں بات مؤثر طریق سے ادا ہو جاتی ہے ۔ اس سے بعض اوقات ابہام کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے مگر یہ بھی پرلطف ہوتا ہے اور تخیل کے لیے اس میں پھیلنے کا بہت موقع ہوتا ہے ۔ یہ طرز پہلے ایران و کاشان میں پھر ہندوستان میں مقبول ہوئی ۔ اکبری اور جہانگیری عہد کے اکثر شعرا نے اس طرز تازہ میں شاعری کی ۔

تازہ گوئی کے زوال کے بعد، صائب نے مثالیہ کو بغایت ترقی دی . . . ، اس کے شاگردوں اور معاصرین میں جلال اسیر اور قاسم دیوانہ وغیرہ نے طرز خیال کی بنیاد رکھی ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعر کی بنیاد موہومات (غیر حقیقی) تخیلات پر قائم ہوئی اور اس کے ساتھ استعارہ و رعایت لفظ و محاورہ کا رواج ہوا ۔ یہ شعرا استعارے کے کسی ایک پہلو کو مد نظر رکھ کر اس پر مزید استعارات کا جال پھیلا دیتے تھے جس میں مبالغہ و اغراق و پیچیدگی

نمودار ہوئی، یہ طرز در اصل ایران ہی کے بعض شعرا نے ایجاد کی تھی اور انہیں کے زیر اثر ہندوستان میں پھیلی، البتہ یہاں اس میں تصنّع اور غیر حقیقی پیکر سازی (Imagery) اتنی بڑھی کہ اشعار معما بنتے گئے۔ اور یہاں تک سمجھا جانے لگا کہ شعر خوب معنی ندارد ۔ ناصر علی سرہندی اس دبستان کے ممتاز نمائندے سمجھے جاتے ہیں ۔ بد قسمتی سے تذکرہ نگاروں نے اس طرز کو سب ہندی شعرا کی خصوصیت سمجھ لیا اور اس کا نام طرز ہندی رکھ دیا۔

طرز ہندی: اس طرز کے بارے میں بڑے بڑے التباس اور شدید غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ بعض اہل قلم اس کا آغاز امیر خسرو سے کرتے ہیں ایران کے مجلّۂ مہر (شمارہ ۵، ۶ سال هفتم) کے ایک مقالہ‌نگار اپنے مضمون ''صائب و سبک ہندی'' میں لکھتے ہیں: کہ ''امیر خسرو دهلوی ـــ نخستین شاعر پارسی است که در اشعار و آثار سبک هندی پدیدار گشته'' ۔ لیکن اس سے قبل یہ بھی کہ چکے ہیں کہ ''شعرائے معروفے که باین سبک شعر سروده و آنرا ایجاد کرده و بنیاد نهاده اند ایرانی‌هائی بودند که در سر زمین هندوستان می زیستند'' ۔ ظاہر ہے کہ اس میں تضاد ہے ۔ اس کے علاوہ اس مقالہ‌نگار نے جامی وغیرہ کو بھی سبک ہندی کا متبع قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ سلطان حسین بایقرا کے دور میں ہرات کے شعرا سبک ہندی کے مطابق شعر لکھتے تھے (حوالۂ سابق)، ـــ موصوف نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ دور صفوی کے اوائل (جو دور اکبری جہانگیری کے مطابق ہے) کے شعرا، عرفی وغیرہ ـــ اور (بعد میں) صائب و کلیم نے اس طرز میں لکھ کر اسے ''ذوق و فکر ایرانیان'' کے لیے ساز گار بنایا ـــ، اور اس طرح شعرائے ہندی کا ذوق ایہام اور وصف پیچیدگی کو شعرائے ایران نے بھی اپنا لیا ۔ مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ ''بنام سبک هندی سبک جدیدے پیدا شد که از حیث فکر و مضمون تازگی داشت ولے از جهت لفظ تا اندازهٔ به سبک مشهور و متداول عراقی نزدیک بود'' ۔ یہ بیان کسی قطعی نتیجے تک نہیں پہنچاتا ۔ مزید بریں فاضل مقالہ‌نگار نے اصل سبک ہندی کے چند خصائص کا بھی ذکر کیا ہے ان میں نمایاں یہ ہیں کہ یہ لوگ وہم و خیال کے ''دریائے پہناور کے پیراک'' اور ''صحرائے بے پایانِ توہمات'' کے مسافر تھے، معانی باریک و لطیف و مضامین پیچیدہ و درہم، کبھی نہایت دقیق اور کبھی بغایت پیچیدہ ۔ ایہام ان شعرا کا امتیاز خاص ہے ۔ ایسے معانی و مضامین جو دنیائے جسم و مادّہ سے دور اور عالم اندیشہ و خیال کے نزدیک ہیں ۔ الفاظ دشوار اور کنایات و استعارات و تشبیہات مشکل میں ڈھال کر پیش کرتے ہیں (شمارہ ۵، ۶، سال هفتم ـــ مضمون: صائب و سبک ہندی) ۔ اسی طرح کے خیالات علی اکبر شہابی نے بھی ظاہر کیے ہیں جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔

اس سلسلے میں علی اکبر شہابی نے سبک ہندی میں وہم و خیال کے غلبے کے علاوہ، مضمون کے اعتبار سے، حزن و یاس اور اضمحلال اور شکایت دوران جیسے منفی اور انفعالی مطالب کو بھی شامل کیا ہے اور اسے ہندی فارسی شاعری کا خاصّہ قرار دیا ہے اور امیر خسرو تک سب ہندی شاعروں کو اس کا پیرو ثابت کیا ہے ۔ لیکن یہ بھی کہا ہے کہ اس بے اعتدالی کو صائب، کلیم، اور نظیری و عرفی جیسے شعرائے ایران نے دور کر کے اسے بلند طبعانِ ایران کے لیے سازگار بنا دیا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں مزید تحقیق کی محتاج ہیں کیونکہ امیر خسرو ایک طرز خاص رکھتے تھے جس کا قدیم علما و شعرائے ایران نے اعتراف بھی

کیا ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ امیر خسرو اور دیگر شعرائے ہند کے کلام میں استعمال ہند پایا جاتا ہے مگر اس کا تعلق اس وہم و خیال سے نہیں جو مضمون‌آفریں خیال‌بند شاعروں کا خاصّہ ہے ۔ بہرحال ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابھی تک اس مسئلے کی صحیح تحقیق نہیں ہو سکی ۔ اگر طرز ہندی سے مراد وہ مخصوص فضا ہے جو جغرافیے کے زیر اثر ہر ہندی (اور نووارد ایرانی) کسی شاعر کے کلام میں آ جاتی رہی تو یقیناً امیر خسرو، بلکہ ان سے بھی قبل کے شعرا مسعود سعد سلمان وغیرہ، کو طرز ہندی کا بانی کہا جا سکتا ہے، لیکن اگر طرز ہندی سے مراد وہ انداز بیان ہے جس میں ایہام، اغراق، پیچیدگی، اغلاق، خارج از حقیقت (وہم کی) فضاؤں کی طرف تخیل کی پرواز، تکلّف، تصنّع اور التزام صنعت وغیرہ ہے تو امیر خسرو کو اس طرز کے بانیوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا ۔ واقعہ یہ ہے کہ امیر خسرو اور سجزی حسؔن کے کلام میں جو حال، خلوص اور سچائی ہے اور اس میں عشق شور انگیز کی جو چاشنی اور جوش ہے اسے اس مصنوعی شاعری سے دور کا واسطہ بھی نہیں جس کا ذکر سبک ہندی کے ضمن میں کیا جاتا ہے ۔ بلکہ ان کا انداز تو حضرت نظام الدین اولیا کی نصیحت کے مطابق سچ مچ ''بطرز اصفہانیان'' ہے جس میں ''عشق شور انگیز با خط و خال آمیز'' کا مضمون ہے ۔

استعمال ہند کے معنی وہ الفاظ، محاورے اور لہجے ہیں جو مقامی اثرات سے ہندی شاعروں کے بیان میں آ گئے ہیں، مگر وہ خصائص مذموم ان کے کلام میں بالکل موجود نہیں جن کا تذکرہ سبک ہندی کے ضمن میں کیا جاتا ہے اور جسے آگے چل کر خیال بافی یا طرز خیال وغیرہ کہ کر مسئلے کو الجھا دیا گیا ہے، اگر ہم ادبیات کے باہمی اثرات پر غور کریں تو فوراً یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ توران و ایران اور ہندوستان کے درمیان، ادبی اکتسابات کا ہر دور میں مبادلہ ہوتا رہا ہے ۔ مثلاً شعرائے ایران نے امیر خسرو سے اثر قبول کیا اور شعرائے ہند نے انوری و خاقانی اور سعدی و حافظ سے — اور بعد میں بھی باہم ۔ اس لیے یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ کوئی ایک طرز خالصةً اپنے مقامی دائرے میں محدود نہ رہی ہو گی ۔ خراسان کا اثر عراق پر اور دونوں کا ہند پر اور بالعکس ——، یہ داد و ستد کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا ۔

فارسی چونکہ توران و ایران کی قدرتی زبان تھی اس لیے اہلِ ہند کا اس سے استفادہ بالکل قدرتی تھا ۔ لیکن ہندوستان میں بڑے بڑے قادرالکلام شعرا پیدا ہوئے جن کی پیروی ایرانی شاعروں نے بھی کی (مثلاً امیر خسرو) ۔ بہر حال تحقیق سے معلوم ہوگا کہ وہ سب خصائص (اچھے یا برے) سبک ہندی سے مخصوص کر دیے گئے ہیں جن سے توران و ایران کے شعرا بھی بری نہ تھے مثلاً ابہام، التزام صنعت، مضمون آفرینی اور رعایت لفظی کی قبیح صورتیں ۔ یہ تو ایران و توران کی شاعری کے ہر دور میں نظر آتی ہیں ۔ اور ہندوستان کی فارسی شاعری میں بھی ہیں ۔ بابر کے حملے کے بعد ہرات، خراسان اور توران (ماوراءالنہر) کی شاعرانہ روایتوں نے ہندوستان کے ادبی حلقوں کو متأثر کرنا شروع کیا — اُدھر ہمایوں کی واپسی پر ایران اور عراق و پارس کے اہل علم و ہنر پر دربار مغلیہ کے راستے کھل گئے اور ان کے ساتھ شاعری کے نئے تجربے اور اسلوب بھی داخل ہوئے ۔

ظاہر ہے کہ اس زمانے میں ہرات میں شاعری کا دبستان ایک طرف طرز قدما (قدیم خراسانی انداز) کے مطابق شاعری کرتا تھا دوسری طرف نئے مقامی لہجے شاعروں کے انداز بیان میں شامل ہو رہے تھے، یہ لہجے اس خارجی فضا

سے متعلق تھے جو اس شائستگی نے پیدا کیے تھے جو اس زمانے کے ہرات سے مخصوص تھی (ملاحظہ ہو لطائف نامۂ فخری و تحفۂ سامی) - ان سے ہرات کی شاعری متأثر ہو کر عراق کی شاعری سے مختلف ہو گئی - یہ دونوں لہجے ہندوستان میں منتقل ہوئے - ہرات سے ایک طرف اور کاشان اور عراق و پارس سے دوسری طرف ایک ایک شاعرانہ روایت منتقل ہوئی - مؤخرالذکر روایت میں حسن بیان، لطیف تفکر اور ایمائی طرز اظہار اور لطافت و نکتہ آفرینی کے خصائص موجود تھے - ہرات کی جانب سے مضمون اور اسلوب کی متانت منتقل ہوئی - ایران سے آئی ہوئی روایت نے تازہ گوئی کا نام پایا اور ہرات سے آئی ہوئی طرز کو طرز قدما کہا گیا - اس کا ذکر مآثر رحیمی، مے خانہ، منتخب التواریخ، اور ہفت اقلیم وغیرہ میں بصراحت آتا ہے - تازہ گوئی کا مطالبہ یہ تھا کہ مجاز کے مضامین براہ راست اور کسی سہارے کے بغیر بیان کیے جا سکتے ہیں - انہیں حقیقت کا لباس پہنانے کی ضرورت نہیں ـــ فغانی، انہیں خصائص کو لے کر جب ہرات گیا تو مقبول نہ ہوا پھر اس نے واپس ہو کر عراق میں اسے رواج دیا - اور وہ اس راستے سے ہندوستان میں وارد ہوئی.

اس ماحول کے اندر سے تازہ گوئی (ایران میں یا، شاید کاشان میں) پیدا ہوئی جو دور اکبری و جہانگیری کی سب سے بڑی ادبی تحریک تھی (ملاحظہ ہو مضمون سیّد عبداللہ : تازہ گوئی در المعارف لاہور) - اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اگر ہندوستان میں پھلنے پھولنے والی اس ادبی تحریک کو کوئی شخص ہندی کہہ دے تو اس میں کوئی قباحت نہ ہو گی لیکن یہ یاد رہے کہ اس کے پروان چڑھانے میں ایران و ہند دونوں کا حصہ ہے اور اس کے محاسن و عیوب میں دونوں برابر کے شریک ہیں - البتہ یہ صحیح ہے کہ تورانی روایتوں کے علمبردار نقاد چونکہ ابھی طرزِ قدما کے پیرو تھے، اس لیے انہیں تازہ گوئی کی ایمائیت و رمزیت میں کچھ عیب ضرور نظر آئے ہیں - اور ان میں سے بعض نے اسے ''بےمعنی'' بھی کہہ دیا ـــ تاہم یہ بےمعنی نہیں کیونکہ نظیری عرفی، فیضی، شکیبی جیسے شعرا اس کے بڑے علمبردار ہیں.

جب تازہ گوئی کے اصلی موجد اور فروغ دینے والے اکابر شعرا نہ رہے تو شاعری میں رفتہ رفتہ خلا اور رسمیت پیدا ہوتی گئی اور لطیف ایمائیت کے بجائے اس میں اغلاق، دقت اور پیچیدگی آتی گئی - اور اس میں بھی ہندی‌نژاد اور ایرانی شعرا برابر کے شریک تھے.

صائب تبریزی تک ہندوستان کی فارسی شاعری میں کچھ کچھ توانائی موجود تھی لیکن ان کے بعد، ''مضمون نمانده است'' کے مصداق نئے اسلوب اور نئے مضامین کی جستجو ہوئی چنانچہ صائب کے شاگرد جلال اسیر وغیرہ نے ایک نیا اسلوب ڈھونڈھ نکالا - جس کی ہند میں بھی تقلید ہوئی.

جلال اسیر اور ان کے شاگردوں کو قدرتی طور سے ہندوستان میں بھی مقلّد مل گئے چنانچہ صائب کے مثالیہ، شوکت بخاری کی خیال آفرینی اور جلال اسیر وغیرہ کے خارج از حقیقت مضامین کے امتزاج سے شعر کا جو قالب تیار ہوا وہ مختلف شعرا کی شاعری میں مختلف رنگوں میں ظاہر ہو کر ناصر علی سرہندی کے کلام کی صورت میں نگار خانۂ موہومات و تصویر خانۂ تخیلات بن گیا - یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر ہندوستان کی فارسی شاعری بدنام ہوئی ـــ، اور اسے سبک ہندی کہہ کر ہندوستان کے (ہندی و ایرانی نژاد) سب شعرا کے قیمتی سرمایۂ شعر پر سیاہی پھیر دی گئی -

اس میں اس ہندی ایرانی نزاع کا بھی بڑا حصّہ ہے جو آہستہ آہستہ دَورِ جہانگیری سے چل کر دَورِ شاہجہانی میں ملّا شیدا کی نزاع تک اور آگے بڑھ کر حزیں اور آرزو کی ادبی کش مکش کی صورت اختیار کر گئی تھی۔۔۔اور اس میں ہندی ادبا دونوں طرف نظر آتے ہیں۔ خصوصاً غالب جو ہند کی پوری فارسی شاعری میں خسرو اور فیضی کے سوا (اور اپنے سوا) کسی کو مانتے ہی نہیں وہ بھی حصہ لے رہے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں فارسی کا بڑا وقیع سرمایہ شعری و ادبی وجود میں آیا، یہ سرمایہ تورانی اسالیب اور ایرانی اسالیب دونوں پر مشتمل ہے۔ ہندی نژاد شعرائے فارسی کو زباندانی کے سلسلے میں قدرتی مشکلات تھیں جن سے استعمال ہند کا قدرتی اور جبری عنصر ان کی نثر اور شاعری میں شامل ہو گیا۔ اور یہ اثرات مقامی کے قانون کے تحت عیب نہیں مجبوری ہے۔۔۔ لیکن اگر عیب بھی ہے تو اتنا ہی ہے کہ بامر مجبوری و بتقاضائے فطرت ہے، یہ نہیں کہ اس کی وجہ سے، فارسی شاعری کے جملہ عیوب کو طرز ہندی کہہ کر، اس عظیم سرمائے کے بارے میں غلط تنقیدی فیصلہ کیا جائے جس کی تخلیق میں ایرانی، تورانی اور خراسانی شعرائے کبار کے علاوہ شعرائے ہند بھی برابر کے شریک تھے۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

* **السُّبکی**: شیخ محمد (بن محمد بن احمد) خطّاب السُّبکی، ایک دینی مُصلح اور طریقۃ السُّبکیۃ کے بانی ۱۲۷۴ھ / ۱۸۵۸ء میں بمقام سُبک العُوَیضات (مضافات مَنُوفیہ) میں پیدا ہوئے اور ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۳ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔ اوائل عمر ہی سے ان پر تصوّف کا غلبہ تھا (خَلْوَتیّہ اور دوسرے سلاسل میں داخل تھے) دینی حمیت سے معمور تھے، گو عام دنیوی زندگی بسر کرنے کے لیے ان کی تربیت کی گئی تھی، الازہر میں وہ ذرا دیر سے داخل ہوئے۔ زمانۂ طالب علمی ہی میں وہ کتاب و سُنّت کے مسائل پر اپنے اساتذہ سے بحث کیا کرتے تھے۔ بدعات کے خلاف انھوں نے رسالے لکھے اور مفصلات میں اصلاحِ حال کی تبلیغ کی۔ سندِ فضلیت (شہادۃ العَالِمیّۃ) حاصل کر لینے کے بعد انھوں نے مرتے دم تک تقریروں کا وہ سلسلہ علانیہ جاری رکھا، جس کی ابتدا انھوں نے نجی طور پر الازہر میں کی تھی۔ اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے انھوں نے ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۳ء میں ایک جماعت کی بنیاد رکھی جس کا نام تھا الجَمعیۃ الشَّرْعیّۃ لِتعاوُنِ العَامِلِیْن بِالسُّنّۃِ المُحمّدیّۃ" (القانون الاساسی، قاہرہ ۱۳۳۱ھ؛ تقرر حاصل کرنے والے واعظین کے فرائض؛ سوانح عمری کے بارے میں دیکھیے سطور ذیل) اس جماعت کے ارکان عہد کرتے تھے کہ وہ ہر قسم کی بدعات سے مجتنب رہیں گے، ہر ماہ ایک مقرّرہ رقم بطور چندہ ادا کریں گے، حتی الوسع آپس ہی میں تجارت کریں گے اور ذاتی معاملات میں ایک دوسرے سے مشاورت کیا کریں گے۔

یہ جماعت مساجد تعمیر کرتی ہے (کہا جاتا ہے کہ ۱۹۳۰ء میں مصر میں سو سے زیادہ مساجد تھیں)، مبلّغین کا تقرّر اور خیرات تقسیم کرتی ہے۔ ارکان کے چندوں کے علاوہ اس کی آمدنی کا بڑا ذریعہ مصری کپڑوں کی صنعت ہے؛ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۶ء میں شیخ نے حَارَۃ الجَوخدار، باب زُوَیلۃ میں اپنی اقامت گاہ تعمیر کی۔ یہی عمارت (الوَقفیۃ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ) اب سلسلۂ سُبکیہ کا مرکز ہے۔ مسجد اور ان حجروں کے ساتھ، جن میں شیخ کے اقربا اور مرید بھی رہتے ہیں، ایک دکان بھی ہے جس میں کپڑا فروخت ہوتا ہے، ایک دکان کتابوں

کی ہے، ایک دفتر اور ایک حجام کی دکان ہے وغیرہ ۔ شیخ کے انتقال کے بعد ان کے فرزند امین جماعت کے رئیس سلسلہ اور ادارے کے منتظم قرار پائے.

چونکہ شیخ مذھباً مالکی ھیں (لیکن اصول سلسلہ کی بنا پر وہ اس مذھب کو خاص ترجیح نہیں دیتے ۔ ان کے فرزند امین شافعی ھیں) ۔ اس لیے کتاب المدخل ابن الحاج (م ۷۳۷ھ / ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷ء) کی کتاب المدخل سے بہت متأثر ھوے ۔ انھوں نے جملہ دوائر حیات میں بدعات کی مخالفت کی، خصوصاً عبادات میں ــــ اس لیے نماز میں تعدیل ارکان پر زور دیتے ھیں، مسجد میں انھوں نے کوئی محراب نہ بنائی اور منبر کو مختصر کر کے اس کے صرف دو درجے رکھے ۔ ترنم کے ساتھ اذان، سورۃ الکھف کی خصوصی تلاوت اور اعمال صوفیہ کو وہ سنت کے خلاف سمجھتے ھیں ۔ تمباکو نوشی اور بغیر عمامے کے صرف ٹوپی پہننا انھوں نے ممنوع قرار دیا ۔ ان کے احکام کی متابعت میں ان کے پیروکار سفید لباس پسند کرتے ھیں ۔ ایک سفید کلاہ کے اوپر (یا ایک سرخ ٹوپی پر بھی) عمامہ باندھتے ھیں اور شملہ (عذبۃ جمع عذبات) چھوڑتے ھیں ۔ مصافحہ صرف ملاقات کے وقت کرتے ھیں، رخصت کے وقت نہیں۔ صلوۃ العصر کے بعد شیخ کا معمول تھا اور ان کے جانشین کا بھی یہی ہے کہ مسجد کے ایک حجرے میں ایک کھال (اَدَم) پر بیٹھ جاتے ھیں اور اھل سلسلہ کے استفسارات کے جواب دیتے ھیں .

اپنی سوانح حیات میں انھوں نے جو عقائد بیان کیے ھیں وہ سر تا سر سلف صالحین کے مطابق ھیں ۔ شریعت کی فروع میں استخراج مسائل کے لیے وہ کتاب، سنۃ النبی (صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) اور ائمۂ مجتہدین کے اجماع کو حجّت سمجھتے ھیں ۔ ان مآخذ کے خلاف اگر کچھ ھو تو اس کی کوئی وقعت نہیں، اپنی اصل کی بنا پر تو اتنا نہیں، البتہ عملی تعبیر میں شیخ اپنے ھم عصر علما اور ان کے مسانید سے، اکثر امور میں اختلاف رکھتے ھیں ۔ انھیں مطعون کیا گیا کہ وہ وھابی ھیں اور جماعت سے خارج ھو گئے ھیں، کیونکہ جو لوگ ان کے ھم خیال نہیں انھیں وہ کافر بتاتے ھیں اور خود اجتہاد کے داعی ھیں۔ مگر آخرکار ان کے متعلق عام راے یہ ھو گئی ھے کہ ھیں تو مخلص مسلمان مگر بہت سے امور میں متشدد ھیں، لھٰذا انھیں ان کے حال پر چھوڑا جا سکتا ھے۔ ان کے سلسلے کے لوگ، جو صرف اپنی ھی حد تک ان سے متأثر ھیں، ان کی تعداد خود ان کے اپنے اندازے کے مطابق کئی ھزار ھے، یعنی قاھرہ میں اور بالخصوص مفصلات میں ۔ وہ اپنے کو محض سُنّی کہتے ھیں ۔ اس تحریک کی سرگرمیوں کی اھم ترین خصوصیت یہ ھے کہ دینی اصلاح کے ساتھ ساتھ انھوں نے معاشرتی اور اقتصادی لائحۂ عمل کا بھی امتزاج کر دیا ھے.

شیخ کی اھم ترین تصنیف ''سنن ابی داؤد'' کی ایک نہایت مفصل شرح ''المنہل العذب المورود ھے ۔ اس کی اشاعت ان کے انتقال سے قبل ھی شروع ھوگئی تھی اور ان کے بیٹے امین نے اسے جاری رکھا (قاھرہ ۱۳۵۱ھ ببعد) ۔ جلد اول کی ابتدا میں ان کے فرزند نے اپنے والد کی مداحانہ سوانح عمری دی ھے، ساتھ ھی ان کی تصانیف کی ایک فہرست بھی (جو کل چھبیس ھیں) ۔ ان کی اصلاحی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل قابل ذکر ھیں:

(۱) اِصَابَةُ السِّھَامِ فُؤَادَ مَنْ حَادَ عَنْ سُنَّةِ خَیْرِ الْاَنَام، قاھرہ ۱۳۲۰ھ؛ (۲) تَعْجِیلُ الْقَضَاءِ الْمُبْرَمِ لِمَحْقِ مَنْ سَعٰی ضِدَّ سُنَّةِ الرَّسُولِ الْاَعْظَمِ، قاھرہ ۱۳۳۰ھ؛ (۳) اِتْحَافُ الْکَائِنَاتِ

بیان مذہب السلف و الخلف فی المتشابہات (قاہرہ ۱۳۵۰ھ).

ان کی مخالفت میں مصطفی ابو السیف الحمامی نے استکشاف السر المقصود من کتب الشیخ السبکی محمود، (حصۂ دوم کا علحدہ عنوان ہے رفع الحجاب عن بلایا ابن خطاب (قاہرہ ۱۳۳۶ء) لکھی ۔ شیخ السبکی کی مدافعت میں محمد احمد العدوی نے دو رسالے لکھے : (۱) طریق الوصول الی ابطال البدع بعلم الاصول، اور (۲) فصل الخطاب بین الشیخ مصطفی الحمامی و الشیخ محمود خطاب (قاہرہ بدون تاریخ) اور عبداللہ بن عبداللہ بن علی العفیفی نے اپنے رسالہ الحسام السامی المحق تقول مصطفی الحمامی (قاہرہ ۱۳۳۶ھ).

مآخذ : متن مقالہ میں مندرج ہیں ۔

(JOSEPH SCHACHT)

السبکی : سبک کی نسبت سے جو منفس کے علاقۂ منوف کے ضلع المنوفیہ میں ایک جگہ کا نام ہے (علی پاشا مبارک : الخطط الجدیدۃ، ۱۲ : ۷) اس سے منسوب چند شخصیتیں یہ ہیں :-

(الف) شافعی علما کا خاندان؛ (شجرۂ نسب میں بعض اشخاص کے نام کے ساتھ جو اعداد دیے گئے ہیں، وہ بعد میں آنے والی تشریحات سے متعلق ہیں، مکمل بیان کے لیے دیکھیے F. Wüstenfeld : *Die Academien der Araber und ihre Lehrer*، ص ۱۱۹).

(۱) صدر الدین ابو زکریا یحیی، المحلّہ کا قاضی اور بعد ازآں قاہرہ میں استاد، متوفی ۷۲۵ھ (*Academien*، شمارہ ۱۸۳).

(۲) تقی الدین ابوالفتح محمد، ولادت ۷۰۴ھ، قاہرہ اور دمشق میں استاد، متوفّی ۷۴۴ھ؛ ایک کتاب تاریخ لکھی ۔ (اس کی خط و کتابت کے لیے دیکھیے Ahlwardt، شمارہ ۸۴۷۱، ۳۴؛ *Academien*، شمارہ ۷۹؛ الخطط الجدیدۃ، ۱۲ : ۸).

(۳) بہاؤالدین ابوالبقاء محمد، ولادت ۷۰۸ھ؛ دمشق اور قاہرہ میں استاد، قاضی اور حاکم، دمشق میں وکیل السلطان، خطیب جامع اموی دمشق، متوفّی ۷۷۷ھ؛ تین نامکمل تصانیف یادگار ہیں (*Academien*، شمارہ ۵۲؛ الخطط الجدیدہ، ۱۲ : ۸).

(۴) ولی الدین ابو ضّر عبداللہ، ۷۳۵ تا ۷۸۵ھ؛ دمشق میں استاد، قاضی اور ناظم مالیات، (*Academien*، شمارہ ۹۸).

(۵) بدرالدین ابو عبداللہ محمد، ولادت ۷۴۱ھ؛ قاہرہ، دمشق وغیرہ میں استاد، مفتی اور قاضی، خطیب جامع اموی؛ اپنے معاملات میں اپنے بیٹے جلال الدین کو دخیل بنانے کی وجہ سے غیر ہر دلعزیز ہو گیا تھا، متوفی ۸۰۲ھ یا ۸۰۳ھ (*Academien*، شمارہ ۵۳؛ الخطط الجدیدۃ، ۱۲ : ۸).

(۶) شیخ الاسلام تقی الدین ابوالحسن علی، ولادت ۶۸۳ھ؛ زیادہ تر قاہرہ میں تحصیل علوم کی، قاہرہ اور دمشق میں استاد، مفتی اور قاضی؛ دمشق میں حاکم، خطیب جامع اموی، متوفی ۷۵۶ھ؛ [ان کے ایک فتوے کا ترجمہ اور متن اے، ایس عطیہ نے *Kahle-Festschrift*، (لائیڈن ۱۹۳۵) ص ۵۵ بعد میں شائع کیا ہے ۔ ان کے فتوے قاہرہ ۱۳۵۶ھ میں طبع ہوے] ۔ انھوں نے ایک سو پچاس سے زائد کتب تصنیف کیں، جن میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر کیا جاتا ہے، تاکہ براکلمان نے اس کی موجودہ کتب کی جو فہرست *G.A.L*، ۲ : ۸۷ ببعد میں دی ہے اس کی تصحیح کی جا سکے : (۵) مطبوعۂ حیدرآباد ۱۳۱۵ھ، بولاق ۱۳۱۸ھ؛ [مطبوعۂ قاہرہ، بلا تاریخ، مع تعارف از شیخ محمد بخیت]؛ (۱۲) نیز Ahlwardt، شمارہ ۹۳۹۹؛ (۱۶) ایک قصیدے سے متعلق، جو Ahlwardt میں موجود ہے، شمارہ ۸۴۸۲، ورق ۳۱ الف؛ (۱۸) مجموعۂ فتاوی، Ahlwardt، شمارہ ۵۰۲۶، ۱؛ (۱۹) الدر النظیم فی تفسیر القرآن

العظیم (نامکمل)؛ (۲۰) تفسیر یاَیُّها الرسل کلوا من الطّیّبت، الآیة (۲۳ [المؤمنون] : ۵۱)؛ (۲۱) الابتہاج فی شرح المنہاج، براکلمان، ۱ : ۳۹۵ س ۱۲ (کلیۃً درست نہیں)، نامکمل [مطبوعۂ قاہرہ ۱۹۲۷ء]، قب نیچے (شمارہ ۷، ۲)؛ (۲۲) شرح المہذب للشیرازی نامکمل؛ قب براکلمان، ۱ : ۳۸۷، ۱۶۹؛ (۲۳) الرقم الابریزی فی شرح مختصر التبریزی (قب براکلمان، ۱ : ۳۹۳؛ (۲۴) رفع الشقاق فی مسئلة الطلاق؛ (۲۵) التحقیق فی مسئلة التعلیق؛ (۲۶) بیان حکم الربط فی اعتراض الشرط علی شرط؛ (۲۷) منیة الباحث عن حکم دین الوارث؛ (۲۸) الریاض الانیقة فی قسمة الحریقة؛ (۲۹) السّہم الصّائب فی قضاء دین الغائب؛ (۳۰) الغیث المغرق فی میراث ابن المعتق؛ (۳۱) فصل المقال فی ہدایا العمال؛ (۳۲) القول الصحیح فی تعیین الذبیح؛ (۳۳) کشف الدسائس فی ہدم الکنائس؛ (۳۴) الطریقة النافعة فی المساقاة والمخابرة و المزارعة؛ (۳۵) نورالربیع فی الکلام علی ماروا الربیع؛ (۳۶) الاعتبار ببقاء الجنّة و النار؛ (۳۷) القول المحمود فی تنزیه داود، مطبوعۂ ملتان ۱۳۲۰ھ مع مسند عمر بن عبدالعزیز؛ (۳۸) غیرة [الامام الحلبی] فی ابی بکر وعمر و عثمان و علیّ؛ (۳۹) الاتّساق فی بقاء وجه الاشتقاق؛ (۴۰) احکام کلّ و علیه مایدلّ؛ (۴۱) الاقناع فی افادة لو للامتناع؛ (۴۲) الاسئلة فی العربیّة؛ (۴۳) الجد الاغریض فی الفرق بین الکنایة و التعریض؛ (۴۴) الاقتناص فی الفرق بین الحصر و الاختصاص؛ (۴۵) احیاء النفوس فی صنعة [القاء] الدروس؛ (۴۶) الدرة المضیئة فی الرد علی ابن تیمیة، مطبوعۂ دمشق ۱۳۴۷ھ (عدد ۳۶ کے حاشیے پر مع دو چھوٹے رسائل)؛ (۴۷) العلم المنشور فی اثبات المشهور، جو شیخ محمد بخیت کی تصنیف ارشاد اهل الملة کے ساتھ طبع ہوئی، قاہرہ ۱۳۲۹؛ ۴۸ تکملة المجموع النووی (م ۶۷۷ء) کی المجموع شرح المہذب پر، قاہرہ ۱۳۴۹؛ اس کی بہت سی مختصر تصانیف اس کے مجموعۂ فتاوی میں موجود ہیں، *Academien*، شمارہ ۹۴؛ الخطط الجدیدة، ۱۲ : ۷؛ حاجی خلیفه، طبع **Flügel**، اشاریه، شمارہ، ۸۷۶۵؛ براکلمان، ۲ : ۸۶ س ۹، جس میں تصانیف کی اس سے بھی طویل تر فہرست دی گئی ہے، اس کی مکمل سوانح عمری اس کے بیٹے (یہاں شمارہ ۹) کی مصنفه طبقات میں موجود ہے؛

(۷) بہاؤالدین ابوحامد احمد، ولادت ۷۱۹ھ، قاہرہ اور دمشق میں استاد، مفتی اور قاضی، ۷۷۳ھ میں مکّۂ معظمه میں وفات پائی ۔ تصانیف : (۱) القزوینی کی تصنیف الحاوی کی ناتمام شرح (قب براکلمان، ۱ : ۳۹۴، ۲۹، ۱)؛ (۲) اپنے والد کی نامکمل شرح منہاج کا ایک تکمله (رک بآن شمارہ ۶، ۲۱)؛ (۳) جمع التناقض یا المناقضات (حاجی خلیفه، طبع **Flügel**، ۶ : ۱۵۷)؛ ۴ عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح (قب براکلمان، ۱ : ۲۹۵، س ۱۰)؛ (۵) کافیه ابن الحاجب کی مختصر للبیضاوی کی ایک نامکمل شرح (قب براکلمان، ۱ : ۳۰۵ س ۶)؛ (۶) لفظ ''عین'' کے معانی پر ایک قصیده (**Ahlwardt**، شمارہ ۷۰۶۰، ۱، نیز شمارہ ۶۹۷۳، ۳ اور شمارہ ۷۳۳۴ میں)؛ (۷) دریاے نیل کے متعلق نظم میں ایک معمّا (مع جواب از صلاح الدین الصفدی، براکلمان، ۲ : ۳۱، س ۳؛ **Ahlwardt** : شمارہ ۷۸۶۶، ۱، نیز شمارہ ۶۱۱۱ میں؛ (۸) اس کی ایک اور نظم **Ahlwardt**، شمارہ ۸۳۷۱، ۲۸، ۹؛ (۹) اس کے نام مکتوبات، **Ahlwardt**، شمارہ ۷۸۶۹ اور

۱۷۸۳، ۲۳ (*Academien*، شمارہ ۵۰؛ الخططّ الجدیدۃ ۱۲ : ۸؛ حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ شمارہ ۱۸۹۹).

خاندان سبکی

ضیاءالدین ابوالحسن علی بن تمّام بن یوسف ابن موسٰی بن تمّام بن حمّاد بن یحیی بن عثمان بن علی بن سوّار بن سلیم الانصاری الخزرجی

- یحیٰی (۱)
  - عبداللطیف
    - محمد (۲)
  - سدیدالدین ابو محمد عبدالبر
    - محمد (۳)
      - عبداللہ (۴)
      - محمد (۵)
- زین الدین ابو محمد عبدالکافی (م ۷۳۵ھ)
  - علی (۶)
    - احمد (۷)
    - الحسین (۸)
    - عبدالوہاب (۹)
    - محمد (۱۰)

(۸) جمال الدین ابوالطیب الحسین، ولادت ۷۲۲ھ؛ قاہرہ اور دمشق میں استاد؛ نیز دمشق میں نائب قاضی؛ ۷۵۵ھ میں اپنے والد سے قبل وفات پائی۔ اس نے ایک کتاب ان لوگوں کے متعلق لکھی جن کا نام الحسین بن علی تھا (حاجی خلیفہ، طبع Flügel، ۵ : ۱۰۹۔ اس کی خط و کتابت، Ahlwardt، شمارہ ۱۷۸۳، ۲۳؛ *Academien*، شمارہ ۷۳؛ الخطط الجدیدہ ۱۲ : ۸).

(۹) تاج الدین ابونصر عبدالوہاب، ولادت ۷۲۷ھ (یا ۷۲۸ھ یا ۷۲۹ھ)؛ دمشق اور قاہرہ میں استاد، مفتی، قاضی اور حاکم؛ خطیب جامع اموی؛ ۷۶۹ھ میں تقریباً اسّی دن کے لیے جیل بھیج دیا گیا، لیکن اس کے بعد وہ بحال ہو گیا۔ اس کا انتقال ۷۷۱ھ میں بعارضۂ طاعون ہوا۔ اس کی موجودہ تصانیف کی جو فہرست براکلمان ۲ : ۸۹ بعد نے دی ہے، اس میں مندرجۂ ذیل اضافے ہونے چاہییں: (۱) Ahlwardt، شمارہ ۴۴۰۱، یہ ۷۶۲ھ کی ایک خود نوشت تحریر ہے، [نیز مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۱۰ھ، در مجموع من مہمات الفنون مع شرح المحلّی و تقریرات الشربینی، نیز قاہرہ ۱۳۰۴ و ۱۳۰۶ھ اور عدد ۲ کے ساتھ بھی]؛ (۲) شرح الزرکشی بھی Ahlwardt، شمارہ ۴۴۰۲ میں، [مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۲ھ، در مجموع شرح جمع الجوامع]؛ (۳) طبع شدہ مع شرح المحلّی اور شرح الشرح للبنانی، نیز بولاق ۱۲۹۷ھ / ۱۸۹۱ء مع اسی شرح کے اور دیگر تقریرات عبدالرحمٰن الشربینی کے، قاہرہ ۱۳۰۹ھ و ۱۳۱۸ھ؛ (۷) طبع D. W. Myhrman : *Luzacs Semitic Text Series*، لنڈن ۱۹۰۸ء، عدد ۸؛ عربی سے تلخیص و ترجمہ از قلم O. Rescher، قسطنطنیہ ۱۹۲۵ء؛ (۸ الف) پڑھیے لائیڈن، شمارہ ۸۹۷؛ مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔ اسی مأخذ سے M. Enger : *De Vita et Scriptis Maverdii Commentatio* ۱۸۵۱ء؛ (۸ ب) نیز Ahlwardt، شمارہ ۳۶ : ۱۰؛ (۸ ت) پڑھیے، Gotha، شمارہ ۱۷۶۲؛ (۱۰) نیز Ahlwardt، شمارہ ۹۴۱؛ (۱۱) خارج کی جائے؛ (۱۲) نیز Ahlwardt، شمارہ ۸۴۶۵، ورق ۱۰۸ الف؛ (۱۶) کتاب الاشباہ والنظائر، اس کے اقتباسات در Ahlwardt، شمارہ ۴۶۱۱؛ (۱۷) المنہاج مصنفۂ البیضاوی کی شرح (قب براکلمان، ۱ : ۴۱۸، ii)؛ (۱۸) جلب حلب؛ (۱۹) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (دیکھیے اوپر شمارہ ۷، ۵)؛ (۲۰) قرآن میں عجمی الفاظ کے متعلق ایک نظم، Ahlwardt، شمارہ ۷۲۰، قب شمارہ ۷۲۴؛ (۲۱) اس کے اشعار، Ahlwardt، شمارہ ۷۶۹۵، ۱؛

(۲۲) الدرر اللوامع؛ (۲۳) اس کے نام مکتوبات، Ahlwardt، ۸۶۹۷؛ (۲۴) اس پر مرثیه، در Ahlwardt، شماره ۸۶۸۷؛ Academien، شماره ۱۰۵؛ الخطط الجدیدة، ۱۲ (کذا) : ۸؛ Wüstenfeld : Der Imam el Sahafi، ۱ : ۱۰۰ ببعد؛ حاجی خلیفه، طبع Flugel، اشاریه شماره ۴۰۸۷؛ براکلمان، ۲ : ۸۹ ببعد، [تکمله، ۲ : ۱۰۵ ببعد] جہاں مزید کتب کا ذکر کیا گیا ہے.

(۱۰) محمد : اس کے والد کے تنبیہی قصیدے کا خطاب اسی کی طرف ہے (رک به بالا، شماره ۶ و ۴).

(ب) شہاب الدین (یا شرف الدین) احمد بن خلیل بن ابراہیم المصری الشافعی، متوفی ۱۰۳۲ھ بعمر ۹۳ سال، اس کی تصانیف (۱) قاضی عیاض کی کتاب الشفاء پر حاشیه، براکلمان، ۱ : ۳۶۹، ۵، ۱؛ (۲) فتح المقیت فی شرح التثبیت عندالتبییت، براکلمان، ۲ : ۱۵۱ ب؛ (۳) فتح الغفور فی منظومة القبور (کتاب مذکور، الف)؛ (۴) فتح المبین بشرح منظومة ابن عماد الدین (قب براکلمان، ۲ : ۹۴، ۴، غالباً یه غلطی سے اس کی طرف منسوب کر دی گئی ہے، قب [Pertsch، شماره ۱۰۸۰])؛ (۵) هدیة الاخوان فی مسائل السلام والاستئذان؛ (۶) مناسک الحج الکبیرة اور (۷) الصغیرة؛ (۸) علاوه ازیں اس نے الرملی کے فتاوی کو جمع کیا (دیکھیے براکلمان، ۲ : ۳۲۱، ۱۳)؛ (الخطط الجدیدة، ۱۲ : ۸ ببعد Ahlwardt، شماره ۸۴۷۱، ۱۵ ب میں سوانح عمری بھی دی گئی ہے).

(ت) احمد بن السبکی بن احمد بن سلیمان عجیله المصری کے لیے دیکھیے الخطط الجدیدة، ۱۲ : ۹.

مآخذ : [متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے حسن المحاضره اور خلاصة الاثر].

(JOSEPH SCHACHT)

سَبِیل : لغوی معنی الطریق الذی فیه سهولة، جمع سُبُل (مفردات) (ایسا راسته جس پر چلنا آسان ہو) ۔ قرآن مجید میں بھی یه لفظ استعمال ہوا ہے (۱) لغوی معنی میں، مثلاً مَن اسْتَطَاعَ اِلَیْهِ سَبِیْلًا (۳ [آل عمران] : ۹۷) وہ جو اس کی طرف سفر کرنے کی استطاعت رکھتا ہو؛ (۲) مجازاً مثلاً جہاد فی سبیل اللہ یا انفاق فی سبیل اللہ؛ (۳) مجازاً طریق الحق یا سیدھے راستے کے معنوں میں یا پیغمبر کا راسته جیسا که اس آیت میں ہے یٰلَیْتَنِی اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُوْلِ سَبِیْلًا (۲۵ [الفرقان] : ۲۷) کاش میں نے رسول اللہؐ کے ساتھ (حق کا) راسته اختیار کیا ہوتا یعنی آپؐ کا راسته یا سیدھا راسته؛ (۴) مجازاً بمعنی ذریعۂ حصول مقصود، کسی مصیبت یا مشکل سے نکلنے کا راسته، جیسا که اس آیت میں اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا (۴ [النساء] ۱۵) یا خدا ان کے لیے کوئی راسته پیدا کر دے؛ (۵) ترکیب میں جیسے ابن السبیل بمعنی مسافر یا راسته چلنے والا، جسے قرآن مجید میں صدقات کے مستحقین میں شمار کیا گیا ۔ اس کے علاوہ برصغیر پاک و ہند میں عام لوگوں کے پینے کے لیے پانی کا جو انتظام سرراہ کیا جاتا ہے اسے بھی سبیل کہتے ہیں ۔ یه ممکن ہے که ان معنوں میں سبیل کے لفظ کا استعمال ”فی سبیل اللہ“ سے ماخوذ ہو، یه جمله ہر اس کام کے لیے استعمال ہوتا ہے جسے خدا کے نام پر کیا جائے.

مآخذ : کتب لغت بذیل مادّہ.

(T. W. HAIG)

سبیل اللہ : [لغوی معنی ہیں: اللہ کی راہ، فی کے اضافے سے معنی ہونگے ۔ اللہ کی راہ میں، اللہ کے لیے۔ یه ترکیب قرآن مجید میں کئی سیاق و سباق میں آئی ہے، ان میں انفاق فی سبیل اللہ اور جہاد فی سبیل اللہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں].

سپاہ : سپاہ سالار، سپاہی، (رک به سپاہی، Sepoy).

سپاہی : یه لفظ فارسی لفظ ”سپاہ“ سے اسم ذات بنایا گیا ہے ۔ [سپاہ کے معنی ہیں فوج، لشکر ۔

"ی" نسبت کی ہے یعنی فوج، لشکر سے نسبت رکھنے والا] انگریزی میں یہ بصورت "سپائی" Sepoy استعمال ہوتا ہے ۔ سپاہی فوج کے ہر آدمی کے لیے بھی بطور اسم ذات استعمال ہوتا ہے ۔ فارسی ادبیات میں اس لفظ کا عام استعمال ہوا ہے ۔ ترکوں اور فرانسیسیوں نے یہ لفظ فارسی سے مستعار لیا، مؤخّرالذکر نے اسے Spahi کی شکل میں استعمال کیا ۔ ان زبانوں میں اس سے سوار فوج کا سپاہی بھی مراد لیتے ہیں ۔ انھیں معنوں میں اس لفظ کو انگریز سیاح Hedges (*Diary*، طبع Hakluyt Society، ۱ : ۵۵) نے ۱۶۸۲ء میں استعمال کیا ۔ برصغیر پاکستان و ہند میں انگریزوں اور فرانسیسیوں دونوں نے اس لفظ کو اپنا لیا ۔ انھیں غالباً یہ لفظ پرتگیزوں سے ملا ۔ انگریزی میں اس کا قدیم املا Cipaye یا Cipai تھا اور بعد میں Seapoy، Seapy، Cephoy، Sipoy، Sepoy، Seapoi وغیرہ ہو گیا ۔ مگر دونوں قوموں نے برصغیر پاکستان و ہند میں اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز سے اس لفظ کو ان مقامی فوجیوں کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، جنھیں پیادہ فوج میں بھرتی کر کے یورپی طرز کی عسکری تربیت کے ساتھ یورپی وردی اور اسلحہ سے لیس کیا جاتا تھا ۔ سپاھیوں کی رجمنٹ سب سے پہلے یہاں فرانسیسیوں نے بھرتی کی اور ۱۷۴۸ء میں ڈوپلے (Dupleix) نے مسلمان پیادہ سپاھیوں کی ایک بٹالین قائم کی، جو یورپی طرز کی وردی میں ملبوس تھی ۔ ۱۷۵۹ء میں Lally نے پانڈیچری کے گورنر کو ایسی ھی پلٹن بنانے کے لیے لکھا ۔ (مدراس کے انگریز گورنر) سٹرنجر لارنس Stringer Lawrence نے بھی ڈوپلے کی تقلید کرتے ہوے سپاھیوں کی ایک باقاعدہ بٹالین مدراس میں بھرتی کر لی اور ۱۷۵۷ء میں لارڈ کلایو کلکتہ واپس لینے کے ارادے سے مدراس سے روانہ ہوا تو سپاھیوں کی ایک فوج اس کے همراہ تھی، بنگال کا فوجی محکمہ (ادارہ ۔ سرشتہ) ایک کمپنی، توپ خانہ، چار یا پانچ انگریز پیادہ کمپنیوں اور چند سو مقامی سپاھیوں پر مشتمل تھا، جو برصغیر کے معمول کے مطابق مسلّح تھے لیکن نواب سراج الدّولہ سے کلکتہ واپس لینے کے بعد مدراسی سپاھیوں کی ایک جمعیت کو بنگال کی فوج کے لیے مرکزی حیثیت کے طور پر استعمال کیا گیا اور پلاسی کی لڑائی کے موقع پر جون ۱۷۵۷ء میں دو ہزار سپاهی جنگ میں شریک ہوے ۔ تقریباً اسی وقت بمبئی میں بھی سپاهی بھرتی کر کے ملازم رکھے گئے اور دیسی ریاستوں میں باهمت یورپی مہم جوؤں نے اپنے آقاؤں کے لیے سپاھیوں کی کئی بٹالینیں بھرتی کر کے انھیں فوجی تربیت دی.

۱۷۹۵ء میں تینوں احاطوں (بنگال، مدراس، بمبئی) کی افواج کو اس طرح منظم کیا گیا کہ دو دو بٹالینوں پر مشتمل رجمنٹیں قائم کر دی گئیں ۔ ہر بٹالین آٹھ آٹھ بٹالین کمپنیوں اور دو دو دستی بم پھینکنے والی کمپنیوں پر مشتمل تھی ۔ اس قسم کی رجمنٹیں بنگال میں ۱۲، مدراس میں ۱۱ اور بمبئی میں ۴ تھیں، بحری بٹالینیں اس کے علاوہ تھیں ۔ اس کے بعد سے تینوں افواج ایک دوسرے سے بالکل مختلف اصولوں اور علٰحدہ علٰحدہ تنظیم کے ساتھ ترقی کرتی رهیں ۔ ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی نے بنگال کی پرانی فوج کو تباہ کر دیا اور بمبئی کی افواج پر زبردست اثر ڈالا، بهرحال دونوں کو ازسر نو منظم کر دیا گیا ۔ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں لارڈ کچنر (Kitchener) نے، جو اس وقت ہندوستانی افواج کا سپہ سالار تھا، تینوں احاطوں کی افواج کو ملا کر برصغیر کی واحد فوج تشکیل دی ۔ [اُردو میں اب سپاهی کا مفہوم بدل گیا ہے ۔ اب سپاهی پولیس کے چھوٹے درجے کے ملازم کو کہتے ہیں ۔ بعض مقامات پر لفظ سپاهی بہت وسیع مفہوم اختیار کر لیتا ہے، یعنی، جان نثار، قوم کا خدمت گزار، قوم کے ناموس

پر جان قربان کر دینے والا ۔ مثلاً میں قوم کا سپاہی ہوں]۔

مآخذ: (۱) Williams : *A Historical Account of the Rise and Progress of the Bengal Native Infantry*، لنڈن ۱۸۱۷ء؛ (۲) A. C. Lovett و G. F. McMunn : *The Armies of India*، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۳) Henry Yule و A.C. Burnell : *Hobson-Jobson*، بار دوم از ولیم کروک William Crooke، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۴) *The Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۷ء، ج ۲؛ (۵) *The Quarterly Indian Army List*، سرکاری اشاعت۔

(T. W. HAIG)

* **سپہر:** فضاے سماوی، ایرانی مؤرخ اور ادیب مرزا محمد تقی کاشانی کا تخلص ۔ عالم شباب میں اپنے وطن میں مصروف مطالعہ رہنے کے بعد اس نے تہران میں مستقل سکونت اختیار کر لی، جہاں اسے ملک الشعرا فتح علی خان کی سرپرستی حاصل ہوئی ۔ محمد شاہ قاجار جب تخت نشین ہوا (۱۲۵۰ھ / ۱۸۳۴ء)، تو اسے اپنا 'مداح خاصہ' منشی اور مستوفی دیوان مقرر کیا ۔ شاہ موصوف نے تاریخ عالم کی تالیف کا کام اس کے سپرد کیا ۔ ناصر الدین قاجار نے اس کارعظیم میں اس کی حوصلہ افزائی کی ۔ ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۳ء میں اس کو ''لسان الملک'' کا خطاب مرحمت کیا ۔ سپہر کی وفات ۱۲۹۶ھ / ۱۸۷۸ء میں ہوئی ۔ Gobineau جو اس سے واقف تھا، اس کے رفیق کار رضا قلی خان ہدایت کا ذکر کرتا ہے۔

براہین العجم، جس کی سپہر نے ۱۲۵۱ھ میں تکمیل کی، فارسی عروض پر مشتمل ہے؛ اس میں فارسی کلاسیکی شعرا کے اشعار بطور شواہد درج ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے سپہر کا دیوان شائع نہیں ہو سکا اس کے ان اشعار میں، جن کا حوالہ فنی قابلیت کے اظہار کے لیے مجمع الفصحاء میں دیا گیا ہے، اپچ اور صحیح ذوق کا فقدان ہے ۔ سپہر کی تاریخ جس کا ادعائی نام ناسخ التواریخ ہے، ہندوستانی فہرست‌ہاے کتب کے مطابق ۱۴ جلدوں پر مشتمل ہے، جس کی آخری جلد پانچویں شیعی امام محمد باقر[ع] (م ۱۱۳ھ/۷۳۱ء) کے عہد تک ختم ہو جاتی ہے ۔ ہندوستان میں جہاں فارسی امتحانات کے لیے نصاب کے طور پر اس کے اقتباسات شائع کیے گئے ہیں، اس کے اسلوب کی نمایاں طور پر تعریف کی جاتی ہے، لیکن موجودہ ایرانیوں نے اس پر کڑی تنقید کی ہے اور کہتے ہیں کہ یہ اسقام اور تاریخی اغلاط سے پر ہے ۔ پانچویں جلد (؟)، جو خاندان قاجار [رك بآن] کی سرکاری تاریخ پر مشتمل ہے، زیادہ اہم ہے ۔ اس کے تین حصے ہیں، جن میں ۱۲۶۷ھ / ۱۸۵۱ء تک کے واقعات درج ہیں ۔ اس کے ساتھ ایک تازہ ضمیمہ ہے، جو ۱۲۷۳ھ / ۱۸۵۷ء تک کے حالات پر مشتمل ہے ۔ بابی تحریک [رك بہ بابیت] کے مؤرخوں، Gobineau، کاظم بیگ (Kazembek) اور براؤن نے اس تاریخ سے بہت استفادہ کیا ہے ۔ مؤخرالذکر نے سپہر کی صاف گوئی اور صفاے باطن کی تعریف کی ہے، ایک طرف تو وہ بعض نمائندہ ایرانی افسروں کے عیوب کا نقشہ کھینچتا ہے اور دوسری طرف بابی جماعت کے ماہرین کی جرأت اور ہمت کی داد دیتا ہے۔

مآخذ: (۱) براہین العجم فی قوانین المعجم، ۸ : ۱۶۵، تہران ۱۲۷۲ھ؛ (۲) ناسخ التواریخ، ج ۱ / ۱، ۲ بڑی تقطیع، تہران ۱۲۸۵ھ؛ (۳) صنیع الدولہ: مرآۃ البلدان، ۳ : ۹۸، ۱۲۸۷ھ کے واقعات میں ناسخ التواریخ کی پانچویں جلد کی طباعت کا اعلان ہوا؛ پوری ۱۴ جلدیں تہران میں طبع ہوئی تھیں؛ جلد ۲ کا حصہ ۶ (حضرت حسین[رض] کی شہادت، ورق ۴۲ تا ۵۰۲)، بمبئی میں ۱۳۰۹ھ میں طبع ہوا؛ (۴) انتخابات ناسخ التواریخ، لاہور ۱۹۰۴ء، صفحات ۲۰۰؛ (۵) Gobineau : *Trois ans en Asie*، پیرس ۱۸۵۹ء، ص ۳۵۴، ۳۶۱ تا ۳۶۲؛

(۶) وہی مصنف : *Les religions et les philosophies*، پیرس ۱۸۶۶ء، ص۷۰۱؛ (۷) رضا قلی خان : مجمع الفُصَحاء، تہران ۱۲۹۵ھ، ۲ : ۱۵۶ تا ۱۸۱؛ (۸) E.G. Browne : *A Traveller's Narrative*، کیمبرج ۱۸۹۱ء، ۲ : ۱۷۳ تا ۱۸۳؛ (۹) وہی مصنف : *A History of Pers. Liter. in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۳۲۶، ۳۴۴، ۳۱۳؛ (۱۰) Rieu : *Supplement to the Catalogue of the Pers. Mss*، لنڈن ۱۸۹۵ء، ص۸۹؛ (۱۱) E.Blochet : *Catalogue des Manuscrits Persans*، پیرس ۱۹۰۵ء، ۲ : ۲۰۵ تا ۲۰۶؛ (۱۲) E. Edwards : *A Catalogue of the Persian Printed Books* در *BM*، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص ۵۲۷ .

(V. MINORSKY)

* **سِتُّ المُلْک یا سَیِّدَۃُ المُلْک** : ''خاتون مملکت'' سلسلۂ دُودمان سلطانی، فاطمی خلیفۂ ششم الحاکم بامر اللہ کی ہمشیرہ ۔ مؤرّخین اسے ستُّ الملوک اور ستُّ النّصر کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں ۔ وہ ایک مستعد فرمانروا تھی، جیسا کہ اس کے نیابت سلطنت کے مختصر دور سے پتا چلتا ہے [وہ انتظام و اہتمام میں مہارت کامل رکھتی تھی ۔ اس لیے قدرتی طور پر اس کے خلاف سازشیں بھی ہوئیں اور اتہامات بھی لگے لیکن ان افسانوں میں حقیقت کچھ زیادہ نہیں]۔

مآخذ : (۱) ابن تَغْری بِرْدِی : النجوم الزاھرۃ، مطبوعۂ کیلے فورنیا یونیورسٹی، ۲ : ۷۰ تا ۸۱، ۱۲۹ ببعد؛ (۲) ابوالفَرَج : *Chronicum syriacum*، طبع Bruns و Kirsch، ص ۲۲۳ ببعد؛ (۳) ابن خلدون: تاریخ، ۴ : ۶۱؛ (۴) ابن الأثیر: تاریخ، ۹ : ۱۰۸ ببعد؛ (۵) ابن خلّکان، *Biogr. Dict.*، مترجمۂ de slane، ۳ : ۴۵۳؛ (۶) الکِنْدی *The Governors and judges of Egypt*، طبع Guest، ص ۶۰۸؛ (۷) Wüstenfeld : *Geschichte der Fatimiden Chalifen*، ص ۲۱۴ ببعد؛ (۸) de sacy : *Religion des Druzes*، ۱ : ۳۰۶؛ (۹) وہی مصنف : *Chrestomathie Arabe*، ۱ / ۳ : ۱۹۶، ۲۰۴؛ (۱۰) Huart : *Histoire des Arabes*، ۱ : ۳۴۷؛ (۱۱) S. Lane-poole : *A History of Egypt*، ص ۱۲۰، ۱۳۴ ببعد؛ (۱۲) Quatremère : *Mémoires Géogr.*، ۱ : ۳۲۴ .

(J. WALKER [تلخیص از ادارہ])

⊗ **سَتْر** : (ع)، (نیز سَتَر و سِتْر)، (نیز رَکَ بہ مقالۂ حجاب ۔ موجودہ مقالۂ ستر کو مقالۂ حجاب کا تعلیقہ سمجھنا چاہیے ۔ ہم جزوی تکرار کے خدشے کے باوجود افادیت کے پیش نظر اسے شائع کر رہے ہیں) سَتْر اور سَتَر مصدر ہے جس کے معنی ہیں: چھپانا اور ڈھانپنا، سَتْر عربی میں ڈھال اور رکاوٹ کو بھی کہتے ہیں، سِتْر (س مکسور، جمع سُتُور، أستار اور) سُتْرَ اس چیز کو کہتے ہیں جو پردہ یا رکاوٹ بن سکے، (لسان العرب و تاج العروس بذیل مادہ) سترِ عورت کا مطلب ہے، ان اعضاے جسم کو ڈھانپنا جن کا ننگا ہونا خلافِ حیا ہو ۔ اس مقالے میں سَتْر سے مراد جسم کے ان حصوں کو ڈھانپنا اور چھپانا ہے جن کے ڈھانپنے کا مسلمان مرد اور عورت کو اسلامی شریعت میں حکم دیا گیا ہے [یہ غیر محرم مرد و زن کے آمنے سامنے آ جانے کے وقت کے خصوصی آداب بھی ہیں اور عمومی بھی] ۔ اسے ہم حجاب یا شرعی پردہ بھی کہتے ہیں، لیکن اس مسئلے کی تفصیل میں جانے سے قبل چند ایسے الفاظ کے معانی معلوم کر لینا مناسب ہو گا جو تفسیر، حدیث اور فقہ اسلامی کی کتابوں میں اس مسئلے کے ضمن میں استعمال ہوتے ہیں: (۱) الحجاب (جمع : حُجُب)، بلادِ عرب میں شرعی پردے کے لیے ستر کی نسبت یہی اصطلاح [حجاب] زیادہ عام ہے ۔ حجاب ہر وہ چیز ہے جو دو چیزوں کے درمیان حائل ہو کر روکنے کا باعث ہو ۔ لغت میں حجاب

ستر اور پردے کے مترادف ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ)؛ (۲) خِمار ۔ اوڑھنی، (جمع : خُمُر) وہ کپڑا جو عورت اپنا سر ڈھانپنے کے لیے استعمال کرتی ہے، یہ الخَمْر (ڈھانپنا) سے مشتق ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ)؛ (۳) خِدْر (جمع : خُدُور)، پردہ یا پردے والی وہ جگہ جو گھر کے اندر پردہ نشین عورتوں کے لیے مختص کر دی جاتی ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ)؛ (۴) نِقاب (جمع : نُقُب)، وہ کپڑا جس سے عورت اپنے سر اور زیب و زینت کو چھپاتی ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ)؛ (۵) قِنَاع (جمع : اَقْنِاع) : نقاب کا مترادف ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ)؛ (۶) بُرْقُع، بُرْقَع اور بُرْقُوع (جمع : بَرَاقِع) : ایک کپڑا جسے بدوی عورتیں اپنا سر اور چہرہ چھپانے کے لیے پہنتی تھیں، اس میں آنکھوں کے لیے صرف دو سوراخ ہوتے تھے (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادّہ)؛ (۷) اَلْجِلْبَاب (جمع : جَلَابِیب) ایسا کپڑا جو خِمار (اوڑھنی) سے بڑا اور رِداء (چادر) سے چھوٹا ہوتا ہے، اس سے عورت اپنے سر، سینے اور کمر کو ڈھانپتی ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ)، مسلمان عورت کو حجاب کا حکم دیتے ہوے قرآن مجید (۳۳ [الاحزاب] : ۵۹) نے یہی لفظ استعمال کیا ہے (دیکھیے روح المعانی، ۲۲ : ۸۲ ببعد) ۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نزدیک جلباب کے معنی وہ بڑی چادر ہے جو اوپر سے نیچے تک [سارے جسم کو] ڈھانپ لے (اَلَّذِیْ یَسْتُرُ مِنْ فَوقٍ اِلٰی اَسْفَلَ، حوالۂ سابق) .

ستر یا پردے کے حکم ربّانی کا پس منظر یہ ہے کہ ذی قعدہ ۵ھ تک آیت حجاب نازل نہیں ہوئی تھی اور لوگ بدستور سابق ایک دوسرے کے گھروں میں بلا تکلف آتے جاتے تھے ۔ ایک موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ بے تکلف اختلاط مرد و زن ناگوار محسوس ہوا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ ! آپ کے ہاں اچھے اور برے سبھی آتے ہیں، اچھا ہوتا اگر آپ ازواج مطہرات کو حجاب کا حکم فرما دیتے ۔ مدینۂ طیبہ میں ابھی گھروں میں بیت الخلاء نہیں بنے تھے اور خواتین رفع حاجت کے لیے باہر نکلتیں تو بعض اوباش اور منافق لوگ ان کے درپے ہو جاتے تھے، چنانچہ انہیں واقعات کے پس منظر میں سورۃ الاحزاب (۳۳ : ۵۹) میں حجاب کا حکم نازل ہوا ۔ حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد جب کبھی انصار کی خواتین باہر نکلتیں تو یوں لگتا جیسے سیاہ چادروں کے باعث ان کے سروں پر کوّے بیٹھے ہیں (حوالۂ سابق) .

اس مسئلے کے تین پہلو نہایت اہم و ناگزیر ہیں : (۱) پردے کے بارے میں شرعی احکام؛ (۲) شرعی پردے کی حدود؛ (۳) پردے کی حکمت کیا ہے؟ ۔ پردے کے بارے میں شرعی احکام کے سلسلے میں قرآن مجید کی تین آیات بنیادی حیثیت رکھتی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ؕ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا يَصْنَعُوْنَ ۝ وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ ۠ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اٰبَآئِهِنَّ اَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَآئِهِنَّ اَوْ اَبْنَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اَخَوٰتِهِنَّ اَوْ نِسَآئِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ اَوِ التّٰبِعِيْنَ غَيْرِ اُولِي الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ ۠ وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ ؕ (۲۴ [النور] : ۳۰، ۳۱) ”اے نبی مؤمن مردوں سے کہ

دیجیے کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی عصمت و عفت کی حفاظت کرتے رہیں، یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے، یقیناً اللہ جانتا ہے جو کچھ وہ کرتے ہیں، اور مؤمن عورتوں سے کہ دیجیے کہ وہ (بھی) اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی عفت کی حفاظت کیا کریں اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کیا کریں سوا اس زینت کے جو خود [چار و ناچار] ظاہر ہو جائے اور اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کا بکّل مار لیا کریں، اور اپنی زینت (کسی کے سامنے) ظاہر نہ کریں مگر چند لوگوں کے سامنے (مثلاً) اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے خسر، بیٹے، سوتیلے بیٹے، بھائی، بھتیجے، بھانجے، اپنی عورتیں، اپنے غلام، وہ خادم جو عورتوں سے کچھ مطلب نہیں رکھتے یا وہ لڑکے جو ابھی عورتوں کی پوشیدہ باتوں سے آگاہ نہیں، (نیز ان سے کہ دیجیے کہ) وہ (چلتے میں) اپنے پاؤں زمین پر مارتی ہوئی نہ چلیں تاکہ جو زینت [زیور وغیرہ] انھوں نے چھپا رکھی ہے وہ ظاہر نہ ہو''۔

(۲) دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذِیْ فِیْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ وَّ قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًاo وَ قَرْنَ فِیْ بُیُوْتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْاُوْلٰی (۳۳ [الاحزاب] : ۳۲، ۳۳) اے نبی کی بیبیو! تم عام عورتوں کی طرح تو ہو نہیں اس لیے اگر تمھیں پرہیزگاری منظور ہے تو نرم دبی (لوچ دار) آواز میں بات نہ کیا کرو مبادا جس شخص کے دل میں کوئی بگاڑ ہے وہ طمع کرنے لگے (یا دل کا روگی کچھ لالچ کرنے لگے)، بلکہ بات سیدھی سادی کیا کرو۔ اپنے گھروں ہی میں بیٹھی رہا کرو، زمانۂ جاہلیت کے سے بناؤ سنگھار نہ دکھاتی پھرو۔

(۳) تیسری آیت میں حکم دیا گیا ہے کہ یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَ بَنٰتِكَ وَ نِسَآءِ الْمُؤْمِنِیْنَ یُدْنِیْنَ عَلَیْهِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِهِنَّ ط ذٰلِكَ اَدْنٰۤی اَنْ یُّعْرَفْنَ فَلَا یُؤْذَیْنَ ط (۳۳ [الاحزاب] : ۵۹) اے نبی! اپنی بیویوں، بیٹیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہ دیجیے کہ اپنے اوپر چادروں کے پلّو ڈال لیا کریں، یہ زیادہ مناسب طریقہ ہے (= یہ نزدیک تر ہے) اس طرح وہ پہچانی جائیں گی (کہ شریف مستورات ہیں) اور انھیں ستایا نہیں جائے گا (یہ اس لیے فرمایا کہ اوباش شریف عورتوں کو بھی لونڈیاں سمجھ کر ان سے تعرض کرتے تھے، حجاب اب شرافت و حریت کا امتیاز بن گیا اور اس طرح عورتوں سے تعرض میں کمی واقع ہو گئی، تفصیل کے لیے دیکھیے : روح المعانی، ۲۲ : ۲۸ ببعد؛ کشف النقاب، ص ۹ تا ۲۰؛ پردہ، ص ۳۲۲ تا ۳۸۲)۔

محولۂ بالا آیات ربانیہ کے بعض متضمنات قابل غور ہیں ۔ پہلی آیت (۲۴ [النور] : ۳۱) غزوہ بنی المصطلق (المریسیع) کے موقع پر افک کے ضمن میں نازل ہوئی، غضّ بصر سے مراد نگاہیں نیچی رکھنا ہے کیونکہ غض کے لفظی معنی اوپر نیچے کی پلکیں ملا لینا، یعنی آنکھیں موند لینا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس کا یہاں مقصد نگاہیں جھکائے رکھنا اور مرد عورت کا ایک دوسرے کو نہ دیکھنا ہے ۔ حدیث میں آیا ہے کہ پہلی نظر جو نادانستہ پڑ جائے، اس کا تو کوئی گناہ نہیں لیکن دوبارہ دیکھنا حرام ہے (الترمذی : سنن، ۱ : ۱۰۸)۔ سیّد قطب (فی ظلال القرآن، ۱۸ : ۹۴) لکھتے ہیں کہ غض بصر برائی سے بچنے کی کوشش اور پہلی تدبیر ہے جس کا پھل اور نتیجہ پاکدامنی اور عفت کی حفاظت ہے ۔ اسی آیۂ کریمہ میں اظہار زینت کے سلسلے میں اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (مگر جو خود اس زینت

میں سے ظاہر ہو جائے) کا مقصود بھی ایک اہم مسئلہ ہے کیونکہ اس سے ان اعضا کا تعین کیا جاتا ہے جو کھلے رکھے جا سکتے ہیں، لیکن اس بات کا تعلق چونکہ حدود حجاب سے ہے اس لیے اس کی تشریح مسئلے کے دوسرے پہلو کے ضمن میں آئے گی - جن لوگوں سے پردہ نہیں، ان کے علاوہ لوگوں کے سامنے اظہار زینت حرام ہے (کشف النقاب، ص ۳۰) - حضرت عمرؓ نے ابو عبیدۃ بن الجراح کے نام ایک خط کے ذریعے مسلم خواتین کو مشرک عورتوں کے ہمراہ حمام میں داخل ہونے سے بھی منع کیا (حوالۂ سابق) - اپنی زر خرید لونڈیوں سے پردہ نہیں، البتہ غلاموں سے پردہ ضروری ہے، مجاہد عطاء، سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی اور حنفی علما کا بھی یہی فیصلہ ہے (حوالۂ سابق).

دوسری آیت میں اگرچہ خطاب تو خصوصیت کے ساتھ ازواج مطہرات کے لیے ہے مگر اس کا حکم عام ہے (فتح الباری، ۸ : ۲۲؛ الجصّاص: احکام القرآن، ۳ : ۴۵۵ تا ۴۵۸؛ پردہ، ص ۳۲۵ بعد؛ کشف النقاب، ص ۵۰ تا ۵۶) - اسی آیت میں جاھلیت اولٰی کے تبرّج (جسم، لباس و زیور کی نمائش) کا بھی ذکر ہے، مفسرین نے تبرج کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ زمانۂ جاھلیت میں آوارہ عورتیں اس طرح گھومتی پھرتی تھیں کہ اوڑھنی سر سے اتری ہوئی ہوتی تھی، ہار، گردن اور سینے کا اوپر والا حصہ ننگا ہوتا تھا، البتہ شرفا کی عورتیں اس زمانے میں بھی پردہ کرتی تھیں، جس کے بہت سے تاریخی شواھد ملتے ہیں (روح المعانی، ۲۲ : ۸۹؛ اثبات پردہ، ص ۴۹ بعد؛ عفت المسلمات، ص ۴۱ تا ۵۳؛ حجاب المرأة المسلمة، ص ۴۵).

تیسری آیت میں دو باتیں خصوصی توجہ کے قابل ہیں ایک لفظ جلباب کی تشریح اور دوسرے ادناء (یُدْنِیْنَ عَلَیْہِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِہِنَّ) - جلباب کی تشریح کے ضمن میں حضرت ابن عباسؓ کا قول گزر چکا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ چادر سے اس طرح جسم کو اوپر سے نیچے تک ڈھانپا جائے کہ گھونگھٹ ہی میں سے دیکھا جا سکے، ابن کثیر (۶ : ۶۱۶) السیوطی (الدّرالمنثور، ۵ : ۳۰۷) اور الآلوسی (روح المعانی، ۲۲ : ۲۸ بعد) نے بھی اسی توجیہ کو ترجیح دی ہے - ابن سیرین سے بھی یہی منقول ہے (کشف النقاب، ص ۹ تا ۲۱) اِدْناء کے معنی ہیں: کھینچ کر قریب لانا، اوپر سے لٹکا دینا (حوالۂ سابق نیز دیکھیے پردہ، ص ۳۲۷ بعد) مراد یہ ہے کہ سر سے سینے پر کھینچ کر لٹکا لیا جائے.

مسئلۂ حجاب کا دوسرا پہلو شرعی پردے کی حدود ہیں - اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال تو یہ ہے کہ عورت کب اور کن مقاصد کے لیے گھر سے باہر آ سکتی ہے، حضرت عمر خواتین کے گھروں سے باہر نکلنے کو (بالعموم) ناپسند کرتے تھے، امّ المومنین حضرت سودہ بنتؓ زمعہ کو انہوں نے دو مرتبہ باہر نکلنے پر ٹوکا تو انہوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے شکایت کی - آپ نے فرمایا کہ اپنی ضروریات کے لیے اللہ نے تمھیں باہر نکلنے کی اجازت دی ہے (مُسلم پردہ، ص ۳۶۴ بعد) - نماز کے لیے بھی خواتین کو مسجد میں جانے کی اجازت ہے اور متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے (پردہ، ص ۳۶۶ بعد؛ حجاب المرأة المسلمة، ص ۴۸ بعد) - ایک حدیث میں تو آپ نے عورتوں کو مسجد میں نماز سے روکنے پر منع کیا اور فرمایا لَا تَمْنَعُوْا اِمَاءَ اللّٰہِ مَسَاجِدَ اللّٰہِ (اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد سے مت روکو (مسلم : الجامع الصحیح، ص ۳۲۷ تا ۳۲۹)، تاہم مسجد میں آنے کے لیے شرط یہ ہے کہ زینت کے ساتھ نہ آئیں اور مردوں کے ساتھ خلط ملط نہ ہو (پردہ، ص ۳۷۰ بعد) - جمعہ اور عیدین کی نماز کے لیے بھی عورتیں باہر آ سکتی ہیں (حوالۂ سابق)

فریضۂ حج کے لیے بھی مسلم خواتین گھر سے نکل سکتی ھیں بشرطیکہ ساتھ کوئی محرم ھو اور طواف میں حتی الامکان مردوں کے ساتھ خلط ملط ھونے سے اجتناب کیا جائے (پردہ، ص ۳۷۴)، جہاد میں شریک ھونے اور مجاھدین کی مرھم پٹی کی بھی اجازت ھے (پردہ، ص ۳۷۸) - جس باپردہ لباس میں مسلمان عورت گھر سے نکل سکتی ھے اس کے لیے محمد ناصر الدین الالبانی (حجاب المرأة المسلمة فی الکتاب و السنة، ص ۱۵ ببعد) نے آٹھ شرائط ٹھہرائی ھیں : (۱) تمام بدن ڈھانپا جائے سوا ان حصوں کے جن کو مستثنٰی کیا گیا ھے؛ (۲) یہ لباس فی ذاتہ زینت نہ ھو؛ (۳) دبیز ھو شفاف نہ ھو؛ (۴) کھلا ھو تنگ نہ ھو؛ (۵) معطر نہ ھو؛ (۶) مردانہ لباس کے مشابہ نہ ھو؛ (۷) غیر مسلم عورتوں جیسا لباس نہ ھو؛ (۸) اور اس سے شہوت کو انگیخت نہ ھوتی ھو۔ یہ تمام شرائط آیات قرآنی اور احادیث نبویہ سے مدلل استنباط کی بنیاد پر قائم کی گئی ھیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور).

لباس پردہ کی صورت میں جسم کے جو حصے ننگے رکھے جا سکتے ھیں وہ ھاتھ اور چہرہ ھیں، پردے کے حامیوں میں اسی مسئلے پر اختلاف ھے کیونکہ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (۲۴ [النور] ۳۱) کا استثنا مطلق ھے، بقول ابن کثیر (۶ : ۹۸) اس سے مراد وہ حصے ھیں جن کا چھپانا ممکن نہیں (مَالاَ یُمْکِنُ اِخْفَاءہ)، الآلوسی (روح المعانی، ۱۸ : ۱۲۸) نے بھی اسی قول کی تائید کی ھے (نیز قب الدر المنثور، ۵ : ۴۲ تا ۴۵؛ الجصاص : احکام القرآن، ۳ : ۱۱۴؛ کشف النقاب، ص ۹ تا ۲۰) ناصر الدین الالبانی (حجاب المراة المسلمة، ص ۲۵ تا ۵۳) نے صحاح ستہ کی آٹھ احادیث ایسی نقل کی ھیں جن سے ھاتھ اور چہرہ کھلا رکھنے کی اجازت ھے، لیکن چہرہ ڈھانپنے کے بارے میں بھی آٹھ احادیث پیش کی ھیں، تاھم ان کی رائے یہ ھے کہ ھاتھ اور چہرہ کھلا رکھا جا سکتا ھے اور اس سلسلے میں انھوں نے القرطبی (صاحب الجامع لاحکام القرآن) کا بھی یہی مسلک اپنی تائید میں نقل کیا ھے - جامع ازھر کے علما کا فتوی یہ ھے کہ اشد ضرورت ھو تو ھاتھ اور چہرہ کھلا رکھا جا سکتا ھے بشرطیکہ فتنے کا خطرہ نہ ھو (شرعی پردہ اور مسلم خاتون، ص ۲۵ تا ۳۹).

[جہاں شدید فتنے کا اندیشہ ھو وھاں چہرہ چھپانے میں دینی حکمت اور اخلاقی مصلحت صاف معلوم ھوتی ھے، لیکن جہاں ایسے فتنے کا سوال نہ ھو وھاں اس میں شدت کی ضرورت نہیں ھے - اسی طرح پردے کے لباس کی مختلف صورتیں بھی وسیلہ ھیں ایک مقصد کا جس کے لیے کسی خاص نوع کے لباس کی شریعت میں پابندی نہیں - بعض خاص لباس مختلف مسلم ممالک کے مخصوص تمدن کے پیش نظر اختیار کیے گئے ھیں مگر کئی جگہ اس سلسلے میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ھے - اصل غایت تو یہی ھے کہ حیا کے آداب ملحوظ رھیں، رفع فتنہ ھو اور خواتین کی نقل و حرکت ھر طرح کے خطرے سے خالی ھو - مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے جو قیود عائد کی گئی ھیں وہ مصالح اخلاقی و خاندانی کے تابع ھیں - یہ پردہ عورتوں کی حفاظت، اطمینان اور عزت و نیک نامی کی خاطر ھے .

شرعی پردے کی حکمت یہ ھے کہ اسلام ایک صاف ستھرا اور پاکیزہ معاشرہ قائم کرنا چاھتا ھے جس میں شہوات جنسی کو بہیمیت کی حد تک ابھارنے کے بجائے پاکیزگی ماحول اور طہارتِ نسب کو بنیادی اھمیت حاصل ھو (اس کے علاوہ اس سے بدگمانی اور شک کا کامل ازالہ مقصود ھے) جو صرف اس صورت میں ممکن ھے کہ بھٹک جانے کے مواقع کم سے کم پیدا ھوں، فتنہ و فساد کے عوامل کو دور تر کرنے کے لیے تمام وسائل

بروے کار لائے جائیں ۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا قدم یہ ہے کہ گھرانوں کی معاشرتی حرمت و سکون اور تخلیے کی ضمانت و حفاظت کی صورت پیدا کی جائے۔ استیذان (۲۴ [النور]: ۲۷، ۵۸) یعنی گھروں اور مجالس معاشرہ میں داخل ہونے کے لیے اجازت کو ضروری قرار دیا گیا، دوسرا قدم غضِ بصر اور زیب و زینت کو ظاہر کرنے کی ممانعت کا حکم دے کر اٹھایا گیا لیکن مسئلے کا حقیقی حل پیش کرنے کے لیے تیسرا قدم نکاح اور شادی کے معاملے کو آسان بنا کر اور نکاح اور شادی شدہ زندگی میں ازدواجی روابط کو مستحکم کر کے اس کے لیے امداد و معاونت کی صورتیں پیدا کی گئیں اور برائی سے روکنے کے لیے وہ رکاوٹیں بھی دور کر دی گئیں جو نکاح کے سلسلے میں بعض معاشرتوں میں مانع آتی ہیں ۔ مثلاً فقر و غناء حسب و نسب اور آزاد غلام کی قید ہٹا دی گئی اور حکم دیا گیا ہے کہ اگر آزاد رشتے نہ ملیں تو مسلمان غلام اور لونڈیوں کو نکاح میں لایا جائے (۲۴ (النور) : ۳۱؛ ۴ [النساء] : ۲۵)، تاہم شہوت و ہوس پرستی کو روکنے کے لیے چوتھا اور آخری قدم سترو حجاب کی صورت میں اٹھایا گیا تاکہ بے محابا خلط ملط سے بد نسلی اور خاندانی نظم کے علاوہ جنسی سطح پر شوہر اور بیوی کے درمیان اطمینان کی پوری فضا پیدا ہو کر پرمسرت زندگی کی ضمانت بن سکے (فی ظلال القرآن، ۱۸ : ۱۲۲ تا ۱۵۶، ۲۱۰ تا ۲۲۴؛ پردہ، ص ۲۳۷ ببعد) ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی (حجۃ اللہ البالغۃ، ۲ : ۹۳ ببعد) نے ستر عورت اور حجاب کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مرد اور عورت کے باہم دیکھنے سے طرفین میں جذبۂ شہوت بھڑک اٹھتا ہے اس لیے (اس فریق پر پابندی زیادہ لگائی جائے جس کا نظام حیات کے سلسلے میں باہر جانا کم ضروری تھا) بنا بریں عورتوں کے آزاد پھرنے اور غیر مردوں کے سامنے زیب و زینت کی نمائش پر پابندی لگا دی گئی اور حجاب کا حکم دیا گیا، [ان سب تصریحات سے یہ معلوم ہوا کہ معاشرتی صحت کی خاطر قرآن مجید نے مردوں اور عورتوں کے لیے، میل جول کے سلسلے میں کچھ لازمی احتیاطیں تجویز کی ہیں البتہ ضرورت کے وقت، خصوصاً قومی ضرورتوں کے تحت ان پابندیوں میں سے بعض نرم ہو سکتی ہیں اس شرط کے ساتھ کہ اصل اخلاقی مقصد کو کسی طرح گزند نہ پہنچے ۔ قومی ضرورتوں کے نام سے اخلاقیات کی نفی یا اس بارے میں تساہل احکام قرآنی کے خلاف ہی ہو گا ۔ جن ضرورتوں کے تحت ان احتیاطوں میں نرمی کی جا سکتی ہے ان کی فہرست معین نہیں کی جا سکتی ۔ یہ مسئلہ ضمیر اور دیانت دارانہ اجتہاد کے ذریعے طے ہو سکتا ہے ۔ پردے کے سلسلے میں بعض اشراف گھرانوں میں جو شدّت یا اب جو زیادہ تساہل (یا نفی) ہے یہ ان گروہوں کا ذاتی عمل ہے ۔ صحیح موقف درمیان میں ہے]۔

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، زیر مادّہ؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) راغب : مفردات القرآن، بذیل مادّہ جَلَبَ؛ (۴) شاہ ولی اللہ دہلوی : حجۃ اللہ البالغۃ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) مصطفٰی المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) السیوطی : الدرالمنثور، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) ابن کثیر : تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۱۱) ابوبکر الجصاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۱۲) ابوبکر بن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۴) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۵) بخاری : الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۳۲۴ھ؛ (۱۶) مسلم : الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۷) الترمذی : السنن، مطبوعۂ دیوبند؛ (۱۸) ابن حجر : فتح الباری، قاہرہ

۱۳۴۸ھ؛ (۱۹) محمد ناصر الدین الالبانی: حجاب المرأة المسلمة، بیروت ۱۳۸۹ھ؛ (۲۰) ابوالاعلٰی مودودی: پردہ، لاھور ۱۹۵۳ء؛ (۲۱) محمّد کریم بخش: کشف النقاب، لاھور ۱۳۰۹ھ؛ (۲۲) سلطان جہاں بیگم: عفة المسلمات، آگرہ ۱۹۱۸ء؛ (۲۳) سید علی نقی النقوی: اثبات پردہ، مطبوعۂ لاھور.

(ظہور احمد اظہر [و ادارہ])

* **سُتْرَہ**: غلاف، حفاظت، مأمن (پناہ گاہ) ۔ لفظ سَتْر [رکّ بآں] بھی اسی مادّے سے ھے، بالخصوص نماز کے وقت ۔ سُتْرۂ نماز سے مقصود وہ چیز ھوتی ھے جو نمازی اپنے سامنے قبلے کی جانب رکھ لے، یا کھڑی کر لے تاکہ آگے سے گزرنے کی وجہ سے نمازی کی توجہ ادھر ادھر نہ ھو جائے ۔ [چونکہ نماز میں حضور قلب اور توجّہ الی اللہ بے حد ضروری ھے، اس لیے سترے کی بڑی اھمیت ھے اور سخت مجبوری کے سوا آگے سے گزرنے کی ممانعت کی گئی ھے (البخاری، کتاب الصلٰوۃ، باب ۱۰۰؛ احمد بن حنبل: المسند، ۴: ۲؛ الطیالسی: المسند، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، عدد ۱۳۳۲) ۔ سَتْر بمعنی حجاب (= پردہ) رکّ بہ مقالۂ ستر ۔ سُتْر کے مزید مفاھیم کے لیے حدیث کے مزید حوالے: البخاری، کتاب الحج، باب ۵۳؛ مسلم: کتاب الصلٰوۃ، حدیث ۲۵۹؛ ابو داؤد: کتاب المناسک، باب ۳۷ و ۵۳].

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے سترے کے انتخاب پر کسی خاص چیز کی پابندی نہیں لگائی ۔ حدیث میں باربرداری کے اونٹ، گھوڑے، زین (البخاری: کتاب الصلٰوۃ، باب ۹۸)، پلنگڑی (حوالۂ مذکور، باب ۹۹)، نیزہ (حربہ، باب ۹۲)، عصا (عَنَزہ، باب ۹۳)، مسجد کے ستون (باب ۹۵) وغیرہ کا ذکر آیا ھے.

بعض حدیثوں میں نہایت [قطعیت کے ساتھ اس فاصلے کا ذکر کیا گیا ھے جو سترے اور نمازی کے مابین چھوڑنا چاھیے ۔ حدیث میں یہ فاصلہ ممر الشاۃ ھے یعنی اتنا فاصلہ جس میں سے ایک بکری گزر سکے ۔ حدیث کے الفاظ یہ ھیں: عن سَھْلٍ قالَ کانَ بینَ مُصَلّٰی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم و بین الجِدَارِ مَمَرُّ الشاۃِ (البخاری، کتاب الصلٰوۃ، باب ۹۱) ۔ ایک اور حدیث میں آپؐ نے ھدایت فرمائی ھے کہ کوئی شخص بھی نمازی اور اس کے سُترے کے درمیان سے نہ گزرے (البخاری، کتاب الصلٰوۃ، باب ۱۰۰ و ۱۰۱) ۔ فقہاے اربعہ میں سے کسی نے بھی سُترہ نصب کرنے کو واجب نہیں قرار دیا ۔ احناف کے نزدیک سُترے کو مستحبّات میں شمار کیا جاتا ھے (الحَصْکَفی: الدُّر المختار، دہلی ۱۲۸۰ھ، ص ۸۴) ۔ احناف کی کتبِ فقہ میں یہ تصریح کی گئی ھے کہ جب صحرا وغیرہ (یعنی عام گزرگاہ) میں نماز باجماعت پڑھی جائے تو فقط امام کے لیے اور تنہا پڑھے تو منفرد کے لیے مستحب ھے کہ وہ اپنے آگے سترہ نصب کر لے (کتاب مذکور؛ امجد علی: بہار شریعت، مطبوعۂ لاھور، ۳: ۱۵۶) ۔ مالکی فقہا بھی احناف کی طرح سترے کو مستحب قرار دیتے ھیں ۔ البتہ شافعی اور حنبلی فقہا نے سترہ نصب کرنے کو سنّت کہا ھے (الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ، ۱: ۲۷۰)، لیکن الجزیری نے وضاحت کی ھے کہ شوافع اور حنابلہ، مندوب (مستحب) اور سنّت میں فرق نہیں کرتے ۔ لٰہذا جس طرح وہ یہ کہتے ھیں کہ سترہ اختیار کرنا سنّت ھے، اسی طرح وہ اسے مندوب بھی کہتے ھیں ۔ بہر نوع، ترک سترہ کسی امام کے نزدیک گناہ نہیں (کتاب مذکور) ۔] یہاں یہ ذکر بے محل نہ ھوگا کہ نماز میں امام کا سترہ مقتدیوں کے لیے بھی کافی ھوتا ھے (البخاری، کتاب الصلٰوۃ، باب ۹۰) ۔ [سُترے کے تفصیلی احکام کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ؛ الجزیری: الفقہ علی المذاھب الاربعۃ؛ الشوکانی: نیل الاوطار].

مآخذ: (۱) [کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل السُّتْرۃ]؛ (۲) ابن حجر الھیتمی: تحفۃ، قاھرہ

۱۲۸۲ھ، ۱ : ۱۸۰ .

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

⊗ **سٹوری :** C. A. Storey، بیسویں صدی کا ایک مشہور انگریز مستشرق جس کی سب سے بڑی علمی خدمت یہ ہے کہ اس نے فارسی ادبیات کی ایک جامع اور مفصل فہرست مرتب کر کے بالاقساط شائع کی، جو کئی جلدوں پر مشتمل ہے اور مضامین اور موضوعات کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہے ۔ یہ نہایت مفید کتب مراجعت میں شمار ہوتی ہے ۔ وہ ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوا، ٹرینیٹی کالج کیمبرج میں تعلیم پائی اور کئی ایک انعامات اور امتیازات حاصل کیے ۔ دیگر علوم کے علاوہ اس نے عربی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کی ۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد اپنی علمی زندگی کے اوائل ھی میں ایم اے او کالج علیگڑھ میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا ۔ واپسی پر ۱۹۱۹ء میں انڈیا آفس لائبریری کا اسسٹنٹ لائبریرین مقرر ہوا اور ۱۹۲۷ء میں لائبریرین بنا دیا گیا ۔ جب ۱۹۳۳ء میں پروفیسر نکلسن کیمبرج یونیورسٹی میں عربی کی کرسی دراست سے سبکدوش ہوے تو سٹوری ان کی جگہ متعین ہوا ۔ ۱۹۴۷ء میں اس منصب سے از خود الگ ہو گیا تا کہ تصنیف و تالیف کے کام میں ہمہ تن مصروف ہو سکے ۔

فارسی ادبیات کی مذکورۂ بالا تاریخ کی ترتیب حسب ذیل ہے : - *Persian Literature : a Bio-Bibliographical Survey*، جلد اول : The Quran and History، لنڈن ۱۹۲۷ء؛ جلد دوم : Mathematics، Astronomy, Astrology، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ جلد سوم : History, Biography and Philology .

اس کے علاوہ پروفیسر سٹوری نے المُفَضَّل بن سَلَمَة الضَّبّی کی کتاب الفاخر کو طبع کیا (لائیڈن، ۱۹۱۵ء) اور انڈیا آفس لائبریری کے عربی مخطوطات کی دوسری جلد مرتب کی جو کیمبرج سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی ۔

مآخذ : نجیب العقیقی : المستشرقون، القاهره، ۱۹۶۵ء، ۲ : ۵۴۳ .

(شیخ عنایت اللہ)

* **سٹینلے، لین پول :** رک بہ لین پول، سٹینلے .

* **سَجَاح :** اُمّ صادِر بنت اَوس بن [حَریز] بن اُسامه، (یا بنت الحارث بن سُوَید بن عُقْفان)، عرب کی ایک کاهنه، ان چند متنبّیوں اور قبائلی سرداروں میں سے تھی جو عرب میں رِدّہ سے تھوڑی مدت پہلے یا اس کے دوران میں نمودار ہوے تھے ۔ اس کا شجرۂ نسب [دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۲۲۶، ۲۲۷] ظاہر کرتا ہے کہ وہ بنو تمیم کے قبیلے میں سے تھی ۔ ماں کی طرف سے اس کی قرابت داری بنو تَغْلِب سے تھی، جو ایک عیسائی قبیله تھا ۔ وہ خود عیسائی مذهب رکھتی تھی، یا کم از کم اپنے اعزہ و اقربا سے عیسائیت کے متعلق بہت کچھ سیکھ چکی تھی ۔ اس کے الهامات و معتقدات کے مقصد و مفہوم سے هم بےخبر هیں ۔ وہ منبر سے مقفّٰی نثر میں پرچار کیا کرتی تھی اور ایک مُنادی اور ایک حاجب اس کی خدمت میں حاضر رہا کرتا تھا ۔ اس کے نزدیک خدا کا لقب یا بہت سے القاب میں سے، ایک لقب رَبُّ السَّحاب تھا .

وہ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم کی وفات کے بعد (گیارھویں سال ھجری) میں منظرعام پر آئی ۔ اس کی مہمات کے ایک تذکرے میں اسے ایک تغلبی نو دولت بیان کیا گیا ہے ۔ وہ عراق سے مریدوں کے ساتھ آئی تھی ۔ یہ مرید رَبِیعه، تَغْلِب، بنو النّمِر، بنو ایاد اور بنو شیبان سے تعلق رکھتے تھے ۔ اس نے آنحضرتؐ کی وفات کے بعد مرتدین و مذبذبین کی گہری اندرونی مناقشت کی وجہ سے بنو تمیم کا شیرازہ بکھرا ہوا پایا تو اس سے فائدہ اٹھاتے ہوے اپنی چرب زبانی سے انھیں اپنا

پیرو بنانے اور حنظلة (بنو مالک اور بنو یربوع) کی دونوں شاخوں کو اپنے حلقۂ قیادت میں لانے کی کوشش کی، جنھیں وہ مدینے کے خلاف مہم میں لے جانا چاہتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا اثر بنو تمیم پر اس سے کہیں زیادہ تھا۔ یہ جھوٹی دعویدار نبوت کوئی اجنبی نہ تھی، بلکہ فی الحقیقت بنو تمیم کے خاندان میں سے تھی، جیسا کہ اس کی زندگی کے آخری زمانے سے ظاہر ہوتا ہے اور غالبًا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے تھوڑی دیر کے لیے اس نے اپنے تمام قبیلے کی حمایت حاصل کر لی تھی، جو زیادہ‌تر مصلحةً اسلام لے آئے تھے۔

سجاح کی فوجوں نے اس کے ایک من گھڑت الہام کی متابعت میں بنو رباب پر حملہ کیا، لیکن انھیں سخت ہزیمت ہوئی۔ النبّاج (یمامة) کو مراجعت کرتے ہوے انھوں نے بنو عمرو کے ہاتھوں ایک دوسری شکست کھائی اور سجاح یہ عہد کرنے پر مجبور ہو گئی کہ وہ بنو تمیم کے علاقے کو چھوڑ دے گی۔ بنی یربوع کی پیروی میں اس نے مسیلمۂ کذّاب سے رشتہ جوڑنے کی ٹھان لی، جو اب بھی یمامہ کے بیشتر حصے پر تصرف رکھتا تھا اور یہ اس نے اپنے وسائل اور ذرائع کو اس کے وسائل اور ذرائع کے ساتھ متحد کرنے یا کم از کم اپنے وسائل کو قائم اور بحال کرنے کے لیے کیا تھا۔ ان دونوں کا آمنا سامنا الأمواہ یا ھجر کے مقام پر ہوا۔ اسلامی فوج مسیلمۂ کذّاب پر حملہ آور ہو رہی تھی اور قرب و جوار کے قبائل اس کا تختہ الٹنے کا ارادہ کر رہے تھے کہ ایک ہزیمت خوردہ، جاہ طلب اور طالع آزما عورت بےشمار مسلّح مریدوں سمیت اس کے ساتھ آ ملی۔ اس کی آمد یقینًا خطرناک تھی۔ ایک بیان کے مطابق اس عجیب و غریب جوڑے کا آپس میں سمجھوتا ہو گیا۔ انھوں نے ایک دوسرے کے نصب العین کا اعتراف کیا اور اپنے دینی اور دنیوی مفاد کو مشترک بنانے کا تہیہ کر لیا۔ ان کی آپس میں شادی ہو گئی اور سجاح مسیلمہ کے گھر میں اس کی دردناک موت کے وقت تک آباد رہی۔ الطبری نے اس شادی کے متعلق تفصیلات بیان کی ہیں۔ روایات کی رو سے اس شادی کا جشن اسی چار دیواری والے باغ میں رچایا گیا جہاں مسیلمہ کی موت واقع ہوئی تھی۔

ان کے اجتماع کی دوسری تفصیلات یہ ہیں: مسیلمہ نے سجاح کو اپنے حبالۂ عقد میں لا کر اس سے قطع تعلق کر لیا اور وہ اپنے مریدوں کے پاس لوٹ آئی۔ سجاح کے مسیلمہ سے تعلقات کا کچھ بھی نتیجہ ہو، اس کی اپنی زندگی یا تو مسیلمہ کی زندگی میں مدغم ہو گئی یا ہزیمت کی وجہ سے قبل از وقت اس کا خاتمہ ہو گیا۔ ہمیں اس کے احوال حیات کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں۔ جملہ روایات کے مطابق وہ اپنے مقامی قبیلے کی طرف مراجعت کر گئی اور ان میں گمنامی کی زندگی بسر کرنے لگی۔ ابن الکلبی کی روایات کے مطابق ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ اس نے تائب ہو کر اس وقت مذہب اسلام اختیار کیا جب اس کے خاندان نے بصرے میں آباد ہونے کا فیصلہ کیا، جو بنو امیہ کے تحت تمیم کا صدر مقام بن گیا تھا۔ وہاں اس نے سکونت اختیار کی اور مسلمان ہونے کی حالت میں وہیں وفات پائی اور باقاعدہ اسلامی طریق پر اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔

مآخذ: (۱) الطبری (طبع ڈخویه)، ۱ : ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰؛ (۲) البلاذری (طبع ڈخویه)، ص ۹۹ تا ۱۰۰؛ (۳) الاغانی، ۱۸ : ۱۶۵؛ (۴) ابن خلدون : العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۷۳؛ [(۵) تاریخ الخمیس، ۲ : ۱۵۹]؛ (۶) Caetani : *Annali dell' Islam*، بذیل ۱۱ھ، فصل ۱۶۰ تا ۱۶۴، ۱۷۰، تا ۱۷۳، بذیل

۱۲ھ، فصل ۹۲ تا ۹۳؛ [(۷) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ].

(V. VACCA.)

اَلسَّجَاوَنْدِی : ابوالفضل (بعض لوگوں کے نزدیک ابو عبداللہ یا ابو جعفر) محمّد بن طَیْفور الغزنوی، قراے قرآن مجید میں سے تھے اور ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۴ - ۱۱۶۵ء کے قریب فوت ہوے ۔ اگرچہ تفسیر اور علم نحو ان کے مطالعہ و تصنیف کا موضوع تھا، لیکن ان کی شہرت کا زیادہ تر دار و مدار علم تجوید کی کتابوں پر تھا۔ ابتدا ھی میں تلاوت قرآن مجید میں مختلف قسم کے رموزِ اوقاف میں امتیاز کرنے کا کام شروع ھو گیا تھا [رك به قراءت]، لیکن السجاوندی نے اپنی تصنیف کتاب الوَقْف و الاِبْتداء میں ان قواعد کو مزید وسعت دی ھے ۔ انھوں نے پانچ ایسی صورتوں کا ذکر کیا ھے جن میں وقفے کے امکانات ھو سکتے ھیں اور اس کے علاوہ ہر ایک قسم کے وقفے کے لیے حروف تہجی کا ایک حرف بطور علامت مقرر کر دیا ھے : (۱) وقف لازم (م)؛ (۲) وقف مطلق (ط)؛ (۳) وقف جائز (ج)؛ (۴) وقف مُجَوَّز لِوَجْہٍ (ز)؛ (۵) وقف مُرَخَّص ضرورۃً (ص یا ض).

ان کا نظام اوقاف جلدی ھی شائع ھو کر رائج ھو گیا اور اسی لیے قرآن مجید کے پرانے مشرقی نسخوں میں (مغربی کے سوا) ھمیں وقفوں کی علامات ملتی ھیں، جو یا تو بعینہٖ انھیں کے اصول کے مطابق اختیار کی گئی ھیں، یا کم از کم اس سے متأثر ھیں .

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : کَشْفُ الظُّنُون، طبع Flügel، ۳ : ۳۲۶ و ۴ : ۲۸۳ و ۵ : ۱۷۰ و ۷ : ۸۵۸؛ (۲) السیوطی : طبقات المفسّرین، طبع A. Meursinge، لائیڈن ۱۸۳۹ء، عدد ۹۸؛ (۳) وهی مصنف : الاتقان فی علوم القرآن (قاهره ۱۲۸۷ھ)، ۱ : ۱۰۵ ببعد؛ (۴) S. de Sacy : *Notice d'un traité des pauses dans la lecture de l'Alcoran* (طبع جدید)، ۹ : ۱۱۱ تا ۱۱۶؛ (۵) Th. Nöldeke-Schwally : *Geschichte des Qorans*؛ (۶) Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۳۸۷ ببعد.

(R. PARET)

السَّجَاوَنْدِی : سراج الدین ابو طاہر محمّد بن محمّد بن عبدالرشید، حنفی مذهب کے ایک فقیہ تھے، جن کا زمانۂ حیات ۱۲۰۰ء کے قریب ھے ۔ ان کی تصنیف جو کتاب الفرائض المعروف الفرائض السراجیہ یا مختصراً السراجیۃ کے نام سے مشہور ھے، بڑی مقبول و متداول اور کثیر الاستعمال کتاب ھے۔ اس میں قانون وراثت کی بحث ھے اور یہ کتاب فنِ میراث میں شاھکار خیال کی جاتی ھے ۔ سب سے پہلے خود مصنف نے اس پر حاشیہ لکھا اور آج تک متواتر دوسرے علما بھی اس پر حواشی لکھتے رھے ھیں، بعض اوقات ترکی اور فارسی میں بھی یہ کتاب متعدد بار زیور طبع سے آراستہ ھوئی .

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، طبع Flügel، ۱ : ۲۳۸ و ۲ : ۲۰۷ ببعد، ۵۶۲ و ۳ : ۳۲۵، ۳۷۶، ۳۸۴، ۳۸۲ و ۴ : ۳۹۹ تا ۴۰۶؛ (۲) G. Flügel : *Ibn Ḳuṭlūbuġā's Ṭabaḳāt der Hanefiten* (*Abhandlungen der DMG*، ج ۲، عدد ۳)، شمارہ ۱۶۶؛ (۳) R. Basset : *Les manuscrits arabes de la Zaouyah d' El Hamel*، عدد ۳۱ (*Giornale della Società Asiatica Italiana*، ۱۰ : ۵۸ تا ۶۳)؛ (۴) G. Flügel : *Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten* (*Abhandlungen der phil-hist. classe der kgl. Sächs. Gesellschft der Wissenschaften*، ۳، ۱۸۸۱ء)، ۳۱۸؛ (۵) Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۳۷۸ .

(R. PARET)

سَجَّادَہ : (ع؛ جمع : سَجَّادات و سَجَاجِید)؛ مُصَلّٰی، جاے نماز ۔ یہ لفظ نہ تو قرآن مجید میں ملتا ھے اور نہ صحاح ستّہ میں ھے، تاھم

اس چیز سے لوگ ابتدائی عہد ہی سے متعارف تھے، جیسا کہ ان احادیث سے پتا چلتا ہے جن کا حوالہ آگے آئے گا۔ حدیث میں اکثر اس کا ذکر آیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنے اصحاب سمیت مدینۂ منورہ کی مسجد مبارک کے فرش پر موسلادھار بارش کے بعد نماز ادا فرمائی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپؐ کی ناک اور سرمبارک کیچڑ سے لت پت ہو گئے (مثلاً البخاری، کتاب الاذان باب ۱۳۵ و ۱۵۱)۔ کئی احادیث میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا یہ ارشاد گرامی [جُعِلَتْ لِیَ الارضُ مَسْجِدًا و طَهُورًا] مذکور ہے، (کہ بخلاف دوسرے پیغمبروں کے) ساری زمین آپؐ کے لیے مسجد (اور طاہر و مطہر) بنادی گئی ہے (مثلاً البخاری: کتاب التیمم، باب ۱؛ کتاب الصلوٰة، باب ۵۶ وغیرہ)۔ الترمذی (کتاب الصلوٰة، باب ۱۳۰) سے بھی ہمیں پتا چلتا ہے کہ بعض فقہا خشک و خالی زمین پر نماز ادا کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور مصر جدید اور مراکش میں چھوٹے فرقوں کے لوگ نماز کے لیے چٹائیاں قطعاً استعمال نہیں کرتے۔

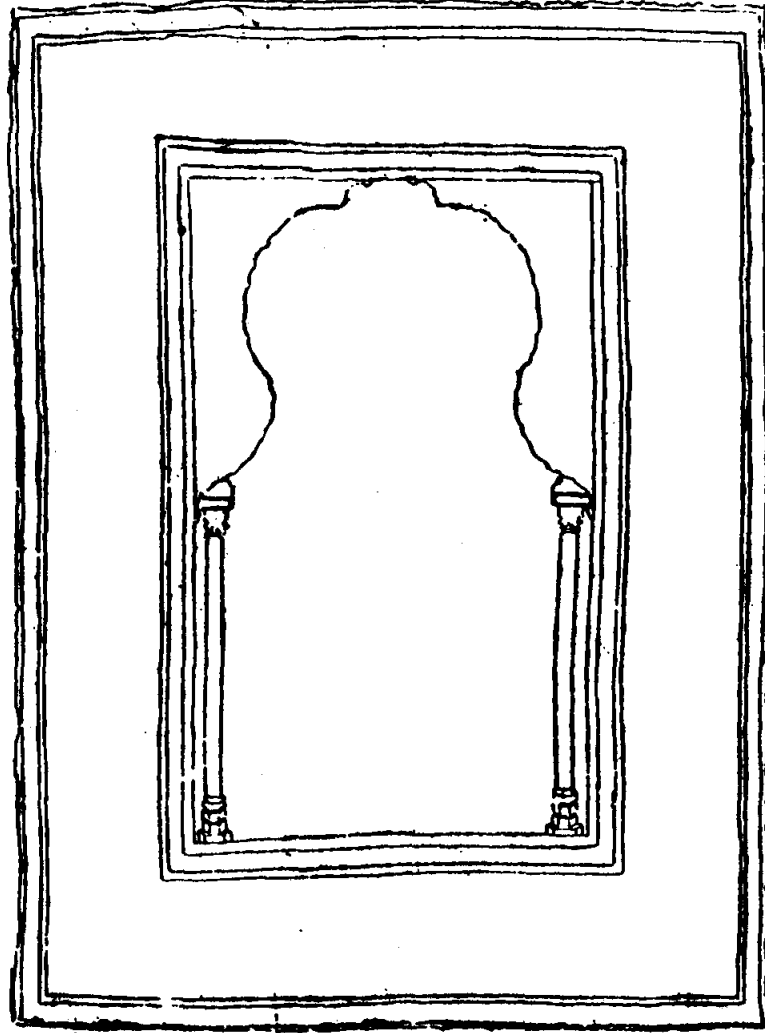
ایک صحیح حدیث ہمارے سامنے مندرجۂ ذیل تصویر پیش کرتی ہے: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنے لبادۂ (مبارک) پر یوں نماز ادا کرتے ہیں کہ سجدے کے دوران میں اپنے بازووں کو زمین کی تمازت سے بچانے کے لیے لبادے کی ایک آستین کو استعمال کرتے ہیں اور اپنے گھٹنوں کو لبادے کے ایک سرے سے اور اپنی پیشانی مبارک کو عمامة یا قَلَنْسُوَہ کے ذریعے بچاتے ہیں (البخاری، کتاب الصلوٰة، باب ۲۲ و ۲۳؛ مسلم: کتاب المساجد، حدیث ۱۹۱؛ احمد بن حنبل: المُسْنَد، ۱: ۳۲۰)۔ مسلم کی بیان کردہ عبارت کے ضمن میں النَوَوِی کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمةُ اللہ علیہ کے نزدیک کسی کا اپنے پہننے کے کپڑوں پر سجدہ کرنا منع ہے۔ امام بخاری رحمةُ اللہ علیہ (الصحیح، کتاب الصلوٰة، باب ۲۲) فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنے ''فِراش'' پر نماز ادا فرمائی۔

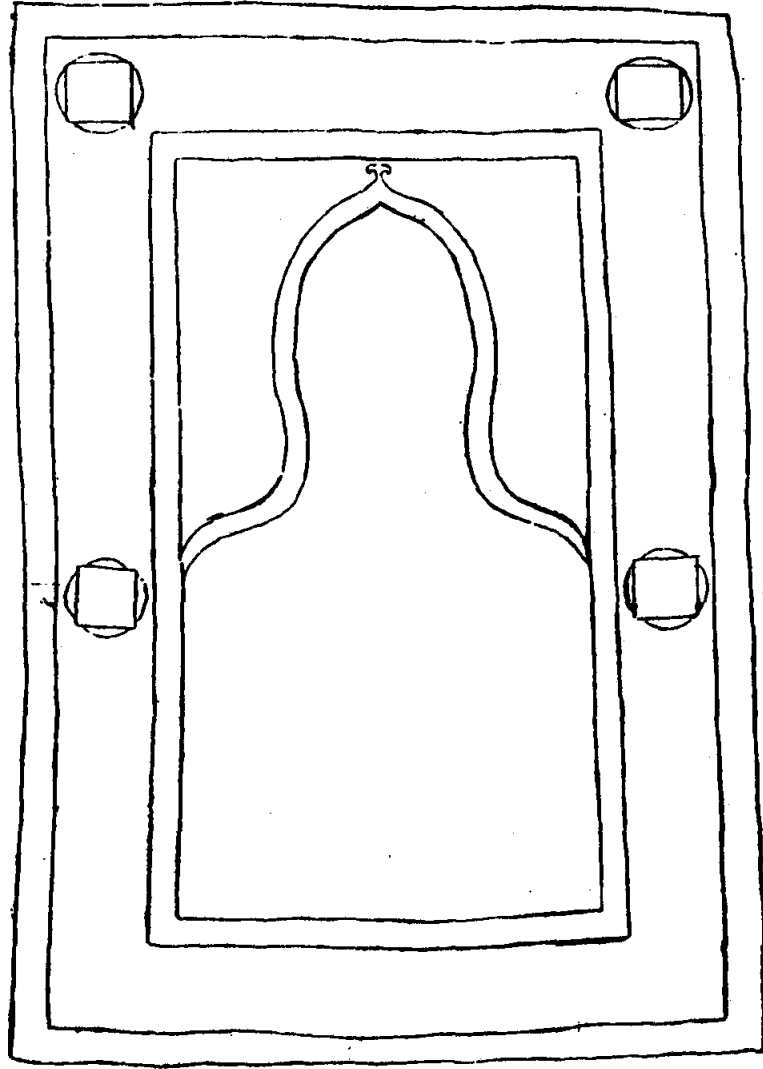
حدیث سے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ نماز چٹائیوں پر ادا کی جاتی تھی مثلاً الترمذی، کتاب الصلوٰة، باب ۱۳۱، جہاں ایک بساط کا ذکر کیا گیا ہے (اسی طرح ابن ماجه، کتاب اقامة الصلوٰة، باب ۶۳؛ احمد بن حنبل، ۱: ۲۳۲، ۲۷۳ و ۳: ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۸۴، ۲۱۲)۔ اس کے بعد کی عبارت میں یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ بساط کھجور کے پتوں (جَرِیْدُ النخل) سے بُنی جاتی تھی۔ الترمذی نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ بہت سے علما نماز طُنفُسه یا بساط پر پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں، کھجور کے پتوں کی بنی ہوئی اسی طرح کی ایک چٹائی جس پر نماز ادا کی جاتی تھی، حَصِیر کہلاتی ہے (مثلاً البخاری، کتاب الصلوٰة، باب ۲۰؛ احمد بن حنبل، ۳: ۵۲، ۵۹، ۱۳۰ ببعد، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۷۹، ۱۸۴ ببعد، ۱۹۰، ۲۲۶، ۲۹۱)۔ یہ حدیث مسلم میں بھی ہے (کتاب المساجد، حدیث ۲۶۶)۔ اس پر النووی کی یہ شرح ہے کہ فقہا کا یہ عام فتوٰی ہے کہ ہر اس چیز پر جو زمین سے اُگتی ہے، نماز ادا کرنا جائز ہے۔ بہر حال ابوداوُدؒ سے یہ چیز صاف ظاہر ہے (کتاب الصلوٰة، باب ۹۱) کہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے آخر میں جانوروں کا کمایا ہوا چمڑا استعمال ہونے لگا تھا، جسے فَرْوَةٌ مصبوغه کہتے تھے۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ ہم اس کا ذکر اکثر سنتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے الخُمْرَة پر بھی نماز پڑھی (البخاری، کتاب الصلوٰة، باب ۲۱؛ مسلم، کتاب المساجد، حدیث ۲۷۰؛ الترمذی، کتاب الصلوٰة، باب ۱۲۹؛ احمد بن حنبل، ۱: ۲۶۹، ۳۰۸ ببعد، ۳۲۰، ۳۵۸ و ۲: ۹۱ ببعد، ۹۸؛ النسائی، کتاب المساجد، باب ۴۳؛

ابن سعد، ۱/ ۱۱ : ۱۶۰) - معلوم ہوتا ہے کہ الخُمرۃ اور حصیر میں اس جنس کی وجہ سے کوئی فرق نہیں، جس کے وہ بنے ہوے ہوتے تھے، بلکہ فرق صرف ناپ کا تھا - محمّد بن عبداللہ العلوی نے ابن ماجہ کے حواشی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی رو سے (کتاب الاقامۃ، باب ۶۳، ۶۴) الخُمرۃ پر صرف اسی قدر گنجائش ہوتی تھی کہ اس پر سجدہ ہو سکے، جب کہ حصیر کی لمبائی قد آدم کے برابر ہوتی تھی - لفظ 'سجّادہ' صِحاح کی تدوین کے سو سال بعدد یکھنے میں آیا ہے - الجوہری نے الصحاح (بذیل

شکل (۱)

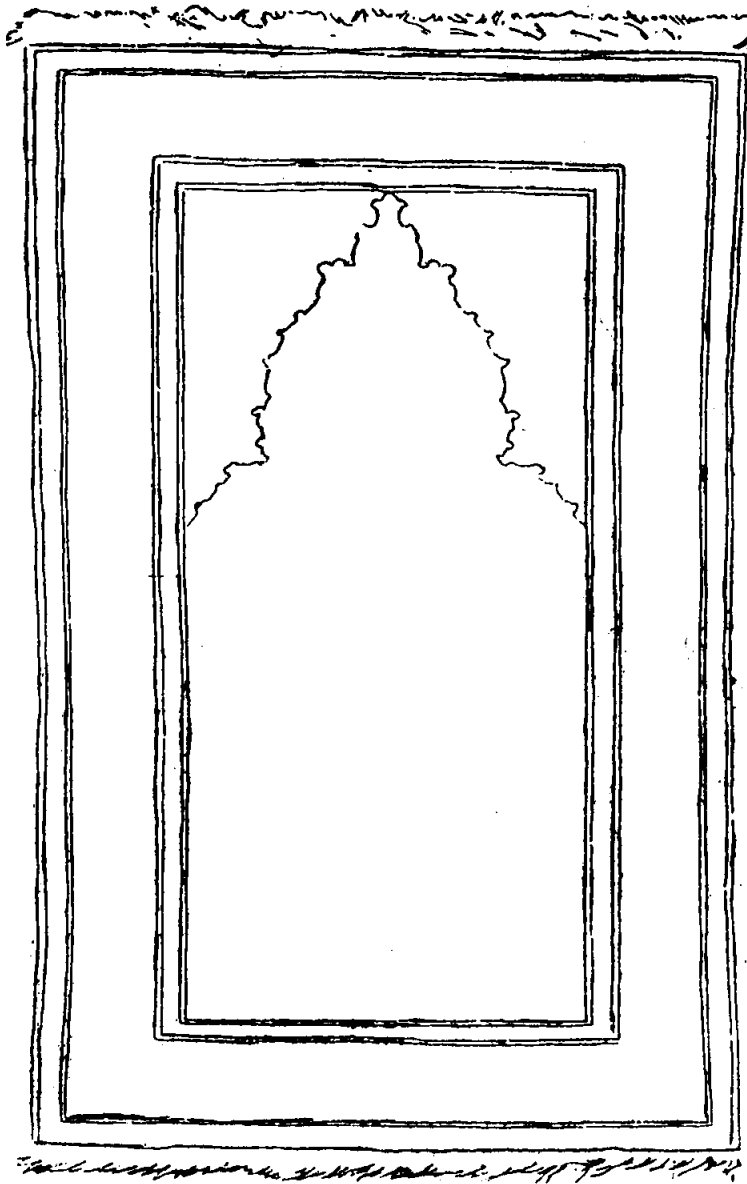
ترکی سجّادہ (۱.۷۲ × ۱.۲۷ میٹر): ترکیہ، سولھویں صدی عیسوی

مادّہ) میں وضاحت سے بیان کیا ہے کہ سجّادہ اور الخُمرۃ دو مترادف الفاظ ہیں - Dozy نے اپنے تکملہ میں الف لیلۃ اور ابن بطوطہ سے کئی اقتباسات پیش کیے ہیں، ابن بطوطہ نے قاہرہ کے کسی ''زاویے'' کے رہنے والوں کے رسم و رواج کے بارے میں لکھا ہے کہ جمعے کے روز وہ تمام کے تمام مسجد میں چلے گئے، جہاں ایک ملازم نے ان میں سے ہر ایک کی جاے نماز بچھا رکھی تھی (طبع پیرس، ۱ : ۷۳، دیکھیے ۷۲) - یہ سیاح **Mâlli** کے متعلق بھی ویسا ہی بیان دیتا ہے، جہاں

ہر شخص اپنے ملازم کو اپنا سجادہ دے کر مسجد میں بھیج دیتا تھا تاکہ وہ اس کی جگہ پر بچھا کر تیار رکھے ۔ اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ وہ سجادے کھجور کی قسم کے درخت کے بنے ہوئے تھے (۴ : ۴۲۲) ۔ کوئی وقت تھا کہ مکّے میں ہر شخص مسجد حرام میں مصلّے پر نماز پڑھتا تھا ۔ عام طور پر یہ ایک چھوٹا سا قالین ہوتا تھا جس پر آسانی سے سجدہ ہو سکے ۔ نماز کے بعد اسے لپیٹ کر

شکل (۲)

ایرانی سجّادہ (۱۰۰۸ × ۱۰۱۰ میٹر) : ایران، سولھویں صدی عیسوی

کندھے پر رکھ کر لے جاتے تھے ۔ امیر لوگ بعض اوقات اپنے اپنے مصلّے مسجد کے ملازم کی تحویل میں دے دیتے تھے، لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں تھا ۔ بعض اوقات جاے نماز کے بجاے تولیا بھی استعمال کر لیا جاتا تھا، مثلاً وہ تولیا جس سے وضو کے بعد ھاتھ منہ کو خشک کیا جاتا ہے ۔ قالینوں کی دھاریاں یا خطوط کسی خاص تناسب (Symmetry)

سے نہیں بنائے جاتے، البتہ ان کا رخ ان کے چھوٹے ضلع کی طرف ہوتا ہے اور وہ طرف قبلے [رکْ باں] کا رُخ بتاتی ہے، دیکھیے ذیل میں Lane's "Niche" (مقالہ نگار کو اس کا علم C. Snouck Hurgronje کی زبانی ہوا).

مراکش میں معمولی درجے کے لوگ جاے نماز استعمال نہیں کرتے، اوسط درجے کے لوگ نرم گدے (لِبْدَہ) جیسے نمدے پسند کرتے ہیں،

شکل (۳)

ہند و پاکستان کا سجّادہ (۱۰۰۵۶ × ۱۰۰۰۶ میٹر) :

سترھویں صدی عیسوی

جن کا ناپ اتنا ہو کہ ان پر سجدہ ہو سکے۔ فقہا انھیں خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جو ان کا امتیازی نشان بن گئے ہیں، وہ انھیں دہرا کر کے اپنے بازووں کے نیچے دبا کر جہاں جاتے ہیں بڑے ٹھاٹھ سے اٹھائے پھرتے ہیں اور ان پر بیٹھ جاتے ہیں، خصوصاً جب عیسائیوں کے ہاں جاتے ہیں۔

مرّاکش کے بعض فقہا الجزائر کی سیاحت کے دوران میں سوا اپنے لُبْدَہ کے اور کسی چیز پر بیٹھنا گوارا نہیں کرتے اور الجزائر کے باشندوں کے جذبات ان کی اس نمود و نمائش سے سخت مجروح ہوتے ہیں ۔ الجزائر میں مصلّی شاذ ہی استعمال ہوتا ہے، مگر شیوخ طریقت اور مرابطون کے ہاں استعمال کیا جاتا ہے ۔ یہاں عام طور پر بکریوں اور ہرنوں کی معمولی کھالوں کے سجادے استعمال میں آتے ہیں ۔ گاہے گاہے حاجی لوگ مکّے سے اس قسم کے سجادے اپنے ساتھ لے آتے ہیں جن کا ذکر C. Snouck Hurgronje کی زبانی اوپر ہو چکا ہے ۔ آج کل اکثر ان نمدوں کی درآمد یورپ سے ہوتی ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان حاجیوں کے نزدیک ان سجادوں کی کوئی خاص قدر نہیں ہے (یہ اطلاع مقالہ نگار کو H. Basset نے بہم پہنچائی ہے).

لین Lane کے قول کے مطابق یہ سجادے (قالین) مصر میں ایشیاے کوچک سے آتے ہیں اور وہاں صرف امیر لوگ اس پر نماز ادا کرتے ہیں اور اس سے گدیوں کے غلاف بھی بنتے ہیں ۔ ان سجادوں کا ناپ انگیٹھی کے ایک چوڑے نمدے کے برابر ہوتا ہے ۔ اس پر ایک محراب کی شکل بنی ہوتی ہے، جس کا رُخ قبلے کی طرف ہوتا ہے ۔ عام لوگ محض خالی زمین پر نماز ادا کرتے ہیں اور اس گرد و غبار کو جو سجدے کی وجہ سے ان کی ناک اور پیشانی پر چپک جاتا ہے، فوراً صاف نہیں کرتے (سجدے کے نشانات کے متعلق مشہور احادیث بھی قابل توجّہ ہیں ۔) اور اگر کوئی شخص ایک چادر یا کوئی کپڑا اپنے جسم پر اوڑھے ہوے ہو تو وہ اسے نہایت مناسب طریقے سے اتار کر زمین پر نماز کے لیے بچھا لیتا ہے ۔

Snouck Hurgronje نے جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) وغیرہ کے عام رسم و رواج کا ذکر کیا ہے ۔ بہت سی لمبی مگر کم چوڑی چٹائیاں اور قالین نماز کے شروع ہونے سے پہلے مسجد کے فرش پر چوڑائی کے رخ بچھا دیے جاتے ہیں ۔ نماز ختم ہونے کے بعد انھیں لپیٹ کر ایک طرف رکھ دیا جاتا ہے (De Islam in Nederlandsch-Indië، Baarn ۱۹۱۳ء، ص ۱۰؛ Verspreide Geschriften، ۴/۲ : ۳۶۶)، لیکن یہاں کا یہ بھی عام دستور ہے کہ ہر شخص اپنی چٹائی مسجد میں لے کر آتا ہے.

J. H. Kramers نے مقالہ نگار کو بتایا ہے کہ وہ قالین جو آیا صوفیا کی مسجد کے فرش پر بچھا ہے، اپنے اندرونی نقش و نگار کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ کئی سجادوں پر منقسم ہوتا ہے، لیکن نماز پڑھتے وقت اس علیحدگی کا لحاظ نہیں کیا جاتا ۔ قسطنطینیہ میں سراجلیو (Seraglio) کے ایک گرجا میں جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے تبرکات محفوظ ہیں، ایک سجادہ بھی رکھا ہوا ہے جو حضرت ابوبکرؓ کی طرف منسوب دیا جاتا ہے (d' Ohsson : Tableau de l'Empire Othoman، پیرس ۱۷۸۷ - ۱۸۲۰ء، ۱ : ۲۶۷) - Barbier de Meynard : Dict. Turc français، میں ہمیں بے شمار ایسے فقرے ملتے ہیں جن میں سجادے کا ذکر آتا ہے.

مذہبی اداروں اور درویشوں کے سلسلوں میں سجادے نے ایک خاص اہمیت اختیار کر لی ہے ۔ سلسلہ ہاے طریقت میں، کم از کم مصر میں تو لفظ شیخ السجادہ کا اطلاق کسی حد تک بالالتزام سلسلے کے شیخ پر ہوتا ہے [پاک و ہند میں بھی سجادہ نشین امیر طریقت کے لیے مستعمل ہے].

ان معاشروں کی اصطلاح میں سجادہ (دیکھیے اوپر) بساط اور اس قسم کے دوسرے الفاظ کا بدل واقع ہوا ہے جو دوسری زبانوں میں بھی استعمال کیے گئے ہیں ۔ بعض اسرائیلی روایات کے بموجب جبریل (علیہ السلام)

آدم[۴] کے لیے بہشت کی بھیڑوں کی کھالوں سے بنا ہوا ایک سجادہ لائے تھے، جس پر رسم الشد (سجادہ نشینی) کے دوران میں انھیں جھکنا پڑتا تھا، یہی وہ سجادۃ الخلافۃ تھا جسے آنے والی نسلیں اسی رسم کے دوران میں استعمال کرتی تھیں ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم، حضرت ابوبکر صدیق رضؓ، حضرت عمر فاروق رضؓ، حضرت عثمان غنی رضؓ اور حضرت علی رضؓ رضی اللہ عنہم کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ آج تک یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ سے لے کر اس سلسلے کے شیوخ تک منتقل ہوتا چلا آیا ہے ۔ شیخ رسم الشد کے دوران میں اس سجادے پر بیٹھتا ہے اور بساطُ الطریقہ کی ترکیب بتاتی ہے کہ سجادے سے مراد کسی حد تک تمام سلسلے کا تخت ہے ۔ رسم الشد کے شروع ہونے سے پہلے نقیب اسے بچھا دیتا ہے، جس کا یہ فرض منصبی ہے ۔ شیخ حسب آداب سلسلہ اس پر بیٹھ جاتا ہے، گویا اس لپٹے ہوے سجادے کی مہر ٹوٹ گئی اور وہ رسمی طور پر صاحب سجادہ کے لیے قابل استعمال ہو گیا ۔ اس کے برعکس وہ امیدوار جس کی خاطر یہ رسم ادا کی جارہی ہو بساطُ الجَمْع پر کھڑا ہوتا ہے ۔ ان بیانات سے یہ ہمیشہ واضح نہیں ہوتا کہ امیدوار سے مراد نیا مرید ہے یا نقیب.

متصوفانہ تاویلات کے تمام سلسلے کا سجادے یا بساط سے بڑا تعلق ہے ۔ ایک جاندار کی طرح اس کی طرف بھی سر اور پاؤں وغیرہ منسوب کیے جاتے ہیں ۔ اس کے چار حروف ہیں، جن کا تعلق عناصر سے ہے ۔ سجادے کو راہ نجات اور اقرار توحید کو سجادۂ ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ اس جنس کی تفصیلات جس سے مختلف لوگوں کے سجادے تیار ہوتے تھے یا ہوتے ہیں اور ان کے رنگوں کی تفاصیل بھی کتابوں میں موجود ہیں (دیکھیے تصویر، در *Der Is'am*، ۱۹۱۶ء، ۶ : ۱۷۰).

مآخذ : ان تصانیف کے علاوہ جن کا حوالہ متن میں دیا گیا ہے : (۱) Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بمدد اشاریہ (بذیل مادّہ Seggâdeh)؛ (۲) J. P. Brown : *The Dervishes*، لنڈن ۱۸۶۸ء، ص ۱۹۶؛ (۳) H. Thorning : *Beitr. Zur Kenntnis des Islam Vereinswesens, Türk. Bible*، ج ۱۶، برلن ۱۹۱۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) P. Kahle : *Zur Organisation der Derwischorden in Egypten in Der Islam*، ۱۹۱۶ء، ۶ : ۱۴۹ ببعد؛ (۵) F. Taeschner : *Aufname in eine Zunft*، کتاب مذکور، ص ۱۶۹ .

(A. J Wensinck)

سِجّیل : یہ لفظ قرآن مجید کی سورۃ الفیل (۱۰۵ : ۴ [اور ۱۵ [الحجر] : ۷۴])میں وارد ہوا ہے ۔ اس کی اصل اور معنی کے سلسلے میں اہل لغت اور علماے تفسیر کے مختلف اقوال ملتے ہیں، ایک راے یہ ہے کہ سجیل ان الفاظ میں سے ہے جنھیں مُعرّب یا دخیل کہتے ہیں، اس کی اصل فارسی ہے جو سنگ گل (یعنی مٹی کا پتھر) سے مرکب ہے ۔ الازہری سے یہی منقول ہے (لسان العرب، زیر مادّۂ س ج ل) اور اس کا ثبوت و تائید قرآن مجید (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۳۳) کی اس آیت سے پیش کی جاتی ہے جہاں اللہ تعالٰی نے قوم لوط کے قصے میں فرمایا ہے لِنُرْسِلَ عَلَیْہِمْ حِجَارَۃً مِّنْ طِیْنٍ (تاکہ ہم ان پر مٹی کے پتھر برسا دیں) ۔ اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ سجیل اور 'حجارۃ من طین' ایک ہی چیز ہے (لسان العرب، زیر مادّہ؛ تاج العروس، زیر مادّہ؛ روح المعانی، ۱۲ : ۱۱۳ و ۳۰ : ۸۴؛ الکشاف، ۲ : ۲۱۶) ۔ القرطبی (الجامع لاحکام القرآن، ۹ : ۸۱ تا ۹۳) نے لکھا ہے کہ اہل معانی کے نزدیک سجّیل اور سجین ایک ہی چیز ہے جس کا اطلاق سخت پتھر اور ضرب شدید پر ہوتا ہے (نیز دیکھیے روح المعانی، ۱۲ : ۱۱۳) ۔ ابو عبیدہ کا قول یہ ہے کہ سجیل کے معنی ہیں : اَلشَّدِیْدُ الْکَثِیْر ''بہت سخت'' ۔ الفراء

سے منقول ہے کہ سجیل اس پتھر کو کہتے ہیں جو چکی کے لیے استعمال ہوتا ہے (القرطبی، ۹ : ۸۱ تا ۹۳؛ فتح البیان، ۴ : ۲۸۶؛ البحر المحیط، ۵ : ۲۴۹) - ابن عباس، ابن جبیر، عکرمہ اور السدی وغیرہ کا قول یہ ہے کہ اصحاب الفیل پر جو پتھر پھینکے گئے وہ اینٹوں کی مانند پختہ تھے (البحر المحیط، ۵ : ۲۴۹) - ابن درید (جمہرۃ، ۳ : ۳۷۶، حیدرآباد دکن ۱۳۴۵ھ) کا قول ہے کہ سجیل اور سجین میں کوئی فرق نہیں صرف لام کو نون سے بدل دیا جاتا ہے، دونوں کے معنی ہیں : اَلصُّلْبُ الشَّدِیْدُ (سخت اور پختہ) - مجاہد اور حسن بصری کا یہ قول تمام اختلاف کو ختم کر دیتا ہے کہ سجیل کے معنی ہیں سخت پتھر اور ہر پتھر در اصل گارا تھا جو خشک ہو کر سخت پتھر بن گیا (فتح البیان، ۴ : ۲۸۶) - امام راغب (مفردات القرآن، زیر مادہ) نے سجیل کے معنی حَجَرٌ و طِیْنٌ مُخْتَلِطٌ (پتھر اور گارا ملا ہوا) لکھے ہیں.

اس سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ عربی الاصل ہے جو اَسْجَلَ بمعنی اَرْسَلَ (بھیجا، روانہ کیا) سے مأخوذ ہے، اَلسِّجِلّ عربی میں عہد نامے رجسٹر یا دستاویز کو کہتے ہیں - مطلب یہ ہوگا کہ یہ پتھر ان کے لیے مقدر کر دیے گئے تھے اور اللہ تعالٰی نے یہ لکھ دیا تھا کہ ان پتھروں سے فلاں فلاں کی موت مقدر ہے، کیونکہ بعض مفسرین نے یہ بھی لکھا ہے کہ گارے کے یہ پتھر دوزخ کی آگ میں پکائے گئے تھے اور ہر ایک پتھر پر مرنے والے کا نام لکھا ہوا تھا، اس کی تائید بھی قرآن مجید (۸۳ [التطفیف] : ۷ تا ۹]) سے پیش کی گئی ہے جہاں کِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ (لکھی ہوئی کتاب) کے الفاظ آئے ہیں۔ ابواسحق الزجاج سے بھی یہی قول منقول ہے (لسان العرب، زیر مادہ؛ تاج العروس، زیر مادہ؛ الکشاف، ۲ : ۱۶۴؛ تفسیر المراغی، ۱۲ : ۶۵؛ البحر المحیط، ۵ : ۲۴۹؛ فتح البیان، ۴ : ۲۸۶؛ الجامع لاحکام القرآن، ۹ : ۸۱ تا ۹۳؛ روح المعانی، ۱۲ : ۱۱۳ ببعد).

مآخذ : (۱) راغب : مفردات القرآن، زیر مادہ؛ (۲) ابن منظور : لسان العرب، زیر مادہ؛ (۳) الزبیدی : تاج العروس، زیر مادہ؛ (۴) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعہ الریاض؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) مصطفٰی المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۹) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ.

(ظہور احمد اظہر)

سجّین : یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے : کَلَّآ اِنَّ کِتٰبَ الْفُجَّارِ لَفِیْ سِجِّیْنٍ ؕ وَ مَآ اَدْرٰىکَ مَا سِجِّیْنٌ ؕ کِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ (۸۳ [المطففین] : ۷ تا ۹)، ''ہرگز نہیں؛ یقیناً بدکاروں کا نامۂ اعمال سجین میں ہے اور تمھیں کیا معلوم کہ وہ سجین کیا ہے؟ وہ ایک کتاب ہے لکھی ہوئی''.

مفسّرین نے اسے ایسے مقام سے تعبیر کیا ہے جہاں ''اشرار'' کے اعمال نامے محفوظ رکھے جاتے ہیں، [آیت ۹ میں اسے کتابٌ مرقوم (لکھی ہوئی کتاب یا ریکارڈ) قرار دیا گیا ہے]؛ نیز یہ لفظ محض اعمال‌نامے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے - کہا جاتا ہے کہ یہ دوزخ میں ایک وادی ہے؛ ساتواں اور اسفل ترین طبقہ جہاں شیطان جکڑا ہوا ہے؛ زیر زمین چٹان یا ساتواں طبقہ؛ مقام ابلیس کے نیچے ایک مقام ہے جہاں ''اشرار'' کی ارواح ہوتی ہیں؛ ایک رجسٹر جو طبقۂ جنّ و انس کے اشرار یا شیاطین و منکرین کے اعمال پر مشتمل ہے - ال کے بغیر سجّین، نار جہنّم کا نام بھی ہے - نیز یہ لفظ کسی سخت، تند و تیز، کرخت، ٹھوس اور ہمیشہ رہنے والی چیز کے معنوں میں بولا جاتا ہے - (معانی کی یہ صورتیں اس کی لفظ سجّیل سے مشابہت کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہیں جو غلطی سے مادۂ س ج ل سے مشتق سمجھ

لیا گیا ہے [رکّ بہ سجّیل].

لُغت نویس اسے سِجن (قید خانہ) کا مُرادف بتلاتے ہیں (مفردات؛ [لسان]، زجاج؛ ابو عبیدہ؛ مبرد) - یہ غالباً اسی کا اثر ہے کہ مسلم مفسّرین نے اس لفظ کو عام طور پر ایک جگہ کے معنوں میں لیا ہے جس میں ''اشرار'' (یا گنہگاروں) کے اعمال محفوظ رکھے ہیں - قرآن مجید کی اصل عبارت سے ان ہر دو توضیحات کا ثبوت ملتا ہے اور یورپ کے اکثر مترجمین نے Marracci کی تقلید میں مؤخرالذکر ہی کو ترجیح دی ہے - [کتاب فجّار کے سجین یعنی قید خانے میں ہونے سے یہ مراد ہے کہ برے لوگوں کے اعمال ایک قید خانے میں ہوتے ہیں اور کسی ترقی کے قابل نہیں رہتے - ان کا اس ترقی سے رک جانا ہی سِجّین یعنی قید خانے میں ہونا ہے].

مآخذ: (۱) Lane: *Lexicon*؛ (۲) الطّبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۳۰: ۶۰؛ (۳) السُّیوطی: کتاب الاتقان، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ۱: ۱۳۹؛ (۴) Marracci: *Refutatio Alcorani*، ۱۶۹۸ء، ص ۷۸۷.

(V. VACCA)

⊗ **سَجْدَہ**: (ع) اسم المصدر ہے، اگر سین کے زبر کے ساتھ ہو تو اس سے تعداد مراد ہوتی ہے، مثلاً سجد سجدۃً: اس نے ایک سجدہ کیا، اگر سین کی زیر کے ساتھ ہو تو اس سے نوعیت اور قسم مراد ہو گی مثلاً سجدہ سِجدۃ الزاہد: اس نے زاہد کا سا سجدہ کیا - اس کا مصدر سجود ہے (باب نصر) جس کے لفظی معنی ماتھا یا ناک زمین پر رکھنا ہے، اسی سے سجّادہ وہ کپڑا یا چٹائی وغیرہ جس پر سجدہ کیا جائے، مسجِد اور مسجَد (جمع مساجد) وہ جگہ جہاں سجدہ کیا جاتا ہے - قرآن مجید (۷۲ [الجن] ۱۸) میں اَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰہِ (مساجد اللہ کے لیے ہیں) سے وہ تمام اعضا بھی مراد ہیں جو سجدے کے وقت زمین پر لگتے ہیں یعنی ماتھا، ناک، دونوں ہاتھ، گھٹنے اور پاؤں، اور عبادت گاہیں بھی مراد لی جاتی ہیں - اصطلاح شریعت اسلامی میں سُجُودُ التّلاوۃ (سجدات تلاوت) سے مراد یہ ہے کہ قرآن مجید کی بعض آیات (کل چودہ سجدے ہیں، دیکھیے ہدایۃ، ۱: ۱۳۶) میں ایسا مفہوم ہے کہ اللہ کو سجدہ کرو، یا اللہ کے لیے سجدہ کیا جاتا ہے تو حکم یہ ہے کہ ایسی آیت کی تلاوت کرنے والا اور سننے والا دونوں سجدہ کریں - سجود الصلاۃ (سجدۂ نماز)، جو نماز کے ارکان میں سے ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ زمین پر ہاتھ ٹیک کر ان کا سہارا لیا جائے اور سرین کو بلند رکھا جائے، ماتھا اس طرح زمین پر رکھا جائے کہ چہرہ دونوں ہاتھوں کے درمیان ہو اور دونوں کان ہتیلیوں کے برابر آ جائیں، سجدے میں ماتھا اور ناک دونوں کو زمین پر رکھنا افضل ہے (ہدایۃ، ۱: ۹۳، مطبوعۂ دہلی؛ لسان العرب، زیر مادّہ؛ تاج العروس، زیر مادّہ؛ الجوہری: الصحاح، زیر مادّہ؛ مفردات القرآن، زیر مادّہ؛ النہایۃ، زیر مادّہ؛ کشاف، ص ۶۳۹، کلکتہ ۱۸۶۲ء) - نماز کے ارکان میں سہواً کمی بیشی کے باعث (فی الزیادۃ والنقصان) جو سجدے واجب ہوتے ہیں انہیں سُجُودُ السَّہو (بھولنے کے سجدے) کہتے ہیں، یہ تعداد میں دو ہیں اور سلام کے بعد کیے جاتے ہیں (ہدایۃ، ۱: ۱۳۹).

قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے مختلف مشتقات متعدد شکلوں میں کئی مقامات پر وارد ہوئے ہیں (دیکھیے المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم) - قرآن مجید کی دو سورتوں کے نام کے ضمن میں بھی یہ لفظ مستعمل ہے جن میں سے ایک سورۃ السجدۃ [رکّ باں] ہے جسے سورۃ المفاجع بھی کہتے ہیں، اور دوسری سورۃ حٰمٓ السجدۃ [رکّ باں] ہے جسے سورۃ فصّلت بھی کہتے ہیں.

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں.

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **اَلسَّجْدَة** : قرآن مجید کی ایک سورت؛ عدد تلاوت ۳۲، عدد نزول ۷۵؛ آیت ۱۶ تا ۲۰ کے سوا اس کی تمام آیات مکی ہیں (فتح البیان، ۷ : ۳۰۱؛ مقدمة کتاب المبانی، ص ۹ ببعد) ۔ یہ تین رکوع اور تیس آیات پر مشتمل ہے ۔ (بلحاظ ترتیب) یہ ان سورتوں میں سب سے آخری سورت ہے جو الٓمّٓ حروف مقطّعات [رک بآں] سے شروع ہوتی ہیں ۔ یہ سورت ''المَضَاجِعْ'' کے نام سے بھی موسوم ہے اور سورة حٰمٓ السجدة سے ممتاز کرنے کے لیے اسے ''الٓمّٓ السجدة'' یا ''سجدة لقمٰن'' بھی کہا جاتا ہے (روح المعانی، ۲۱ : ۱۱۵؛ فتح البیان، ۷ : ۳۰۱؛ الکشاف، ۳ : ۵۰۶؛ مقدمة کتاب المبانی، ص ۹ ببعد) .

مفسرین نے اس سورت کا ماقبل کی سورت [لقمٰن] سے ربط اور تعلق یہ بیان کیا ہے کہ گزشتہ سورت میں وجودِ باری اور توحید خداوندی کے دلائل بیان کیے گئے تھے، اب اس سورت میں بھی اللہ کے وجود اور توحید کے دلائل بیان کیے گئے ہیں ۔ اسی طرح سورۂ لقمٰن میں اللہ تعالٰی کے وجود اور توحید کے ساتھ یوم آخرت کا ذکر ہے جو عقیدۂ اسلام کی دو اہم بنیادیں ہیں ۔ اب اس سورت میں دین اسلام کے تیسرے بنیادی عقیدے یعنی اللہ کے رسولوں پر ایمان لانے کا ذکر ہے ۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ گزشتہ سورت میں مغیباتِ خمسه (یعنی علم غیب کی پانچ باتیں جن کا علم صرف اللہ تعالٰی کو ہے : (۱) قیامت کب آئے گی؟؛ (۲) بارش کب ہوگی؟؛ (۳) حاملہ کے پیٹ میں کیا ہے؟؛ (۴) کل کیا ہوگا؟؛ (۵) موت کب آئے گی؟) کا اجمالی ذکر تھا ۔ اب اس سورت میں ان پانچ باتوں کی تشریح و تفسیر بیان ہوئی ہے (روح المعانی، ۲۱ : ۱۱۵ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۲۱ : ۱۰۲) .

سورة السجدة کے مضامین میں سب سے پہلے رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی رسالت اور قرآن مجید کے مِن جانب اللہ ہونے کا بیان ہے، اس کے ساتھ اللہ کی قدرت مطلقه اور حکمت کامله کا ذکر ہے ۔ اس کے بعد حشر و نشر کے ساتھ ساتھ تخلیق انسانی نیز زندگی کے مختلف تدریجی مراحل کا بیان ہے اور سب سے آخر میں قیامت کے بارے میں کفار کے شکوک و شبہات بیان کر کے قیامت کے دن کافروں کی رسوائی اور اہل ایمان کی سرخروئی کا تذکرہ ہے .

قاضی ابن العربی نے بیان کیا ہے کہ اس سورت میں تین آیات ایسی ہیں جن سے دینی مسائل اور فقہی احکام کا استنباط ہوتا ہے ۔ ان تین آیات سے مجموعی طور پر چھے مسائل یا احکام مستنبط ہوتے ہیں (احکام القرآن) .

سورة السجدة کے فضائل کے سلسلے میں کئی احادیث وارد ہوئی ہیں : (۱) ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم اس وقت تک سوتے نہیں تھے جب تک سورة السجدة اور سورة الملک کی تلاوت نہیں کر لیتے تھے (فتح البیان، ۷ : ۳۰۱؛ روح المعانی، ۱۱ : ۱۱۵)؛ (۲) آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم جمعے کے روز صبح کی نماز میں ''السجدة'' اور ''الدہر'' پڑھا کرتے تھے، (حوالۂ سابق)؛ (۳) ایک حدیث میں آتا ہے کہ جس نے سورة السجدة اور سورة الملک کی تلاوت کی اسے لیلة القدر کے برابر اجر و ثواب ملے گا (الکشاف، ۳ : ۵۰۶؛ البیضاوی، ۲ : ۱۸۷؛ فتح البیان، ۷ : ۳۰۱؛ روح المعانی، ۲۱ : ۵۱۷) .

مآخذ : (۱) نواب صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۴) مصطفٰی المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۵) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۶) البیضاوی : انوار التنزیل، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۷) قاضی

ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظہری، مطبوعۂ دہلی؛ (۸) مقدمۂ کتاب المبانی، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۹) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۶ء .

(ظہور احمد اظہر)

* **سجستان** : رک بہ سیستان.

* **سَجْع** : (س ج ع مادّے سے، سجع یسجع سجعًا اور سجع یسجّع تسجیعا) ـ سجع کے معنی ہیں : استوی (ٹھیک ٹھاک ہوا)؛ استقام (سیدھا ہوا، ٹھیک ہوا؛ اشبہ بعضہ بعضًا (لسان) ایک دوسرے سے مشابہت اختیار کی؛ سَجَعَتِ الحمامۃ، رَدَدَتْ صَوْتَھَا (فاختہ نے کوکو کیا) (الباقلانی : اعجاز القرآن، ص ۸۷)؛ لسان میں اس کے مزید معانی دیے ہیں : (۱) الکلام المقفّی (مقفّی کلام)؛ (۲) تسجیع کے معنی ہیں تکلّم بکلام لہٗ فواصل کفو اصل الشعر من غیر وزن (ایسا کلام کیا جس میں وزن تو نہیں لیکن شعر کی طرح اس میں فواصل ہیں .

ابن جنّی کے نزدیک کلام کے اواخر میں اشباہ [مشابہت] اور فواصل میں تناسب کی وجہ سے اسے سجع کہتے ہیں (فواصل، فاصلۃ کی جمع ہے ـ لسان میں ہے : کتاب اللہ میں اواخر الآیات کو فواصل کہتے ہیں جو بمنزلۂ قوافی شعر کے ہیں اور لکھا ہے کہ بِکِتٰبٍ فَصَّلْنٰہُ (الایۃ) کے ایک معنی یہ بھی دیے ہیں کہ اس میں فواصل بھی ہیں، اگرچہ اس کے اقرب الی الصواب معنی ہیں : فَصَّلْنَاہُ، بَیَّنَّاہُ (ہم نے اسے کھول کر بیان کیا).

اصطلاحی طور پر سَجْع، حسنِ کلام کی ایک صورت ہے، جس میں دو فقروں کے آخری کلمات میں قافیہ و وزن کا اہتمام کیا جاتا ہے ـ سکاکی نے لکھا ہے : ھو فی النثر کالقافیۃ فی الشعر (سجع کا نثر میں وہی مقام ہے جو شعر میں قافیے کا)، لیکن سجع نظم میں بھی ہو سکتا ہے (حدائق البلاغت) ـ اس کی مختلف شکلیں ہیں : (۱) متوازی : آخر میں دو یا زیادہ متشابہ کلمات لائے جائیں جو وزن، عدد حروف اور روی [رک بآں] میں متفق ہوں ـ عرب کہتے ہیں : اَبْرَدُ مِنَ الْبَرْدِ فِیْ زَمَنِ الْوَرْدِ ـ ان دو فقرات میں برد اور ورد میں سجع متوازی ہے (یا فارسی : گوی باختہ و اسب تاختہ ـ باختہ اور تاختہ میں).

(۲) سَجع مُطَرَّف : فقروں کے آخر میں دو کلمات جو قافیے میں متفق ہوں، لیکن وزن و عدد حروف میں مختلف ہوں مثلاً مَحَطُّ الرِّحال و مَخَیَّمُ الآمال میں یا فارسی : فلاں را کرم بسیار است و ہنر بےشمار ـ بسیار اور بےشمار میں سجع مُطَرَّف ہے .

(۳) سجع مُتوازن : وزن میں موافق اور حروف روی میں مختلف مثلاً قَدِ اتَّسَعَ الْمَجَالُ بعد التَّضَایُقِ واتّجہ المرادُ بعد التَّمَانُعِ ـ تضایق اور تمانع میں سجع متوازن ہے (رشید وطواط نے حدائق السّحر (ص ۱۴) میں لکھا ہے کہ یہ شکل جب شعر میں آئے تو اسے موازنہ کہتے ہیں ـ لیکن شمس الدین فقیر کے نزدیک یہ نظم میں نہیں آتا ـ تلخیص المفتاح میں اس کا دوسرا نام مماثلۃ قرار دیا گیا ہے ـ اگر نثر کے دو فقروں یا نظم کے دو مصرعوں میں بر سبیل تقابل سب الفاظ متحد الوزن و القوافی لائے جائیں تو اسے اصطلاح میں ترصیع کہتے ہیں ـ [شمس قیس کے نزدیک ترصیع کے معنی ہیں : در صناعت سخن کلمات را مسجّع گردانیدن، و الفاظ را در وزن و حروف خواتیم متساوی داشتن (اس عبارت میں مسجع سے مراد مقفّی ہی ہے) ـ مثال :

اے منوّر بتو نجوم جلال

وی مقرّر بتو رسوم کمال

شمس قیس (المعجم) کی رائے میں خواتیم میں حروف اگر متفق نہ ہوں تو اسے موازنہ کہیں گے، مثال : آیت وَ اٰتَیْنٰھُمَا الْکِتٰبَ الْمُسْتَبِیْنَo وَ ھَدَیْنٰھُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۱۷ و ۱۱۸) المستبین اور

المستقیم مد نظر ھیں ۔ ایک ترصیع مع التجنیس بھی ھوتی ھے (دیکھیے بحر الفصاحت وغیرہ)۔

[اُردو] لائیڈن کا مقالہ نگار لکھتا ھے : سَجْع کا رواج قدیم عربوں میں بھی تھا ۔ ان کے خطبے اور کاھنوں کے فقرے مُسجّع ھوتے تھے ۔ یہ قرین قیاس ھے کہ حج کی تلبیّات یا دوسرے مزارات و مقابر پر مسجّع جملے (جن کا ذکر ابن الکلبی (اصنام، ص ۸) وغیرہ نے کیا ھے شاید صحیح صحیح منقول ھوے ھوں گے، اور یہ کہا جا سکتا ھے کہ قُسّ بن ساعدہ کی، اور زمانۂ جاھلیت کی دوسری مسجع تقریروں اور خطبوں سے زیادہ پرانے ھوں گے ۔ یہ بیان کیا گیا ھے کہ ضمرۃ بن الاقرع بن حابس وغیرہ جب حَکَم اور ثالث کے فرائض انجام دیتے تھے تو ان کے فیصلے مسجع ھوتے تھے (الجاحظ : البیان، ۱، ۱۱۳) ۔ ابن ھشام (سیرۃ، ص ۱۱) نے بھی کاھنوں کی ایسی پیشین گوئیاں اپنی کتاب میں درج کی ھیں جو سجع کے بہترین نمونے ھیں ۔ الجاحظ نے البیان میں اور القالی نے اَمالی میں انھیں ادبی نمونوں کے طور پر نقل کیا ھے ۔ بعض مصنفوں نے جن میں [اُردو] لائیڈن (بار اول. بذیل مادّہ) کا مقالہ نگار بھی شامل ھے آیات قرآنی کے انداز کو بھی سجع کہا ھے لیکن حقیقت یہ ھے کہ اسے مسجع کہنا درست نہیں، اس کے لیے فواصل کی اصطلاح زیادہ مناسب ھے (لسان العرب؛ وطواط : حدائق السحر؛ اگرچہ شمس قیس (المعجم فی معاییر اشعار العجم) بلا تکلف موازنہ کی تشریح میں اور شمس الدین فقیر (حدائق البلاغت) سجع کی مثالوں میں قرآن مجید کی آیات درج کرتے ھیں.

اس سلسلے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ایک حدیث ھے اِیّاکم و سَجْعَ الکُھّان (کاھنوں کے مسجع کلام سے مجتنب رھو) و روی عنہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم انّہ نہی عن السَّجْعِ فی الدُّعاء اور نبی اکرم ھی سے مروی ھے کہ آپ نے دعائیہ کلمات میں سجع سے منع فرمایا ھے ۔ مراد یہ ھے کہ مطالب و خضوع و خشوع سے قطع نظر محض قافیہ پیمائی کی جائے ۔ الازھری کا قول ھے : انّہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کَرِہَ السَّجْعَ فی الکلام والدُّعاء لمشاکلۃ کلام الکہنۃ (لسان) نبی اکرم نے کلام و دعا میں سجع سے اس لیے منع فرمایا ھے کہ اس میں کاھنوں کے کلام سے مشابہت ھوتی ھے.

اس موضوع پر الباقلانی [رک بآں] نے اعجاز القرآن میں مفصل بحث کی ھے اور مذکورۂ بالا دونوں موقف بیان کیے ھیں (دیکھیے : فصل فی نفی السجع من القرآن).

حقیقت یہ ھے کہ قرآن مجید میں سجع کی نفی اس عقیدے کی بنا پر ھے کہ قرآن مجید کسی شاعر یا کاھن کا کلام نہیں اور معلوم ھے کہ شعرا اور کاھنوں کے کلام کا طغراے امتیاز ھی مسجع انداز بیان تھا ۔ قرآن مجید کے لیے یہ چیز باعث امتیاز نہیں ۔ وحی ربّانی کو انسانوں کے، خصوصاً شعرا اور کاھنوں کے کلام کے پیمانے سے ناپنا اور اس کے لیے کوئی ایسی اصطلاح استعمال کرنا جس سے ذرا بھی اشتباہ یا غلط فہمی پیدا ھو سکتی ھو، کسی طرح جائز نہیں ۔ اسی وجہ سے اس کے لیے 'فواصل' کی اصطلاح مناسب سمجھی گئی ھے اور یہی وجہ ھے کہ کلام ربّانی کی فضیلت کی تشریح کے لیے فصاحت و بلاغت جیسی اصطلاحوں کے مقابلے میں 'اعجاز' کی اصطلاح استعمال کی ھے، یعنی کلام کی وہ خصوصیت جسے بروے کار لانے میں انسانی دماغ اور قابلیتیں ھمیشہ کے لیے عاجز رھیں گی.

الباقلانی کے بیان کے مطابق بعض علما قرآن مجید میں اثبات سجع کی خاطر معجز کا اضافہ کرکے (یعنی 'السجع المعجز' کہ کر) قرآنی انداز بیان اور انسانی سجع میں امتیاز قائم کرتے ھیں اور بعض اس

کے معانی کو محدود کر کے جواز کی گنجائش نکالتے ہیں .

محتاط موقف یہی ہے کہ قرآن مجید کے اعجاز بیان کے اثبات کے وقت سجع و قافیہ جیسی اصطلاحیں استعمال نہ کی جائیں، کیونکہ ان سے ذہن، انسانی کلام کی طرف متبادر ہوتا ہے اور قرآن مجید کے بارے میں اتنی مشابہت کا انتساب بھی مناسب نہیں .

(۲) قرآن سے قطع نظر جس میں سجع کی (سطور بالا میں) نفی کی گئی ہے - مسلمانوں کے ادب میں سجع کا استعمال کثرت سے ہوا ہے، چنانچہ ان کے ترسل و انشا میں منجملہ دوسرے اوصاف کے سجع و قافیہ کو بھی غیر معمولی قبول عام حاصل رہا ہے بلکہ مسلمانوں کی تہذیب کے جملہ مظاہر میں تقابل و تشاکل کو اہمیت حاصل رہی ہے - کتب نثر کے علاوہ عربی، فارسی اور اردو کے بڑے قصیدہ نگاروں کے یہاں بھی اس صنعت کے عمدہ نمونے موجود ہیں].

بہر حال اسلوب نثر کا یہ رجحان شروع ہی سے موجود تھا، جو مقامات بدیع الزمان، مقامات الحریری اور ان کی طرز پر لکھنے والوں کے ادب میں اپنے اوج کمال پر پہنچ گیا - بد قسمتی سے فن مکتوب نویسی بھی اس اسلوب کے اثرات سے نہ بچ سکا اور جہاں سرکاری اور نجی ہر دو قسم کے مکاتیب کے ابتدائی نمونے عام طور پر سجع سے عاری ہیں، وہاں مرور وقت سے اس کا استعمال اس قدر عام ہو گیا کہ سرکاری اور غیر سرکاری، دونوں قسم کی خط و کتابت میں مقفّی (اور بعض اوقات پرتکلف فقروں کی بھرمار ہوتی گئی اور صنعت سجع میں عبارت آرائی کو دبیر کا انتہائی کمال سمجھا جانے لگا - سجع سے ادب کی دوسری انواع بھی متأثر ہوئیں، حتّٰی کہ تاریخ بھی، جس کے مشہور نمونے عربی میں تاریخ یمینی اور تصانیف عماد الدین اور فارسی میں تاریخ وصاف موجود ہیں؛ ان کتابوں میں مقفّی الفاظ کی جھنکار پر سب کچھ قربان کر دیا گیا ہے .

مآخذ: (۱) الجاحظ: البیان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۱۱ تا ۱۱۸؛ (۲) ابو ہلال العسکری: کتاب الصّناعتین، قسطنطینیہ ۱۳۲۰ھ، ص ۱۹۹ تا ۲۰۳؛ (۳) المرزوقی: الازمنة و الامکنة، حیدر آباد ۱۳۳۲ھ، ص ۱۷۹ ببعد؛ [(۴) الباقلانی: اعجاز القرآن؛ (۵) مصطفٰی الصادق الرافعی: اعجاز القرآن، قاہرہ ۱۹۶۰ء] نیز دیکھیے عربی لغات، بذیل مادّۂ س ج ع .

(F. KRENKOW [و ادارہ])

سجلّ: ایک کلمہ، جو قرآن مجید: یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب (۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۴) میں آیا ہے یعنی "جس دن ہم آسمان کو یوں لپیٹ دیں گے جس طرح سجل کتابوں کو لپیٹتی ہے" - یہ لفظ اصل میں سجلوم سے مشتق ہے، جو σιγίλλιου سے نکلا ہے - یہ لفظ عربی میں معاہدں کی دستاویزات، قضاۃ کے فیصلوں اور عام معنوں میں لکھنے، یا طومار (یعنی وہ کاغذ جس پر لکھ کر اس کو لپیٹ لیا جائے) کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے .

[کتاب عہد کو بھی کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک اس کے معنی کاتب کے ہیں؛ سجل صحیفے کو بھی کہتے ہیں، جس میں کچھ لکھا جائے (لسان)].

مآخذ: (۱) Lane: *Lexicon*؛ (۲) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، بار اوّل ۱۷: ۸۷؛ (۳) السیوطی: کتاب الاتقان، بار اوّل، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ۱: ۱۳۹؛ (۴) Du Cange: *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*، بذیل مادّۂ sigillum؛ (۵) Fränkel: *De vocabulis in ant. carm. arab. et in Corana peregrinis*، لائیڈن ۱۸۸۰ء، ص ۱۷ .

(V. VACCA [و ادارہ])

* **سِجِلْماسَه**: (سِجِّل و ماسّه کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے)، مراکش کا ایک قدیم قصبہ، جو تافیلالت [رک بآں] کا دارالحکومت تھا اور اب کھنڈر بن چکا ہے - یہ شہر فاس سے کوئی دو سو میل کے فاصلے پر جنوب جنوب مشرق کی طرف، صحرا کے قرب و جوار میں، وادی زِیز کے کنارے، ۳۴ درجے ۸۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷ درجے ۳۱ دقیقے طول بلد مغربی پر آباد ہوا تھا . . . [تفصیل کے لیے دیکھیے **وا**، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ].

مآخذ: دیکھیے مندرجۂ ذیل عرب مصنّفین، بمدد اشاریہ: (۱) البکری؛ (۲) الادریسی؛ (۳) ابوالفداء؛ (۴) الدمشقی؛ (۵) المسعودی؛ (۶) ابن بَطُّوطہ؛ نیز (۷) روضۃ النَّسرِیْن، بمدد اشاریہ؛ (۸) الذَّخِیْرۃ السَّنِیَّۃ، طبع Ben Cheneb؛ (۹) الزّیانی، طبع Houdas؛ (۱۰) الاِفْرانی، طبع Houdas؛ (۱۱) احمد الناصری: کتاب الاِسْتِقْصاء، جزوی ترجمہ، در *AM*، ج ۱۰، ۳۰ و ۳۱، *The Extraits inédits relatifs au Maghreb*، مترجمۂ E. Fagnan، ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) واصف شاہ: *Abrége*، ص ۴۰۱؛ (۱۳) یاقوت: معجم، بذیل مادّہ؛ (۱۴) ابن خلدون: العِبَر، فرانسیسی ترجمہ از de Slane، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) *Leo Africanus*، طبع Schefer، ۳: ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۷ تا ۲۳۰؛ نیز یورپی مصنّفین: (۱۶) *Reise*: Gerhard Rohlfs *durch Marokko*، Bremen ۱۸۶۸ء، ص ۶۱؛ (۱۷) *Tafilet*: W.B. Harris، ۱۸۹۵ء، ص ۲۲۹، ۲۶۱ تا ۲۶۷، ۲۷۳ تا ۲۷۵، ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۱۸) E. Mercier: *Sidjilmase selon les auteurs arabes*، در *RA*، ۱۸۶۷ء، ص ۲۳۳، ۲۷۴.

(GEORGES S. COLIN [تلخیص از ادارہ])

⊗ **سَچَّل سَرْمَسْت**: [سندھ کے نامور صوفی شاعر؛ اصل نام عبدالوھاب؛ بچپن میں انھیں راست بازی کی وجہ سے 'سچو'، 'سچل' یا 'سچیڈنہ' کہا جاتا تھا؛ چنانچہ انھیں ناموں، بالخصوص سچل سرمست، سے ان کی شہرت ھوئی] - ان کے جد اعلٰی شیخ شہاب الدین [بن عبدالعزیز بن عبداللہ بن عمر فاروقؓ] محمد بن قاسم کے مشیر خاص کی حیثیت سے سندھ میں تشریف لائے تھے - سندھ کی فتح کے بعد انھوں نے محمد بن قاسم کو مفتوحہ علاقے کی ملکی و فوجی امور کے علاوہ لوگوں کی آسودگی اور خوشحالی کے متعلق بڑے مفید اور کارآمد مشورے دیے تھے - اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سندھ میں اسلام کی بنیادیں مضبوط اور مستحکم ھوتی چلی گئیں اور سندھ کے غیر مسلم قبائل اسلامی برادری کے عالمی رشتے میں جوق در جوق منسلک ھوتے چلے گئے - اسلامی لشکر نے جب سیوستان (سیون شریف) فتح کیا تو انھیں وھاں کا عامل مقرر کیا گیا، جہاں کا نظام حکومت انھوں نے بڑی قابلیت اور خوش اسلوبی سے سرانجام دینے کے بعد ۹ محرم الحرام ۹۵ھ کو وفات پائی اور سیون شریف ھی میں مدفون ھوے.

سیوستان کی حکمرانی کا سلسلہ اس خاندان میں [محمود غزنوی کے عہد تک] جاری رھا، [جس کے بعد اس کے افراد گڈیجی (ریاست خیر پور) میں سکونت پذیر ھو گئے] - سچل سرمست کے دادا خواجہ محمد حافظ عرف میاں صاحبڈنہ (۱۱۱۱ھ تا ۱۱۹۲ھ) نے شروع شروع میں کلھوڑا حکمرانوں کے ھاں ملازمت کی، [لیکن پھر ایک عرصے تک عبادت و ریاضت میں مستغرق رھنے کے بعد ضلع خیرپور میں قصبۂ رانی پور سے ایک میل کے فاصلے پر درازا شریف میں سکونت اختیار کر لی] - سچل سرمست میاں صاحبڈنہ کے بڑے صاحبزادے میاں صلاح الدین کے گھر ۱۱۵۲ھ میں متولد ھوے اور دادا کے اشارے کے مطابق ان کا نام عبدالوھاب رکھا گیا - تمام تذکرہ نگار اس بات پر متفق ھیں کہ حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی (۱۱۰۲ھ تا ۱۱۶۵ھ) نے انھیں

سچل سرمست کی ولادت کی بشارت دی تھی۔

سچل سرمست ابھی چھے سال کے تھے کہ آپ کے والد وفات پا گئے اور ان کی پرورش کا بار ان کے دادا میاں صاحبڈنہ اور چچا خواجہ عبدالحق کے کندھوں پر آ پڑا ۔ دادا عالم و فاضل ہونے کے علاوہ سندھی اور پنجابی کے شاعر بھی تھے ۔ اسی طرح چچا بھی سندھی اور فارسی کے بہت بڑے شاعر تھے ۔ ان بزرگوں کی تربیت نے ان کی شخصیت کو نکھارنے اور جلا بخشنے میں نمایاں حصہ لیا۔

[سچل سرمست کا رجحان بچپن ھی سے فقیری کی طرف تھا ۔ انھوں نے خواجہ عبدالحق کے زیر ھدایت سلوک کی منازل طے کیں اور چالیس برس کی عمر میں ان سے خرقۂ خلافت پایا]۔

سچل سرمست نے تقریباً نوے سال کی عمر پائی اور ۱۴ رمضان المبارک ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ء کو واصل بالحق ھوے اور درازا شریف میں مدفون ھوے ۔ ایک شاعر نے ''دریائے زخار راز'' (۱۲۴۲ھ) سے تاریخ وفات نکالی ھے۔

سچل سرمست نے جس دور میں پرورش پائی وہ سیاسی نقطۂ نظر سے بہت پرآشوب تھا ۔ سندھ میں جا بجا جنگ و جدال کا دور دورہ تھا ۔ ھر طرف طوائف الملوکی پھیلی ھوئی تھی اور خوف و ھراس اور مایوسی کا عالم تھا ۔ انھوں نے کلھوڑوں کا آفتابِ کمال غروب ھوتے اور تالپوروں کا نیّرِ اقبال بلند ھوتے اپنی آنکھوں سے دیکھا ۔ دوسری طرف انگریز اپنے استعمار کا جال سندھ میں پھیلا رھے تھے ۔ اس تمام ابتری کے باوجود ادبی ماحول خاصا جاندار تھا ۔ خود میرانِ سندھ میں بہت سے اعلیٰ پائے کے شاعر و سخندان تھے۔ شعر و شاعری کا میدان گرم تھا اور ھر طرف علم و ادب کا چرچا تھا۔

اس دور میں فارسی سرکاری زبان تھی؛ میرانِ سندھ کی زبان پنجابی تھی؛ اردو پورے ملک میں بولی اور سمجھی جاتی تھی اور سندھی سچل سرمست کی مادری زبان تھی؛ چنانچہ انھوں نے اپنے تخلیقی اظہار کے لیے ان چاروں زبانوں کو اپنایا ۔[ایک روایت کی رو سے ان کے کل اشعار کی تعداد ۹۳۶۶۳۶ ھے]۔ فارسی میں انھوں نے آشکار اور خدائی، پنجابی اور اردو میں سچل سرمست اور سندھی میں سچو اور سچیڈنہ کے تخلص اختیار کیے ۔ انھوں نے شطحیات پر مبنی اپنا بہت سا کلام ضائع کر دیا تھا ۔ مطبوعہ و غیر مطبوعہ کلام کی تفصیل حسب ذیل ھے :-

(الف) سندھی : (۱) بیت، کافیاں اور دوھے؛ (۲) مرغ نامہ؛ (۳) وحدت نامہ؛ (۴) قتل نامہ؛ (۵) مرائی؛

(ب) پنجابی : (۱) کافیاں اور دوھے؛ (۲) جھولنے اور گھڑولیاں؛

(ج) اردو : (۱) غزلیات؛ (۲) کافیاں؛

(د) فارسی : (۱) دیوان آشکار؛ (۲) راز نامہ؛ (۳) وحدت نامہ؛ (۴) رھبر نامہ؛ (۵) عشق نامہ؛ (۶) گداز نامہ؛ (۷) وصلت نامہ؛ (۸) تار نامہ؛ (۹) درد نامہ (۱۰) غزل بحر طویل۔

سندھی شاعری: سچل سرمست سے قبل سندھی شاعری میں صرف دوھے اور وائی یا کافی کی اصناف مستعمل تھیں اور مذھبی شاعری کے لیے گیت کی صنف مقرر تھی، جس میں فقہی مسائل، معجزے اور مدحیں وغیرہ لکھی جاتی تھیں؛ لیکن انھوں نے اس 'تنگنائے' پر قناعت کرنے کے بجائے دوسرے اصناف سخن کو بھی سندھی شاعری میں روشناس کرایا ۔ وہ پہلے شاعر ھیں جنھوں نے سندھی زبان میں مرثیے اور جھولنے کی طرح ڈالی ۔ اسی طرح ھیر رانجھا کے رومان پر بھی طبع آزمائی کرنے کی اولیت آپ ھی کو حاصل ھے ۔ [سندھی کلام عثمان علی انصاری نے سندھی ادبی بورڈ کی طرف سے شائع کیا ھے]۔

پنجابی شاعری : آپ کی پنجابی شاعری کسی حد تک بلھے شاہ کی شاعری سے ملتی جلتی ہے اور ایک شعر میں تو انھوں نے پنجابی کے اس مشہور صوفی شاعر کا تذکرہ بھی کیا ہے، لیکن آپ کے کلام پر نمایاں اثر سلطان العارفین سلطان باہوؒ کا ملتا ہے ۔ وحدت الوجود کے سلسلے میں تو یہ اثر خاص طور پر واضح دکھائی دیتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ باشندگان سندھ کو سلطان باہوؒ کے ساتھ گہری عقیدت رہی ہے ۔ اس کے علاوہ مؤمن شاہ گھوٹکی، جو حضرت سلطان باہوؒ کے خلیفۂ خاص تھے، سچل سرمست کے دادا میاں صاحبڈنہ سے ملاقات کے لیے درازا شریف جایا کرتے تھے اور سلوک و معرفت کی باتیں کرتے وقت سلطان باہوؒ کے افکار و اذکار بطور حجت و دلیل پیش کرتے تھے ۔ اس طرح سچل سرمست ان سے متأثر ہوتے رہے ۔

اردو شاعری : سچل سرمست کی اردو غزلیات اس اعتبار سے ایک تاریخی حیثیت رکھتی ہیں کہ شمالی ہند میں اردو شاعری اس وقت اپنی ابتدائی منازل طے کر رہی تھی ۔ تصوف کے مضامین بیان کرنے میں وہ جدت طرازی، مضمون آفرینی اور سلاست و روانی کے لحاظ سے خواجہ میر درد سے کم نہیں، البتہ اہل زبان نہ ہونے کے باعث ان کے ہاں زبان و بیان کی وہ پختگی نظر نہیں آتی ۔ [اردو اور پنجابی کلام مولوی محمد صادق نے سندھ ادبی بورڈ کی طرف سے شائع کیا، لیکن انھوں نے اردو ابیات کی زبان موجودہ زمانے کے مطابق درست کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اصل کلام مع فرہنگ کے لیے دیکھیے قاضی علی اکبر درازی : سچل سرمست، روہڑی ۱۹۶۶ء، ص ۸۷ ببعد] ۔

فارسی شاعری : فارسی میں انھوں نے غزل، مستزاد، قطعہ اور مثنوی میں طبع آزمائی کی ہے اور ان تمام اصناف سخن میں تمثیلوں کے ذریعے مسئلۂ وحدت الوجود کی وضاحت فرمائی ہے ۔ آپ نے خیال کی بلندی اور معنوی گہرائی و گیرائی کے ساتھ ساتھ صنائع و بدائع سے بھی کافی حد تک کام لیا ہے ۔ کلام میں جوش و جنون، مستی و آشفتہ سری اور بیباکی موجود ہے ۔ [دیوان آشکار کئی بار شائع ہو چکا ہے (بار اول، از میر علی مراد خان، والی خیر پور) ۔ دیوان خدائی ابھی منظر عام پر نہیں آیا ۔ باقی فارسی تصنیفات قاضی علی اکبر درازی نے شائع کر دی ہیں] ۔

سچل سرمست کے کلام کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدت الوجود کے قائل تھے ۔ [ان کی تعلیمات کا بنیادی نکتہ "خود شناختن" ہے ۔ ان کا نظریہ ہے کہ جب اللہ تعالٰی نے حضرت آدم کو پیدا کیا تو "خانۂ آدم را بخود آباد کرد" (عشق نامہ)؛ چنانچہ جب ملائک نے آدم کو سجدہ کیا، جو صرف اللہ کی ذات پاک کے شایان شان ہے، تو دراصل یہ سجدہ ذات باری ہی کو کیا گیا ۔ سچل بار بار کہتے ہیں کہ تم آدم نہیں، تم خود ذات پاک ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ بیخودی اور سرمستی کے عالم میں وہ اکثر نعرۂ منصوری "اناالحق" پکار اٹھتے تھے ۔ دیوان آشکار میں اس مضمون کے بہت سے اشعار ملتے ہیں ۔ ان کے نزدیک "این و آن کا فرق محض فریب نظر ہے . . . ۔ طالب کو چاہیے کہ اپنے دل کو توحید کے پانی سے نشو و نما دے، اپنی روح کو ظہور حق کے انوار میں روشن کرے اور صانع کے دریا میں غوطہ لگائے تاکہ گوہر انسانیت و دانائی حاصل ہو . . . ۔ طالب کو چاہیے کہ شہر روحانی کو آباد کرے، نفس شیطانی سے نجات پائے، تزکیۂ نفس حاصل کرے، نجاست دوئی کو قلب سے دور کرے، یگانگی کے لباس کو پہنے اور ہمیشہ مشاہدۂ حق میں مصروف رہے . . . ۔ 'شریعت' حق تعالٰی کے لیے

تیار ہونا، 'طریقت' خود سے گزر جانا، 'حقیقت' خود کو خدا سے واصل کرنا اور 'معرفت' دونوں جہاں میں اس کی ذات کو تصور کرنا ہے'']۔

مآخذ: (۱) سید حسام الدین راشدی: سندھی ادب؛ (۲) رشید لاشاری: سچل سرمست؛ (۳) فقیر ہدایت اللہ نجفی: سندھی زبان اور اس کے شعر و شعرا کی تاریخ؛ (۴) محمد صدیق میمن: سندھ کی ادبی تاریخ؛ (۵) اعجاز الحق قدوسی: اولیاے سندھ؛ (۶) مرزا علی قلی بیگ: رسالو میاں سچل فقیر؛ (۷) محمد صادق رانی پوری: سچل جو سرائیکی کلام؛ (۸) آغا غلام نبی صوفی: سچل سرمست؛ (۹) قاضی علی اکبر: دولھا درازی؛ (۱۰) مخدوم اللہ بخش: تذکرۂ مخادیم کھیڑا؛ (۱۱) سیٹھ مل پرسرام گلراجانی: سندھ جا صوفی سونھارا؛ (۱۲) وھی مصنف: سچل سرمست؛ (۱۳) در محمد و ھیمراج: سچل سرمست؛ (۱۴) دین محمد وفائی: لطف اللطیف؛ (۱۵) کلیان اڈوانی: سچل؛ (۱۶) لطف اللہ بدوی: تذکرۂ لطفی؛ (۱۷) نماڑوں فقیر: سچل سرمست؛ (۱۸) عثمان علی انصاری: رسالو سچل سرمست؛ (۱۹) رحیم بخش میمن و محمد اسمٰعیل منگی: سچل سرمست؛ (۲۰) عطا محمد حامی: سچل سرمست؛ (۲۱) سچل سونھارو، مطبوعۂ محکمۂ اطلاعات، حیدرآباد؛ (۲۲) رشید لاشاری: سچل جو رسالو؛ [(۲۳) قاضی علی اکبر: سچل سرمست، روھڑی ۱۹۶۶ء؛ (۲۴) محمد حفیظ الرحمٰن حفیظ: تاریخ شعرائے سندھ، بہاولپور ۱۳۶۵ھ؛ (۲۵) وصلت نامہ، طبع قاضی علی اکبر، خیر پور ۱۹۶۰ء]۔

(محمد آصف خان [و ادارہ])

⊗ **سحر**: رک بہ علم سحر و نیرنجات.

* **سَحْنُون**: عبدالسلام بن سعید بن حبیب التنوخی، ایک مشہور محدث اور فقیہ۔ سرعت فہم کی وجہ سے ایک بشاش اور خوش حرکات پرندے کے نام پر وہ سحنون کے عرف سے معروف ہوے۔ ان کے والد سعید ایک سپاہی کی حیثیت سے حِمص سے قیروان تشریف لائے، جہاں ۱۶۰ھ/ ۷۷۶-۷۷۷ء میں سحنون پیدا ہوے؛ بظاہر ان کے والد متموّل نہ تھے۔ انھوں نے اپنے شہر کے بہترین علما، خصوصاً البُہلُول بن راشد (م ۱۸۳ھ؛ ابن فرحون، ص ۱۰۳) سے اکتساب علم کیا اور جب سحنون اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کی غرض سے تونس گئے تو البہلول نے علی بن زیاد (م ۱۸۳ھ) کو ایک سفارشی چٹھی لکھی، جس کا یہ اثر ہوا کہ البہلول کے احترام میں سحنون کی فرودگاہ پر علی خود چل کر آتے اور جو کچھ انھوں نے امام مالکؒ سے پڑھا تھا سحنون کو اس سے مستفید کرتے۔ ان کے بیٹے محمد کے قول کے مطابق سحنون ۱۷۸ھ میں امام مالک بن انس کے شاگردوں کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرنے کے لیے مصر تشریف لے گئے اور وہاں عبدالرحمٰن بن القاسم، ابن وھب اور اَشْہب سے ملے، جو امام مالکؒ کے نامور پیرو تھے۔ یہ امام مالک کی وفات سے ایک سال پہلے کا واقعہ ہے کہ سحنون قیروان سے اپنے ساتھ المُوطّا امام مالک کے کچھ حصے لائے، جو اسد بن فرات نے خود امام مالک سے سنے تھے۔ جب المُوطّا کے مطالعے کے دوران میں عبدالرحمٰن بن القاسم کے سامنے کچھ مسائل پر بحث چھڑی اور سحنون نے اس کے متعلق کچھ مزید استفسارات کیے تو ان سے کہا گیا کہ انھوں نے یہ مسائل خود امام مالکؒ سے حل کرانے کے لیے سفر کیوں نہیں کیا؟ سحنون نے جواب دیا کہ محض عسرت اور مفلسی مانع تھی۔ عبدالرحمٰن کے اس میل جول سے مغرب میں فقہ مالکی کی اشاعت کے لیے بہت دور رس نتائج برآمد ہوے۔ بعض راویوں کی روایت کے مطابق سحنون نے ۱۸۸ھ میں بلادِ مشرق کی سیاحت کی، لیکن یہ قطعاً غلط ہے کیونکہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ امام مالکؒ کی حین حیات میں وہاں تشریف لے گئے،

حالانکہ امام موصوف ۱۷۹ھ میں وفات پا چکے تھے ۔ اس کے بعد سحنون نے مزید سیاحت سے تسکین حاصل کی اور عبدالرحمٰن، اَشْہب اور ابن وہب کی معیت میں اور مؤخّرالذکر کے پیچھے اونٹ پر بیٹھ کر فریضۂ حج ادا کیا ۔ کچھ عرصے کے بعد انھوں نے مدینۂ منوّرہ اور شام کی بھی سیاحت کی، جہاں انھوں نے امام مالک؇ کے نامور شاگردوں کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا ۔ ۱۹۱ھ میں وہ قیروان میں واپس تشریف لے آئے اور امام مالک؇ کے مسلک کی اشاعت کو اپنا مقصد حیات بنایا ۔ ان کے بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے مغرب کو اس مسلک سے روشناس کیا، لیکن ان سے پہلے علی بن زیاد، البہلول اور اسد بن الفُرات اَلمُوطّأ یا کم از کم اس کے چند حصوں کا درس دے چکے تھے ۔ سحنون نے ایک ضخیم کتاب المُدَوّنہ میں امام مالک؇ کے فقہی مسائل کو بڑی محنت سے جمع کیا ہے ۔ اس کتاب کی بنیاد اسد بن الفُرات کے اس متن پر رکھی گئی ہے جس پر انھوں نے تشریح و تنقید کی تھی اور یہ شرح عبدالرحمٰن بن القاسم سے معمولی اور چھوٹی چھوٹی جزئیات کے متعلق استفسارات کے بعد کی گئی تھی ۔ اس موقع پر عبدالرحمٰن بن القاسم اور سحنون کی سرعت فہم اور زیرکی کا چرچا عام ہو گیا ۔ سحنون استفسار فرماتے ہیں : کیا حدیث یا امام مالک؇ کے ارشادات سے اس مسئلے کی تصدیق ہوتی ہے؟ اور ابن القاسم جواب میں فرماتے ہیں: ”یہ امام مالک؇ کے ارشادات تھے“ یا ”یہ میرا اپنا اجتہاد ہے“ (ھٰذا رأیی) ۔ المدوّنۃ میں فیصلوں کی بنیاد زیادہ تر دلائل عقلیہ پر رکھی گئی ہے اور شرعی مسئلے کی تائید میں صحیح یا موضوع احادیث کو پیش کرنے کی قطعاً کوئی کوشش نہیں کی گئی ۔ غرض کہ المدوّنہ صاف زبان میں اچھی خاصی پڑھنے کے قابل کتاب ہے اور مؤلّف اور ان کے استاد کی ذہانت و عبقریت پر صاف طور پر دلالت کرتی ہے ۔ جب سحنون کے رضاعی بھائی وھب نے وفات پائی تو ابن ابی الجَوّاد نے، جو ان سے پہلے قاضی کے عہدے پر فائز تھا، نماز پڑھائی، لیکن سحنون نے ان کے پیچھے اس لیے نماز ادا کرنے سے انکار کر دیا کہ وہ معتزلی تھا ۔ جب زیادۃ اللہ (دور حکومت ۲۰۱ - ۲۲۳ھ) نے یہ واقعہ سنا تو اس نے قیروان کے گورنر کو حکم دیا کہ ان کو پانچ سو کوڑے لگوائے جائیں ۔ یہ سنتے ہی اس کے وزیر علی بن حُمَید نے اس قاصد کو روک لیا جو اس حکم کا حامل تھا اور سزا کی منسوخی کی غرض سے امیر کی خدمت میں حاضر ہو کر اسے مطلع کیا کہ البُہلُول بھی اسی قسم کی سزا کا شکار ہوا تھا جو گورنر محمّد بن مُقاتِل کے حکم سے عائد کی گئی تھی ۔ اس پر زیادۃ اللہ نے اپنا حکم منسوخ کر دیا ۔ احمد بن الاَغْلَب (۲۳۱ - ۲۳۲ھ) نے اپنے مختصر قبضے کے دوران میں خلق قرآن مجید سے متعلق عدالتی تحقیقات کا اجرا کیا تو انھوں نے قیروان سے قصر زیاد کے مقام پر عبدالرحیم نامی ایک صوفی کی خانقاہ کی جانب راہ فرار اختیار کی ۔ احمد نے اپنے ایک درباری مسمّٰی ابن سلطان کو ان کی گرفتاری کی غرض سے روانہ کیا، کیونکہ اسے علم تھا کہ دوسرے متعدد درباریوں کی طرح مؤخّرالذکر بھی دربار شاہی کی غیاشانہ زندگی پر ان کی شدید نکتہ چینی کی وجہ سے ان سے نفرت کرتا ہے، مگر احمد کی سنگدلی کی بنا پر ابن سلطان کا رجحان ان کی طرف ہو گیا، تاہم انھیں گرفتار کر کے ایک قیدی کی حیثیت سے قیروان کی جانب لے جایا گیا، لیکن شہر سے تقریباً ایک میل کے فاصلے پر یہ خبر موصول ہوئی کہ محمّد بن الاغلب پھر برسراقتدار آ گیا ہے اور احمد مارا گیا ہے ۔ یہ واقعہ سحنون کی نجات کا باعث بنا ۔ سب سے پہلے محمّد بن الاغلب نے قاضی عبداللہ ابن ابی الجواد کو معزول کیا ۔

سحنون نے اسے پسندیدگی کی نظروں سے دیکھا اور دونوں کی موجودگی میں علی الاعلان دعا مانگی کہ ''اللہ تعالٰی لوگوں کو ظالم کے پنجے سے آزاد کرانے کے صلے میں امیر کو اجر عطا فرمائے''۔ محمد نے ۲۳۳ھ میں قضا کے عہدے کی پیشکش کی، لیکن وہ سارا سال اسے قبول کرنے سے انکار کرتے رہے۔ بالآخر رمضان ۲۳۴ھ میں انھوں نے اسے قبول کر ھی لیا۔ اس موقع پر انھوں نے اپنی صاحبزادی خدیجه سے فرمایا: '' آج تیرا باپ بلا خنجر مجروح ہو گیا ھے''۔ بعض لوگوں نے اس عہدے کے لیے سلیمان بن عمران کا نام بھی تجویز کیا تھا، مگر اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ جب تک سحنون بقید حیات ھیں کوئی دوسرا شخص اس عہدے کا سزاوار نہیں۔ سحنون امیر سے کسی قسم کا نذرانه یا تنخواہ نہ لیتے تھے، بلکہ اپنے اور اپنے اھلکاروں کے اخراجات غیر مسلموں سے وصول شدہ جزیے سے پورے کرتے تھے۔ بلا روک ٹوک فرائض قضا سر انجام دینے کی غرض سے انھوں نے مسجد سے ملحق ایک کمرہ تعمیر کرایا، جہاں صرف مقدمے والوں اور ان کے گواھوں کو داخل ھونے کی اجازت تھی۔ نیز ان کا اوّلین کام تمام گمراہ لوگوں کا مسجد سے اخراج تھا، کیونکہ قیروان میں بہت سے صُفری، اِباضی اور معتزلی موجود تھے۔ سحنون ھی نے سب سے پہلے مسجدوں کے لیے ایک باقاعدہ امام کے تقرر کی بنا ڈالی اور اموال مرھونہ شہر کے معتبر اشخاص کی تحویل میں رکھے، حالانکه ان سے پہلے اشیاے مکفولہ قاضی کے پاس ھی پڑی رھتی تھیں۔ قاضی کی حیثیت سے سحنون تمام فریقوں سے انتہائی خوش خلقی سے پیش آتے تھے اور مقدمے والوں اور گواھوں کے خوف و ہراس کو رفع کرنے کی حتی الامکان کوشش کرتے تھے اور تلقین کرتے تھے کہ جو کچھ انھیں معلوم ھو وہ صاف صاف بیان کر دیں۔ قانونی سوالات کا جواب دیتے وقت وہ بہت محتاط رھتے تھے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ عجلت میں جواب دینے میں مقابلةً زیادہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ھے۔ ما بعد کے سوانح نگاروں کو بہت سی کرامات و برکات کا، جو ان کے فیض کا نتیجه تھیں، علم ھے، جن سے اس تعظیم و تکریم کا ثبوت ملتا ھے، جو انھیں اس زمانے میں حاصل تھی۔ وہ ۹ یا ۷ رجب ۲۴۰ھ کو فوت ھوے۔ ان کی وفات پر قیروان میں کہرام مچ گیا۔ براکلمان Brockelmann اپنی کتاب تاریخ الادب العربی میں بیان کرتا ھے کہ مغرب میں امام مالکؒ کے مسلک کی ترویج و اشاعت اسد بن الفُرات اور ابن القاسم کے طفیل ہوئی، لیکن جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ھے المدونه کی ترتیب و اشاعت کے کام کے لیے سحنون ھی خاص طور پر مستحق تحسین ھیں۔ یه کتاب امام مالکؒ کے المُوطّأ پر مبنی ھے، مگر مسائل اور معلومات کے لحاظ سے بڑی جامع ھے۔ اس کے قلمی نسخے مقابلةً کمیاب ھیں، لیکن اس کتاب کی اشاعت قاھرہ میں دوبار ہوئی، پہلی بار ۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ھ میں بڑی تقطیع کی چار جلدوں میں اور دوسری مرتبه ۱۹۰۵ - ۱۹۰۶ء میں چھوٹی تقطیع پر سوله حصوں میں۔ ۴۰۰ھ کے قریب قیروان کے خاص خاص اشخاص کے پاس چرمی کاغذ پر تحریر شدہ سات حصے موجود تھے، جن کا مقاله نگار نے مطالعه کیا ھے اور اسے امید ھے که یه کسی عام کتاب خانے کی زینت بنیں گے۔

چونکه سحنون کی تصنیف اس قدر ضخیم تھی که اس سے فوری حواله محال تھا اسی لیے ابو محمد عبداللہ بن ابی زید (م ۳۸۶ھ) نے اس کی تلخیص کی، جو متعدد بار طبع ھو چکی ھے۔ مقاله نگار نے ۴۰۰ھ سے قبل کا تحریر شدہ ایک قدیم قلمی نسخه بھی دیکھا ھے، جو ایک شخص کی ذاتی ملکیت تھا اور جس کا

نام مختصر المدونة تھا ۔ اس کتاب میں ابن ابی زید کے چند اضافے بھی ھیں ۔ دوسرا اختصار ابو سعید خَلَف بن القاسم الازدی البَراذِعی نے کیا، جو ابن ابی زید کے خاص شاگردوں میں سے تھا ۔ اس نے المدوّنة کی ترتیب کے مطابق اس اختصار کو دوبارہ مرتب کیا اور ابن ابی زید کے اضافوں کو چھوڑ دیا ۔ اس کتاب کے متعدد شارح (ابن فرحون، مطبوعۂ فاس، ص ۱۱۵) ھیں۔ المدونة کی متعدد شروح میں سے ایک سحنون کے صاحبزادے محمّد نے لکھی؛ دوسری ابوالقاسم عبدالخالق السُیوری نے، جس نے ۴۶۰ھ میں بمقام قیروان وفات پائی؛ تیسری ابو اسحٰق عبدالرحمٰن بن ابی عمران الفاسی نے، جس نے ۴۴۳ھ میں وفات پائی؛ چوتھی ابوالحسن علی بن محمد الربعی نے جس نے بمقام سفاقس [رکّ بآں] ۴۷۸ھ میں وفات پائی؛ پانچویں ابو محمّد عبدالحمید ابن الصائغ نے؛ چھٹی ابوالحسن علی بن محمّد الزرویلی الصغیر نے، جس نے ۷۱۹ھ میں وفات پائی، مؤخر الذکر کی شرح بارہ جلدوں پر مشتمل ھے ۔ ابوالولید محمّد بن احمد بن رُشد نے المدونة کی مشکل عبارات کی شرح المقدمات الممہدات کے نام سے لکھی، جو قاھرہ (۱۳۲۵ھ) میں بڑی تقطیع دو جلدوں میں طبع ھو چکی ھے ۔

مآخذ : (۱) عبدالرحمٰن بن محمّد الدّبّاغ : معالم الایمان، تونس ۱۳۲۰ - ۱۳۲۵ھ، ۲ : ۴۹ تا ۶۸؛ (۲) ابن فرحون : الدیباج، مطبوعۂ فاس، ص ۱۷۱؛ (۳) ابن خلّکان (طبع Wüstenfeld)، عدد ۳۵۵، قاھرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۲۹۱؛ (۴) عبدالواحد المراکشی: المُعجب (طبع Dozy، لائیڈن ۱۸۴۷ء)، ص ۲۰۱؛ (۵) البیان المُغرب، طبع Dozy، بمواضع کثیرہ؛ (۶) الخُشنی (میڈرڈ ۱۹۱۴ء)، عربی متن ص ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۵۶؛ [(۷) الیافعی : مرآۃ الجنان، ۲ : ۱۰۱؛ (۸) احمد امین : ضحی الاسلام، ۲ : ۲۱۵ تا ۲۱۷؛] Brockelmann، ۱ : ۱۷۷؛ [تعریب عبدالحلیم النجار: تاریخ الادب العربی، قاھرہ، ۱۹۶۲ء، ۳ : ۲۸۰ تا ۲۸۳] .

(F. KRENKOW)

سُحُول : جنوبی عرب (یمن) میں ایک موضع ھے اور وھاں کے بلادُ الکَلاع میں واقع ھے، ظَفار سے نصف دن کا راستہ ھے، اناج کی فراوانی کی وجہ سے مصرالیمن کہلاتا تھا، یہ جگہ سفید سوت سے تیار شدہ سحولی چغوں (سحولیہ) کے لیے مشہور تھی ۔ [نیز ایک قبیلہ] .

مآخذ (۱) الہَمْدانی : صِفةُ جَزیرۃ العَرَب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ - ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۷؛ (۲) المقدسی : BGA، ۳ : ۹۸؛ (۳) المسعودی : BGA، ۸ : ۲۸۱؛ (۴) یاقوت : معجم البلدان (طبع وُسْتِنفلٹ Wüstenfeld)، ۳ : ۵۰؛ (۵) مَراصِدُ الاطلاع، طبع T. I. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲۱ : ۱۵؛ (۶) البکری : مُعجم، طبع وُستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۲ : ۷۶۷؛ (۷) A. Sprenger : *Die Post-und Reisrouten des Orients* (*Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes*، ۳/۳، لائپزگ ۱۸۶۴ء)، ص ۹۰، ۱۴۷، ۱۵۴؛ (۸) وھی مصنّف : *Die alte Geographie Arabiens*، برلن ۱۸۷۵ء، ص ۴۳، ۱۸۴ .

(ADOLF GROHMANN)

السَّخاوی : شمس الدّین ابوالخیر محمّد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر بن عثمان السّخاوی ربیع الاوّل ۸۳۱ھ / ۱۴۲۸ء میں بمقام قاھرہ پیدا ھوے ۔ اپنے آبائی وطن سخا (قریۂ مصر) کی نسبت سے السخاوی مشہور ھوے اور مسلک کے اعتبار سے شافعی کہلائے .

بچپن میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا ۔ اسلامی علوم میں بڑا رسوخ حاصل کیا ۔ بقول ابن العماد السخاوی نے فقہ، قراءت، حدیث، تاریخ، علم فرائض و حساب، تفسیر، اصول فقہ اور میقات میں بڑی

دستگاہ حاصل کی (شذرات) ۔ تحصیل علم کی خاطر چار سو سے زائد علما کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا (البدر الطالع) اور تقریبًا اسّی شہروں کا سفر اختیار کیا (الضوء اللامع) ۔ السخاوی کے اساتذہ میں علی بن حضر الجمال، ابن ہشام الحنبلی، صالح البلقینی، الشرف المناوی، ابن الہمام اور ابن حجر زیادہ مشہور ہیں، لیکن مرکز عقیدت و استفادہ ابن حجر ٹھیرے (النور السافر؛ نظم العقیان) ۔ السخاوی نے جو کتابیں اساتذہ سے پڑھیں اور سنیں ان کی تعداد سیکڑوں تک پہنچتی ہے ۔ ان کتابوں کے نام الضوء اللامع (۸ : ۱۰ تا ۱۳) میں مندرج ہیں ۔ السخاوی نے تاریخ و حدیث اور تراجم رجال میں بڑی شہرت پائی اور بالخصوص حفظ حدیث میں یگانۂ روزگار اور یکتاے زمان قرار پائے (البدر الطالع) ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور السخاوی کے درمیان روایت کے دس واسطے ہیں اور بعض طرق سے سات اور آٹھ (الضوء اللامع) .

السخاوی نے کئی مرتبہ حج کیا ۔ ابن حجر کی وفات کے بعد حج کو گئے تو حرمین کے علما و مشائخ، بالخصوص ابن فہد المکّی، برہان الزمزمی اور ابوالسعادات بن ظہیرہ کے درسوں میں شامل ہوتے رہے ۔ جب ۸۷۰ھ / ۱۴۶۵ء میں عازم مکّۂ مکرّمہ ہوے تو وہاں پہنچ کر مسجد الحرام میں درس و املا کا سلسلہ شروع کر دیا ۔ واپسی پر یہ سلسلۂ درس و تدریس قاہرہ میں بھی جاری رہا ۔ السخاوی نے مختلف اوقات میں مندرجۂ ذیل مدارس میں خدمات انجام دیں ۔ المقرّ الزینی بن مزہر نے اپنے مدرسے میں املا کے لیے السخاوی کی خدمات حاصل کیں ۔ دارالحدیث کاملیہ میں استاذ الکمال کی وفات کے بعد السخاوی درس حدیث دیتے رہے ۔ مدرسۂ الظاہریۃ القدیمۃ میں بھی حدیث پڑھاتے رہے ۔ الامین الاقصرائی کے بعد صرغتمشیہ میں تدریس حدیث کا کام تفویض ہوا ۔ بہاء المشہدی کی موت کے بعد مدرسۂ برقوقیہ میں حدیث پڑھانے کے لیے السخاوی کو مقرر کیا گیا ۔ شیخ المناوی نے مدرسۂ فاضلیہ میں درس حدیث کے لیے السخاوی کو منتخب فرمایا ۔ جب امیر شکیب الفیہ دوادار مکّۂ مکرّمہ گئے تو اپنی غیر حاضری میں مدرسۂ منکوتمریہ میں تدریس حدیث کے فرائض السخاوی کو سونپ گئے ۔ ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء میں السخاوی حج کو گئے تو تین برس تک وہیں مقیم رہے ۔ ۸۹۲ھ میں پھر بیت اللہ میں حاضر ہوے تو ۸۹۴ھ تک قیام کیا ۔ ۸۹۶ھ/۱۴۹۱ء میں پھر عازم مکّۂ مکرّمہ ہو گئے اور کئی برس کے قیام کے باوجود مجالس املا کا انعقاد نہ کیا ۔ البتہ مدینۂ منوّرہ میں خاص جماعت کے لیے مجالس املا منعقد کیں ۔ بالآخر ۱۶ (بقول ابن العماد ۲۸) شعبان ۹۰۲ھ / اپریل ۱۴۹۷ء کو مدینۂ منوّرہ میں وفات پا کر جنت البقیع میں مدفون ہوے .

السخاوی کی تصانیف کا دائرہ بڑا وسیع ہے ۔ ان کا اشہب قلم علم و فن کے میدان میں بڑا تیز رو ہے ۔ تاریخ و سیرت، علوم حدیث اور مسائل پر ان کی تالیفات کی تعداد نوّے کے قریب ہے ۔ فن حدیث میں شرح التقریب للنووی، بلوغ الأمل بتلخیص کتاب الدار قطنی فی العلل، اقرب الوسائل بشرح الشمائل النبویۃ للترمذی، الاحادیث المتباینۃ المتون والاسانید، الاحادیث البلدانیات، القول المفید فی شرح العمدۃ لابن دقیق العید، فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث (مطبع انوار محمدی لکھنؤ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ فتح المغیث اصول و مصطلحات حدیث پر نہایت موقر، بلند مرتبہ اور لاجواب کتاب ہے ۔ المقاصد الحسنۃ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ، (طبع فی مجموعۃ ۱۳۰۴ھ لکھنئو) السخاوی کے

علم و فضل پر شاهد عادل ہے ۔ اس کتاب کا خلاصه کتاب تمییز الطّیب من الخبیث (بار دوم، قاهره ۱۳۰۳ھ) کے نام سے الشیخ الامام العلامه عبدالرحمن بن علی الشیبانی الشافعی (م ۹۴۴ھ) نے تیار کیا ۔ القول البدیع فی الصلاة علی الحبیب الشفیع (طبع ۱۳۲۱ھ).

السخاوی کو سفر نامے اور مشاهیر کے تراجم و سیر لکھنے کا بڑا شوق تھا ۔ چنانچه انھوں نے (۱) الرحلة الاسکندریة و تراجمها؛ (۲) الرحلة الحلبیة و تراجمها؛ (۳) الرحلة المکیة ؛ (۴) التحفة اللطیفة فی فضلاء المدینة الشریفة؛ (۵) تحفة الاحباب و بغیة الطلاب فی الخطط و المزارات و التراجم و البقاع المبارکات (قاهره ۱۳۰۲ھ، ۱۳۰۴ھ بهامش نفح الطیب للمقری؛ الگ بھی طبع هوچکی ہے) وغیر لکھیں ۔ کئی اصحاب علم و فضل کے حالات انفرادی طور پر قلمبند کیے، مثلاً (۱) الجواهر والدرر فی ترجمة شیخ الاسلام ابن حجر؛ (۲) الاهتمام بترجمة الکمال ابن الهمام؛ (۳) القول المنبی فی ترجمه ابن عربی؛ (۴) المنهل العذب الروی فی ترجمة قطب الدین النووی؛ (۵) الاهتمام بترجمة النحوی الجمال ابن هشام؛ (۶) القول المبین فی ترجمة القاضی عضد الدین؛ (۷) عمدة الناس فی مناقب سیدنا العباس ۔ علاوه ازیں اپنے خود نوشت سوانح ارشاد الغاوی باسعاد الطالب و الراوی للإعلام بترجمة السخاوی بھی قلمبند کیے .

طبقات پر طبقات المالکیة اور طبقات الشافعیة کے نام سے دو کتابیں تالیف کیں ۔ اپنے همعصر علما کے حالات الکوکب المضی میں درج کر دیے هیں (شذرات) ۔ اسی طرح الشافی من الالم فی وفیات الامم میں آٹھویں اور نویں صدی هجری کی وفیات سنه وار قلمبند کی هیں.

نویں صدی هجری کے مشاهیر عالم اسلام کے تراجم و حالات الضوء اللامع لاهل القرن التاسع (قاهره ۱۳۵۳ - ۱۳۵۵ھ) میں محفوظ کر دیے ۔ السخاوی نے یه کتاب ۸۹۶ھ میں مکمل کی ۔ کتاب باره جلدوں میں ہے ۔ اس میں هزار ها علما و فضلا، ادبا و شعرا اور اکابر امت کے سوانح حیات محفوظ هیں ۔ آخری جلد میں ۱۰۷۵ عالم فاضل خواتین کے حالات زندگی مندرج هیں ۔ یه کتاب نویں صدی هجری کے معاشی، علمی، تعلیمی، سیاسی اور ثقافتی حالات کا دائرة المعارف ہے اور صدی وار تراجم کے سلسلے میں یه کتاب ایک نہایت اهم کڑی ہے ۔ بعض مقامات پر السخاوی کا انداز تنقید تلخ اور ناخوشگوار هو گیا ہے ۔ مؤلف کتاب محاسن کے علاوه معائب بیان کرنے سے بھی نہیں چو کے ۔ السیوطی (نظم العقیان) اور ابن ایاس (تاریخ مصر) السخاوی کی اس نکته چینی پر سخت معترض هیں ۔ السیوطی نے تو اس کے رد میں الکاوی فی تاریخ السخاوی کے نام سے ایک کتاب لکھ ڈالی ۔ بایں همه الشوکانی کے نزدیک الضوء اللامع السخاوی کی امامت اور وسعت معلومات کی روشن دلیل ہے (البدر الطالع) ۔ الشوکانی نے الضوء اللامع کو ابن حجر کی الدرر الکامنة پر نه صرف فضیلت دی ہے، بلکه دونوں کتابوں میں بوجوه زمین و آسمان کا فرق بتایا ہے ۔ کئی اهل علم نے الضوء اللامع کے اختصارات بھی مرتب کیے هیں، مثلاً (۱) شهاب الدین بن عبدالسلام (م ۹۳۱ھ) نے البدر الطالع من الضوء اللامع؛ (۲) زین الدین الحلبی (م ۹۳۸ھ) نے القبس الحاوی لغرر ضوء السخاوی اور (۳) القسطلانی نے النور الساطع من الضوء اللامع .

السخاوی نے مشاهیر اهل قلم کی شهرهٔ آفاق کتابوں کو مکمل کرنے کی خاطر مفید ذیول بھی

لکھے ھیں؛ مثلاً (۱) التبرالمسبوك فی الذیل علی تاریخ المقریزی السلوک (بولاق ۱۸۹۶ء)۔ اس ضخیم کتاب میں ۸۴۵ھ سے لے کر نویں صدی (ھجری) کے آخر تک کے حوادث و واقعات کا سنہ وار ذکر کیا گیا ھے؛ (۲) ذیل رفع الاِصر عن قضاۃ مصر لابن حجر؛ (۳) الذیل علی طبقات القراء لا بن الجزری؛ (۴) و جیز الکلام فی ذیل تاریخ دول الاسلام للذھبی۔ علاوہ ازیں السخاوی نے تاریخ المدینتین، التاریخ المحیط اور التذکرۃ جیسی ضخیم کتب تالیف کیں۔ نیز السخاوی نے الاِعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ (دمشق ۱۳۴۹ھ) میں علم تاریخ کی تدوین، اس کے اصول اور ارتقا پر سیر حاصل بحث کی ھے۔ اس کا جدید ایڈیشن نیز انگریزی ترجمہ از روزنتھال اور اردو ترجمہ از سید محمد یوسف مع حواشی مفیدہ طبع ھو چکا ھے۔

السخاوی نے بعض مفید کتابوں کی تلخیص بھی کی ھے، مثلاً (۱) تلخیص تاریخ الیمن؛ (۲) تلخیص طبقات القرّاء لابن الجزری؛ (۳) منتقی تاریخ مکۃ للفاسی۔ بہت سی ضخیم اور مفید کتابیں تالیف کرنے کے علاوہ السخاوی نے حافظ ابن حجر کے فتاوی کو الکنز المدّخر فی فتاوی ابن حجر کے نام سے جمع و محفوظ کر لیا ھے۔

مآخذ: (۱) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۲: ۳۲۱ تا ۳۲۲؛ (۲) ابن العماد: شذرات الذھب، ۸: ۱۵ ببعد؛ (۳) براکلمان، ۲: ۳۱ تا ۳۳؛ (۴) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۳: ۱۶۹؛ (۵) السخاوی: الضوءاللامع، ۸: ۱ ببعد؛ (۶) سرکیس: معجم المطبوعات، عمود ۱۰۱۳؛ (۷) السیوطی: نظم العقیان، ۱۵۲؛ (۸) الشوکانی: البدرالطالع، ۲: ۱۸۴ ببعد؛ (۹) عبدالقیوم: ''حافظ سخاوی، نویں صدی ھجری کا نامور مصری محدث و مؤرخ''، در اوریئنٹل کالج میگزین، مئی ۱۹۳۸ء، ص ۱ تا ۲۳؛ (۱۰) العیدروس: النور السافر، ص ۱۶؛ (۱۱) الکواکب السائرۃ؛ (۱۲) علی مبارک: الخطط الجدیدۃ.

(عبدالقیوم)

سخی سرور سلطان: سید احمد نام اور القاب متعدد تھے مثلاً سخی سرور سلطان، پیر خانو، لکھنشو ۱۸۷۳ء، لکھی خان؛ لکھ داتا (غلام سرور: خزینۃ الاصفیا، ۲: ۲۴۵)؛ لالا نوالہ؛ روھیانوالہ، (A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and Frontier Province: H.A. Rose، ۱: ۵۶۶)۔ سخی سرور حسینی سید ھیں (محمد اولاد علی گیلانی: مرقع ملتان، لاھور ۱۹۳۹ء، ص ۲۲۳)۔ اس بیان کی کہ پٹھان قوم کے لوگ سید احمد کو پٹھان کہتے ھیں (منشی حکیم چند: تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، لاھور ۱۸۷۶ء، ص ۴۴) کسی تذکرے سے تصدیق نہیں ھوتی۔

سلسلۂ نسب یہ بیان کیا گیا ھے: سید احمد بن سید زین العابدین بن سید عمر بن سید عبداللطیف بن سید بہاء الدین بن سید غیاث الدین بن سید بہاء الدین بن سید صلاح الدین بن سید زین العابدین بن سید عیسی بن سید صالح بن سید عبدالغنی بن سید جلیل بن سید خیرالدین بن سید ضیاء الدین بن سید داؤد بن سید عبدالجلیل رومی بن سید اسمعیل بن امام جعفر الصادق بن امام محمد باقر بن امام زین العابدین بن . . . امام حسینؓ بن علی المرتضی کرم اللہ وجہہٗ (خزینۃ الاصفیا، ۲: ۲۴۶، بحوالۂ تشریف الشرفا)۔

سخی سرور کے آبا و اجداد عرب کے رھنے والے تھے۔ ان کے والد سید زین العابدین عرب ھی سے آئے اور ضلع ملتان سے ھوتے ھوئے موضع کھر سکوٹ (کرسی کوٹ) [سہ کوٹ]، جو ملتان سے دس کوس جنوب رویہ واقع ھے، آکر سکونت پذیر ھوئے (نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، لاھور ۱۹۶۴ء،

ص ۲۰۰)۔ اس گاؤں کا نام مختلف کتابوں میں مختلف صورتوں میں آیا ہے : کہرسکوٹ؛ کرسی کوٹ؛ (تحقیقات چشتی، ص ۲۰۰؛ خزینة الاصفیا، ۲ : ۲۴۶)، سہ کوٹ (تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۴)، شاہ کوٹ (*Legends of the* : R.C. Temple *Punjab*، ۳ : ۳۰۶؛ شیخ محمد اکرام : آب کوثر، مطبوعۂ لاہور، ص ۸۳)۔ مؤخر الذکر نام یعنی شاہ کوٹ سے تذکرہ نویسوں کو غلط فہمی بھی ہوئی - بعض یہ سمجھے کہ سید زین العابدین ضلع جھنگ میں واقع شاہ کوٹ میں آ کر اقامت گزین ہوے (*A. Glossary*، ۱ : ۵۶۷)، جو ۱۸۹۲ء کے بعد ضلع گوجرانوالہ میں شامل کیا گیا تھا - سید زین العابدین کا ورود یہاں ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء میں ہوا (*A Glossary*، ۱ : ۵۶۷)- گزٹیئر ضلع غازی خان کی رو سے ان کا ورود ۶۵۰ھ / ۱۲۵۲ء میں ہوا (ص ۵۲)، جو درست نہیں، کیونکہ سخی سرور کا سال وفات، جس پر کم و بیش سب تذکرہ نویس متفق ہیں، ۵۷۷ھ / ۱۱۸۱ء ہے - ظاہر ہے کہ زین العابدین اپنے بیٹے سخی سرور کی وفات سے پہلے یہاں آئے، نہ کہ بعد میں؛ اس لیے ان کا سال ورود ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء تو ہوسکتا ہے، ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۲ء نہیں۔

خانوادہ : سیّد زین العابدین کی پہلی بیوی ایمنہ [آمنہ] تھی، جن سے ان کی شادی بغداد میں ہوئی - ان کا انتقال سہ کوٹ آ کر ہوا تو وہاں کے نمبردار پیرا رہان [قوم کھوکھر] نے اپنی بیٹی عائشہ ان کے نکاح میں دے دی - اولاد کے نام یہ ہیں : ایمنہ [آمنہ] کے بطن سے سلطان قیصر، سیّد محمود، سیّد سہرا اور عائشہ سے سیّد احمد اور سیّد عبدالغنی المعروف بہ خان ڈھوڈا پیدا ہوے (تواریخ ضلع ملتان، ص ۹)۔ سیّد زین العابدین نے کھیتی باڑی کو ذریعۂ معاش بنایا اور سخی سرور بھی شروع میں والد کے ساتھ کام کرتے رہے۔

ولادت و تعلیم : سخی سرور بی بی عائشہ کے بطن سے ۵۲۴ھ / ۱۱۳۰ء کے لگ بھگ پیدا ہوے (تحقیقات چشتی، ص ۲۰۰)۔ سخی سرور نے شروع میں والد سے علوم شرعیہ کی تعلیم حاصل کی، پھر مزید تعلیم کے لیے لاہور گئے - جہاں انھوں نے سیّد محمد اسحٰق لاہوری [جو دراصل اچہ کے رہنے والے تھے] کی شاگردی اختیار کی اور علوم شرعیہ کی ارتقائی منازل طے کیں (خزینة الاصفیا، ۲ : ۲۴۵) - والد کی وفات کے بعد ۵۳۵ھ / ۱۱۴۰ء میں وطن سے چل کر بغداد گئے (*A Glossary*، ۱ : ۵۶۷)، وہاں شیخ عبدالقادر جیلانی [رک باں] کی صحبت میں اکتساب فیض کیا، پھر شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں رہ کر روحانی تربیت پائی (خزینة الاصفیا، ۲ : ۲۴۶؛ نیز *A. Glossary*، ۱ : ۵۶۷) - بغداد سے فارغ التحصیل ہو کر چشت آ گئے اور خواجہ مودود چشتی قطب الدین (م ۵۳۷ھ/ ۱۱۴۲ء، تحقیقات چشتی، ص ۱۹۹) سے سلسلۂ چشتیہ میں بیعت کی اور خرقۂ خلافت پایا (خزینة الاصفیا، ۲ : ۲۴۶) - واپس آئے تو وطن میں اقامت کرنے کے بجاے مختلف علاقوں میں گھوم پھر کر تبلیغ اسلام اور اصلاح اخلاق و احوال کو مقصد حیات بنایا - کچھ دیر لاہور میں قیام کیا - پھر سوہدرہ گئے، جو لاہور سے ساٹھ ستر میل کے فاصلے پر وزیر آباد کے قریب واقع ہے - یہاں دریا کے کنارے ڈیرہ جمایا اور یاد الٰہی اور ہدایت خلق میں مشغول رہے (کتاب مذکور) - آس پاس کے اکثر لوگوں نے ان کی صحبت اور ارشاد و تلقین سے فیض پایا - رفتہ رفتہ عقیدت مندوں کا حلقہ بڑھتا گیا - لوگ بڑی بڑی نذریں نیازیں لے کر آتے جنھیں قبول کر کے غربا، مساکین اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیتے - سوہدرہ سے ضلع گوجرانوالہ کے

قریب ایک قدیمی قصبہ دھونکل آئے، جہاں چند سال قیام کیا اور دینی، اخلاقی اور روحانی تعلیمات سے لوگوں کو بہرہ مند کیا۔ یہاں ان کی یادگار ایک چشمہ بیان کیا جاتا ہے۔ ان کی اقامت گہ پر شاهجہان کے زمانے میں ایک مسجد تعمیر کر دی گئی تھی (A. Glossary، ۱ : ۵۰۷)۔ بعض تذکرہ نویسوں کے بیان کے مطابق وہ پشاور بھی گئے۔ جہاں ان کی یاد میں میلا لگتا ہے۔ آخر وطن کی محبت غالب آئی اور سیدھے کرسی کوٹ [سہ کوٹ] گئے جہاں انھوں نے سید عبدالرزاق کی بیٹی سے عقد کیا۔ یہاں بھی انھیں اتنی مقبولیت حاصل ہوئی کہ جو لوگ حاضر ہوتے حلقۂ ارادت میں شامل ہو جاتے۔ انھوں نے حاکم ملتان گھنو خان، جو ان کا مرید تھا، کی بیٹی بی بی بای سے دوسرا نکاح کیا (خزینۃ الاصفیا، ۲ : ۳۴۸)۔ اس نے اپنی سب جائداد بیٹی کو جہیز میں دے دی، جو انھوں نے غربا میں تقسیم کر دی۔ اسی وجہ سے وہ سخی سرور کے لقب سے مشہور ہوے (A. Glossary، ۱ : ۵۶۷)۔ سخی سرور کی روز افزوں شہرت سے ان کے خالہ زاد بھائی حاسد بن گئے اور ان کا کام تمام کرنے کی تدبیریں کرنے لگے (خزینۃ الاصفیا، ۲ : ۳۴۸)۔ بایں ہمہ وہ کئی سال وہیں تبلیغ دین میں مصروف رہے۔ سہ کوٹ کے قیام کے دوران میں ان کے والد، والدہ اور بھائی سید محمود اور سیّد سہرا یکے بعد دیگرے فوت ہو گئے اور وہیں دفن ہوے۔ بزرگوں اور بھائیوں کی وفات کے بعد جب سخی سرور کے خالہ زاد بھائیوں کی دشمنی حد سے تجاوز کر گئی تو وہ وطن سے عزیزوں کو ساتھ لے کر نگاھہ آ گئے، جو ساٹھ کوس ملتان سے پرے واقع ہے، وہاں اس وقت جنگل تھا۔ اب وہاں شہر آباد ہے (تحقیقات چشتی، ص ۲۱۰)۔ سخی سرور کے خالہ زاد بھائی تعاقب میں یہاں بھی آ پہنچے اور انھیں مع عزیزوں کے شہید کر دیا (خزینۃ الاصفیا، ۲ : ۳۴۸)۔ یہ المناک حادثہ ۵۷۷ھ / ۱۱۸۱ء میں پیش آیا، جیسا کہ مصنّف کے قطعۂ تاریخ سے بھی واضح ہے:

سیّدِ سرورِ سخی احمد
بود سلطان عالم و والی
جست سرور چو سال تاریخش
ھاتفش گفت ''سرور عالی''
۵۷۷

(قب A. Glossary، ۱ : ۵۶۷، سنۂ وفات ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء جو درست نہیں)۔ تذکرہ نویس اس بات پر متفق ہیں کہ پنجاب میں سخی سرور نے تبلیغ اسلام اور انسان دوستی کی تعلیمات کی بدولت بڑا نام پایا۔ وہ مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں میں یکساں مقبول تھے۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ ان کی وفات کے بعد بھی ان سب کی عقیدت برقرار رہی۔ وہ کامل بزرگ اور مستجاب الدعوات سمجھے جاتے تھے۔ ہندو اور دوسرے عقیدت مند ان کی نسبت سے ''سلطانی'' کہلانا فخر سمجھتے تھے۔ جالندھر گزٹیئر میں مذکور ہے کہ ''سلطانی ہندو اور سکھ جو ایک مسلمان پیر، جنھیں سخی سرور یا لکھ داتا بھی کہتے ہیں، کے پیرو ہیں۔ زراعت پیشہ ہندوؤں میں سلطانیوں کی کثرت ہے۔ ان میں چمار بھی شامل ہیں۔ یہ لوگ اگر گوشت کھاتے ہیں تو صرف حلال کیے ہوے جانور کا، حقہ بھی پی سکتے ہیں'' (ص ۱۲۴)۔ ضلع لدھیانہ کے گزٹیئر میں یہ مندرج ہے کہ ابھی تک یہ تحقیق نہیں ہو سکا کہ سخی سرور سلطان سے عقیدت مندی اس ضلع میں کب شروع ہوئی، لیکن کہا جاتا ہے کہ جاٹ گزشتہ تین چار سو سال سے یہ عقائد اپنے ساتھ لائے۔ یہ امر اغلب ہے کہ ''سلطانی'' عقائد پندرھویں۔ سولھویں صدی عیسوی کے درمیان مغربی پنجاب سے مشرقی کی طرف پھیلتے گئے؛ گرو گوبند سنگھ کے زمانے میں تقریباً سبھی

جاٹ ''سلطانی'' تھے، کیونکہ جو ہندو، سکھ ہوے وہ بھی سلطانیوں میں سے تھے (District Gazetteer Ludhiana، لاہور ۱۹۰۷ء) ۔ جب مردم شماری کی رپورٹ مرتب کی گئی تو ہر ضلع، ہر شہر، حتی کہ ہر گاؤں میں حضرت سخی سرور کے عقیدت مند موجود تھے اور انھوں نے اپنے نام کچھ اس طرح رکھے ہوے تھے : سرورِیہ، سلطانیہ، سیوک سلطان، سناتن دھرم سروریہ، سخی سیوک، ہندو سلطانی، سروریہ سلطانیہ، نگاھیہ، سیوک سخی سرور، سلطانی رام راے، گورو سلطانیہ، نگاھہ پیر، دھونکل سیوک وغیرہ ۔ منشی حکم چند کے بیان کے مطابق ''حضرت سخی سرور کو ہندو اور مسلمان دونوں مانتے ہیں ۔ زیادہ تر ان قوموں کے زمیندار ان کے معتقد ہیں ۔ اضلاع جالندھر، ہوشیارپور، گورداسپور، سیالکوٹ، گوجرانوالہ، گجرات، ساہیوال، ملتان، مظفر گڑھ اور لاہور وغیرہ میں ان کی بڑی مانتا ھے ۔ جزوی طور پر لدھیانے، انبالے اور امرتسر کے لوگ بھی ان کو مانتے ہیں ۔ پنجاب کے اکثر دیہات میں سخی سرور کے نام پر ایک مربع عمارت بنی ہوئی ھے، جو پختہ یا خام ھے ۔ جمعرات کے دن شام کو اس عمارت میں چراغ جلایا جاتا ھے اور کچھ نذر کرکے تقسیم کیا جاتا ھے'' (تواریخ ڈیرہ غازی خاں، ص ۴۴، ۴۵).

عرس اور میلے : سخی سرور کی یاد منانے کے لیے عرس اور میلے منعقد ہوتے ہیں، جن میں نگاھہ کے عرس کو بہت اہمیت حاصل ھے ۔ یہاں بیساکھی کے دن، یعنی ۱۱ اپریل کو [دیکھیے Gazetteer District Ghazkihan 1893-1899، ص ۴۸ : ٦ تا ۱۱ اپریل] ہر سال بہت بڑا میلا لگتا ھے، جس میں شامل ہونا سلطانی عقیدت مند اپنا فرض سمجھتے ہیں ۔ بھرائی قوم کے مسلمان نمائندے زائرین کی مختلف جماعتیں ساتھ لے کر سال کے شروع مہینوں میں اپنے اپنے دیہات سے نگاھہ کی طرف پیدل چل پڑتے ہیں، ان میں مذھب و ملت کی کوئی تخصیص نہیں ہوتی؛ مسلمان، ہندو اور سکھ سبھی شریک ہوتے ہیں۔ زائرین کی یہ جماعت ''سنگ'' کہلاتی ھے ۔ سنگ جہاں جہاں راستے میں قیام کرتی ھے، اسے ''چوکی'' کہا جاتا ھے ۔ سنگ کا سب سے بڑا راستہ ہانسرون، مکند پور، مکیتا، بھوپاراے (پھلور)، رڑکی کلاں، بندالہ، جنڈیالہ، نکودر، خان پور اور سلطان پور سے ہوتا ہوا آتا ھے (Jullandur District Gazetteer 1904، ص ۱۲۵؛ A Glossary، ۱ : ۵٦۹؛ تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۳ تا ۴٦) ۔ ایک اور بڑا راستہ وہ ھے جس سے آدم پور، جالندھر، کپور تھلہ، ویرووال، گویا دوآبے کے شمالی علاقوں سے چلنے والے زائرین آتے ہیں، جو سفر کے دوران میں زمین پر سوتے ہیں اور ہاتھ منہ اس وقت تک نہیں دھوتے جب تک زیارت کا فریضہ ادا نہیں کر لیتے ۔ زائرین ایک دوسرے کو ''پیر بھائی'' یا ''پیر بہن'' کہتے ہیں (A Glossary، ۱ : ۵٦۹) ۔ زائرین کی یہ کیفیت تقسیم ہند سے پہلے کی ھے ۔ بہر حال اب بھی جو زائرین آتے ہیں وہ سفر میں خاص نظم و ترتیب کا خیال رکھتے ہیں ۔ یہ لوگ ڈھول نقارے بجاتے، ناچتے گاتے سخی سرور کے مزار کی طرف آتے ہیں ۔ ان جماعتوں کے نمائندوں کے ہاتھوں میں جھنڈے ہوتے ہیں۔ مزار پر چراغاں ہوتا ھے، ناچ گانے ہوتے ہیں، قوالیاں ہوتی ہیں اور زائرین کے لیے بڑی بڑی دیگوں میں کھانا پکتا ھے، جو باقاعدگی سے تقسیم ہوتا ھے۔ مزار پر لوگ منتیں مانتے، نذریں پیش کرتے اور حصول مراد کے لیے دعائیں مانگتے ہیں ۔ پہاڑی لوگ کچھ مویشی، یعنی بھیڑ بکریاں، گھوڑے گدھے اور دوسری چیزیں، مثلاً ٹاٹ، بوریے اور نمدے وغیرہ لا کر فروخت کرتے ہیں (تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۴، ۴۵)۔

میلے کے دنوں میں خلائق کا ازدحام قابل دید ہوتا ہے، ''از شہر ملتان تا مزار کہ بفاصلۂ زیادہ از چہل کروہ واقع است، تمام راہ آدم‌آمود شود و ہجوم خلائق در آن راہ آنقدر می شود کہ بہ تحریر راست نمی آید'' (سجان رائے : خلاصۃ التواریخ، ص ٦٢، دہلی ۱۹۱۸ء) ۔ سکھوں کے عہد حکومت میں دیوان ساراںمل (م ۱۸۴۴ء، بحوالۂ بال کشن بترہ : تواریخ ملتان، لاہور ۱۹۲٦ء) نے، جو ملتان کا گورنر تھا، یاترا بند کرنے کی کوشش کی۔ ہندو یہاں آ کر زنّار بندی کی رسم ادا کیا کرتے تھے، دیوان نے ہنود کو زنّار بندی سے منع کیا، لیکن وہ باز نہ آئے ۔ پھر اس نے یہ حکم دیا کہ اگر کوئی شخص سخی سرور جا کر زنّاربندی کرے تو اس سے ایک روپیہ چار آنے وصول کیے جائیں (تواریخ ڈیرہ غازی خان، ص ۵۴)، نیز اس نے تمام ہندووں کو جو سلطان سخی سرور کے مزار کی زیارت کو جاتے تھے، فی کس سوا روپیہ جرمانہ بھی کیا (*Gazetteer, Dera Ghazikhan 1897-97*، ص ۵۳)، لیکن اس سے بھی معتقد نہ رکے اور انیسویں صدی کے آخر تک جب لدھیانہ اور جالندھر کے گزٹیئر مرتب ہوئے، سلطانی ہندو اپنے عقائد پر مستحکم تھے (شیخ محمد اکرام : آب کوثر، ص ۸۴، لاہور ۱۹٦۵ء) ۔ ان کے عقیدت مندوں کو سلطانی کہتے ہیں، جو ہر مذہب سے تعلق رکھتے ہیں ۔ زائرین گروہ در گروہ صرف ڈیرہ غازی خان ہی کی طرف نہیں جاتے بلکہ بعض دوسرے مقامات پر بھی، جہاں جہاں سخی سرور کا قیام رہا، جاتے ہیں، مثلاً لاہور، دھونکل، پشاور وغیرہ ۔ لاہور میں ''قدموں کا میلا'' ہر سال فروری کے مہینے میں دہلی دروازے، بھاری اور شاہ عالمی دروازے سے باہر لگتا ہے (*Gazetteer of the Lahore District*، ص ۸۴) ۔ میلے کا مقام صدر بازار انار کلی کی سرائے محمد شفیع کے جنوبی رویہ ہے (تحقیقات چشتی، ص ۴۹۳) ۔ سخی سرور کے زائرین کا قافلہ دھونکل جاتے ہوئے دریائے راوی کے پار مقبرۂ جہانگیر میں ٹھیرتا ہے اور اس موقع پر بہت پر رونق میلا لگتا ہے؛ اسے ''پار کا میلا'' کہتے ہیں ۔ تقسیم ہند سے پہلے یہ میلا بھی چراغوں کے میلے کی طرح دھوم دھام سے منایا جاتا تھا ۔ ہندو مسلمان اور سکھ سب اس میں شریک ہوتے اور رات کو مقبرے پر چراغاں ہوتا ۔ لوگ مختلف ٹولیوں میں بٹ کر ساری ساری رات مقبرے میں ناچتے گاتے، کشتیاں لڑی جاتیں، کبڈی کے مقابلے ہوتے، بھانڈ نقلیں کرتے، بازی‌گر اپنا فن دکھاتے اور مجرے ہوتے ۔ دھونکل میں سخی سرور کا قیام چند سال رہا ۔ دھونکل کے میلے میں کم و بیش دو لاکھ زائرین شرکت کرتے ہیں ۔ یہ میلا جون، جولائی میں لگتا ہے اور پورے ایک مہینے تک رہتا ہے (*A Glossary*، ۱ : ۵۷۰) ۔ پشاور کا میلا ''جھنڈا میلا'' کہلاتا ہے، جو مشہور شاہی باغ میں جنوری کے آخری پیر کو لگتا ہے ۔ اگر مقررہ پیر کو بارش ہو جائے تو یہ میلا آئندہ پیر کو ہوتا ہے (امان اللہ ارمان سرحدی : عرس اور میلے، ص ۲۸۰، لاہور ۱۹۵۹ء) ۔ جھنڈوں کی وجہ سے، جو زائرین کے ہاتھوں میں ہوتے ہیں، یہ ''جھنڈا میلا'' کہلاتا ہے ۔ پشاور کا یہ واحد عوامی میلا ہے، جو گوناگوں خصوصیات کا حامل ہے؛ اسے ''موسمی میلا'' بھی کہتے ہیں (کتاب مذکور) ۔ کسی تذکرے سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ سخی سرور نے اپنے مریدوں میں سے کسی کو خلیفہ بنایا ہو (اگر ایسا ہوتا تو شاید ان کے سلسلے کو فروغ ہوتا)، البتہ بعض کتابوں میں چار بزرگوں کے نام آتے ہیں (نور، اسحٰق، علی اور عثمان)؛ ہو سکتا ہے کہ انھیں سخی سرور نے خلیفہ بنایا ہو (*A Glossary*، ۱ : ۵٦۸) ۔

خانقاہ : سخی سرور کی خانقاہ موضع نگاهه میں ہے، جو کوہ سلیمان کے دامن میں اور ڈیرہ غازی خان سے تقریباً چونتیس میل کے فاصلے پر جانب جنوب واقع ہے ۔ اس گاؤں کو اب سخی سرور کے نام کی نسبت سے ''سخی سرور'' ہی کہا جاتا ہے ۔ خانقاہ ایک پہاڑی نالے کے اونچے کنارے پر بنی ہوئی ہے ۔ ندی کے اندر سے خانقاہ کی طرف بڑی خوبصورت سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں ۔ اس کا بڑا دروازہ جنوبی سمت آبادی سے ملا ہوا ہے ۔ ''کہتے ہیں بادشاہ دہلی نے اول یہ خانقاہ تعمیر کرائی ۔ بعدہ پوڑیاں دیوان لکھپت رائے اور جسپت رائے ساکنان لاہور نے تقریباً ایک سال سے کچھ زیادہ عرصے میں تعمیر کرائیں، غربی دالان میں حضرت سخی سرور کی تربت ہے ۔ سقف کے نیچے چند ستون کھڑے ہیں ۔ تیل کا چراغ دن رات جلتا ہے ۔ خانقاہ کی عمارات میں مغربی سمت سخی سرور کا مزار ہے ۔ مشرقی سمت کوٹھڑی میں سخی سرور کی والدہ بی بی عائشہ کا پیڑھا اور چرخہ رکھا ہے ۔ ساتھ ہی آپ کی زوجہ بی بی بائی کا مزار ہے ۔ شمال مغربی گوشے میں بابا نانک کا استھان ہے'' (تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، ص ۴۳، ۴۴) ۔ قریب ہی ایک ٹھاکر دوارہ ہے ۔ خانقاہ سرور ہندو مسلم فن تعمیر کا ملا جلا نمونہ ہے ۔ ۱۸۸۳ء میں آگ لگنے سے یہ جل کر تباہ ہو گئی تھی ۔ دو ہیرے، جو نادر شاہ نے اور بعض قیمتی جواہرات، جو شاہ زمان نے نذر کیے تھے، یا تو آگ میں جل کر ضائع ہو گئے یا کسی کے ہاتھ لگ گئے ۔ اس کے بعد خانقاہ کو دوبارہ بنوایا گیا (*A Glossary*، ۱ : ۵٦۸) ۔ ۱۹٦۰ء میں جب حکومت پاکستان نے محکمۂ اوقاف قائم کیا اور اکثر خانقاہیں اس کی تحویل میں آئیں تو خانقاہ سخی سرور کا انتظام بھی محکمۂ اوقاف نے سنبھالا ۔ خانقاہ کی دیکھ بھال اور سالانہ عرس کے تمام امور اب محکمۂ اوقاف ہی سے متعلق ہیں ۔ سخی سرور کی خانقاہیں ہند کے بعض اور مقامات پر بھی بیان کی گئی ہیں، مثلاً لدھیانہ، چمبہ، ناہن وغیرہ (*A Glossary*، ۱ : ۵۷۱) .

مآخذ : (۱) غلام سرور: خزینة الاصفیا، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۲) نور احمد چشتی : تحقیقات چشتی، پنجابی اکادمی، لاہور ۱۹٦۴ء؛ (۳) سجان رائے : خلاصة التواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء؛ (۴) منشی حکم چند : تواریخ ضلع ملتان، نیو امپیرئیل پریس، لاہور ۱۸۸۴ء؛ (۵) منشی حکم چند : تواریخ ضلع ڈیرہ غازی خان، وکٹوریہ پریس، لاہور ۱۸۷٦ء؛ (٦) بال کشن بترہ: تواریخ ضلع ملتان، مرکن ٹائیل پریس، لاہور ۱۹۲٦ء؛ (۷) شیخ محمد اکرام : آب کوثر، لاہور ۱۹٦۰ء؛ (۸) محمد اولاد علی گیلانی : مرقع ملتان، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۹) امان اللہ خان ارمان سرحدی : عرس اور میلے، لاہور ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) H. A. Rose : *A Glossary of the tribes and castes of the Punjab and Frontier*؛ (۱۱) R. C. Temple : *Legend of the Punjab*؛ (۱۲) *Gazetteer of the Dera Ghazikhan District*؛ (۱۳) *Gazetteer of the Multan District*، ۱۹۲۳ - ۱۹۲۴ء؛ (۱۴) *Gazetteer of the Lahore District*، ۱۹۰۴ء؛ (۱۵) *Gazetteer of the Jullandur District*، ۱۹۰۴ء؛ (۱٦) *Gazetteer of the Ludhiana District*.

(مقبول بیگ بدخشانی)

سِدْ : (Cid)، رَكَ بہ اَلسَّیِّد .

سَر :(فارسی؛ بمعنی کسی چیز کی انتہائی حد؛ تمثیلی طور پر ''خیال'') ۔ سر کے لفظ سے ''سردار'' (لاطینی : caput) کا تخیل پیدا ہوا، بالخصوص اشتقاقات میں ۔ ''سَرعسکر'' (گنواری بولی سِر عسکر) عثمانی (ترکوں) میں سپہ سالار یا وزیر جنگ کو کہتے ہیں ۔ اسے تونس کے عربوں نے بگاڑ کر ''ساری عسکر'' بنا لیا ۔ ''سردار'' Sardar [رَكَ بآن] انگریزی میں Sirdar لکھا جاتا ہے؛ بمعنی جنرل؛ ''سرداری''

چنت دار عبا ہوتی ہے، جیسے ایرانیوں کے اونچے طبقے کے لوگ بالخصوص عہدہ داران حکومت پہنتے تھے (*R.M.M.*، ۱۹۱۳ء، ۲۸ : ۲۲۵، حاشیہ ۲؛ **Brieteux** : *Au pays du Lion et du Soleil*، ص ۳۶۰) - ''سرباز'' (سر دینے میں دریغ نہ کرنے والا) وہ لقب ہے جو فتح علی شاہ کی جاری کردہ اصلاحات کے بعد ایرانی سپاہیوں کو دیا گیا (*Persien* : Polak، لائپزگ ۱۸۵۶ء، ۱ : ۳۰) - ''سرکار'' بمعنی سپرنٹنڈنٹ، پیمائش کنندہ (Surveyor) آتا ہے؛ اس کا بیشتر استعمال مہذبانہ خطاب کے طور پر ہوتا ہے، یعنی Sir اور Monsieur کا مترادف - دریاے فرات کے علاقے میں سرکاری محصّل کو یہ لقب دیا جاتا ہے (*RMM*، ۱۹۱۱ء، ۱۳ : ۲۰۶)؛ ''سرکاتب'' [ترکی میں] ''چیف سیکرٹری'' ہے اور ''سِردِن گیچدی'' سر دینے والا، جانسپار، سرفروش، جو ہراول دستے میں یعنی پیش پیش جا رہا ہو (Barbier de Meynard : *Dictionnaire turc*، ۲ : ۷۷)؛ ''سرلَوْحَہ'' (Sar-lawha,) ایرانی قلمی مسودے کا منقش سر ورق ہے اور ''سرانداز'' نمدے کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا، جو کمرے کے ایک سرے پر اونی قالین کے اوپر ڈال دیا جاتا ہے (*Popular Poetry of Persia* : Chodzko)، لنڈن ۱۸۶۲ء، ص ۹۹ حاشیہ).

(CL. HUART)

* سِر : رَكَ بہ سَر.

* **سَراج الدّولہ** : نواب منصور الملک سراج الدولہ، نواب علی وردی خان (ناظم بنگال، بہار، اڑیسہ) کی چھوٹی بیٹی آمنہ بیگم کا بیٹا، جو ۱۱۴۰ھ/ ۱۷۲۷ء میں [اور ایک دوسری روایت کی رو سے ۱۱۴۵ھ میں، جب علی وردی خان نائب ناظم بہار تھا] پیدا ہوا - اس کی ولادت خاندان کے عروج اور دولت و ثروت کے لیے مسعود تصور کی گئی - علی وردی خان کے کوئی بیٹا نہ تھا، اس لیے نواسے کو بطور اولاد کے پالا - اصل نام مرزا محمد تھا؛ نانا نے اسے سراج الدولہ کا لقب دیا - اس کی تعلیم میں کسی قسم کی کوتاہی نہ کی گئی، جیسا کہ نائب بہار سے اصطرلاب اور مونگیر کی بندوقوں کی فرمائش کے مضامین سے ظاہر ہے لیکن لاڈ پیار نے طبیعت میں تندی، انانیت اور لاابالی پن پیدا کر دیا تھا - ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء میں دربھنگے کے پٹھانوں کے ھاتھوں اس کے باپ کے مارے جانے پر علی وردی خان نے اسے بہار کی نظامت کے لیے نامزد کیا اور جانکی رام کو اس کا نائب مقرر کیا اور مرنے سے پہلے ۹ اپریل ۱۷۵۶ء کو سراج الدولہ کی ولی عہدی کا اعلان کر دیا.

[مسند نشین ہو کر] نواب سراج الدولہ اپنے چچا صولت جنگ کے بیٹے شوکت جنگ، فوجدار پورنیہ (جو خود کو دعویدار حکومت سمجھتا تھا) کے استیصال کے لیے راج محل تک پہنچا، لیکن انگریزوں کی معاندانہ کارروائیوں کو دیکھ کر اس نے پہلے فورٹ ولیم کی طرف رجوع کرنا مناسب سمجھا - یورپین قوموں کو اس وقت بنگال میں اپنے مقبوضات کی قلعہ بندی کا حق نہ تھا، فرانسیسیوں نے تو سراج الدولہ کے امتناعی احکام مان لیے، لیکن انگریزوں نے کلکتے کے قلعے کا استحکام جاری رکھا - [اس کے علاوہ انگریزوں نے ڈھاکے کے دیوان راج بلبھ کے بیٹے کرشن داس کو، جس پر خزانے کے ۵۳ لاکھ روپے غبن کرنے کا الزام تھا، اپنی پناہ میں رکھا ہوا تھا (*Siraj-ud-Daula and the East* : Brigen K. Gupta *India Company 1756 - 1757*، مطبوعۂ کلکتہ، ص ۹۳)- نواب سراج الدولہ نے اپنے ایلچی نرائن سنگھ کے ھاتھ ایک مراسلہ فورٹ ولیم کے گورنر ڈریک Drake کے پاس بھیجا، جس میں یہ مطالبات کیے گئے تھے کہ فورٹ ولیم کونسل قلعہ‌بندی میں مزید اضافہ نہ کرے اور ''مرہٹہ خندق''، جو شہر کے

اردگرد کھودی گئی تھی، پر کر دیا جائے اور کرشن داس کو واپس بھیجا جائے - ڈریک نے نرائن سنگھ سے بے اعتنائی برتی؛ اس نے کرشن داس کو واپس بھیجنے سے انکار کر دیا اور یہ جواب لکھ بھیجا کہ ہم قلعہ بندی جنگ کے خطرے کے پیش نظر کرنا چاہتے ہیں (گپتا : کتاب مذکور، ص ۵۱) - ڈریک کا مراسلہ بتاریخ ۲۰ مئی ۱۷۵۶ء نواب کو ملا - اس نے خطرہ بھانپ لیا کہ انگریز وہی صورت حال بنگال میں دہرانا چاہتے ہیں جو چند سال پہلے کرناٹک وغیرہ میں پیدا کر چکے ہیں - اس نے اعلٰی فوجی افسروں درلبھ رام اور حکم بیگ کو انگریزوں کی قاسم بازار فیکٹری کا محاصرہ کرنے اور فیکٹری میں ہر قسم کی درآمد و برآمد کو روکنے کا حکم دیا اور ھگلی کی بندرگاہ سے انگریزوں کے جہازوں کے روانہ ہونے پر پابندی لگا دی؛ چنانچہ ۲۴ مئی ۱۷۵۶ء کو نواب کے فوجی دستوں نے فیکٹری کا محاصرہ کر لیا، پھر کچھ اور کمک بھی بھیجی گئی اور ۳ جون کو خود سراج الدولہ بھی وھاں پہنچ گیا - درلبھ رام نے ولیم واٹس Watts کو نواب کے سامنے پیش ہونے کے لیے مراسلہ بھیجا - واٹس پیش ہوا تو نواب نے انگریزوں کی روش پر اس کی سرزنش کی - واٹس نے مصالحانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے نواب کے مطالبات پر دستخط کر دیے، اگرچہ اس نے یہ بھی کہا کہ وہ کمپنی کی طرف سے ایسی کوئی ذمّے داری قبول کرنے کا مجاز نہیں - اس موقع پر واٹس کے ساتھ مہمانوں کا سا سلوک کیا گیا - نواب معاملات خوش اسلوبی سے طے کرنا چاھتا تھا اور اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ اس نے (بقول Collet اور واٹس) قاسم بازار میں کمپنی کے اثاثے کو ھاتھ تک نہ لگایا (گپتا : کتاب مذکور، ص ۵۶) - نواب نے قاسم بازار کے سب انگریز قیدی رہا کر دیے (۱۰ جون) البتہ ولیم واٹس اور Collet سے کہا گیا کہ وہ نواب کے ساتھ چلیں - واٹس اور اس کا ساتھی ایک مراسلے کے ذریعے ڈریک پر واضح کر چکے تھے کہ نواب کے مطالبات تسلیم کر لیے جائیں اور اگر اسے مطالبات نہ ماننے پر اصرار ھو تو فوراً فوج بھیج دی جائے - ڈریک نے کسی تجویز کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے لڑائی کی تیاریاں شروع کر دیں اور ہراس پیدا کرنے کے لیے ایک فوجی دستہ سُکھ ساگر کی طرف اور دوسرا قلعۂ تھانہ کی طرف بھیجا، لیکن دونوں مقامات پر نواب کے فوجی دستوں نے انھیں پسپا کر دیا - نواب سراج الدولہ ۱۶ جون کو ۳۰ ھزار جوانوں کے ساتھ فورٹ ولیم کے سامنے آ موجود ھوا اور چاروں طرف سے حملہ کر دیا - چار دن تک شدید لڑائی ہوئی - اس اثنا میں انگریزوں نے بچوں اور عورتوں کو جہاز میں سوار کرا دیا اور خود ڈریک نے بھی راہ فرار اختیار کی - اس کا منصب ھال ویل Holwell نے سنبھالا، جس کے لیے اب اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ صلح کا جھنڈا بلند کرے - انگریزوں نے ۲۰ جون کو ہتیار ڈال دیے اور نواب کی فوجیں فورٹ ولیم میں داخل ہو گئیں - اس موقع پر کسی انگریز پر ھاتھ نہیں اٹھایا گیا، جیسا کہ فورٹ ولیم کونسل کا سیکرٹری کُک Cooke ھمیں بتاتا ھے : "ھمارے یہ وسوسے کہ ھم پر تشدّد کیا جائے گا یا ھم سے وحشیانہ سلوک روا رکھا جائے گا، دور ہوتے گئے اور امید پیدا ہو گئی کہ ھمیں نہ صرف آزاد کر دیا جائے گا بلکہ ھم پھر سے ان شرائط کے تحت اپنا کاروبار جاری رکھ سکیں گے جن کی طرف نواب نے "مچلکہ" (شرائط اطاعت) میں اشارہ کیا ھے" *Cooke's Evidence before the Select Committee* (*of the House of Commons*، بحوالۂ Brijen K. Gupta، ص ۷۰) .

بلیک ہول کا افسانہ : قلعے کے حالات معمول

پر آ رہے تھے کہ بعض انگریزوں نے شراب کے نشے میں چور ہو کر پاگل پن کا مظاہرہ کیا اور محافظوں کو گالیاں دیں ۔ اس پر نواب یا اس کے کسی افسر نے حکم دیا کہ انھیں زنـدان میں ڈال دیا جائے ۔ انگریزوں کا زندان ایک ۱۸ فٹ لمبے اور ۱۴ فٹ ۱۰ انچ چوڑے کمرے پر مشتمل تھا، جس میں صرف دو کھڑکیاں تھیں۔ اسے وہ "بلیک ہول" کہتے تھے اور اس میں ان انگریزوں کو محبوس کیا جاتا تھا جو کسی جرم کے مرتکب ہوتے تھے ۔ ہال ویل نے، جس کی ہتکڑی کھول دی گئی تھی، بعد میں یہ بیان دیا کہ ۱۴۶ قیدیوں میں سے، جو بلیک ہول میں ڈالے گئے تھے، صرف ۲۳ زنـدہ بچے ۔ نواب سراج الدوله پر، جس نے امن پسند انگریزوں کو آزاد کـر دیا تھا، یـہ الزام نہایت سنگین ہے ۔ تقریباً ڈیڑھ صدی تک مخالفین اس جھوٹے افسانے میں طرح طرح کی رنگ آمیزی کرتے رہے ۔ ان میں انشا پرداز، سیاست دان اور مؤرخ بھی شامل تھے ۔ یہ افسانہ سکولوں کے نصاب میں باقاعدہ شامل رہا ۔ اس الزام کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ایک انگریز ہی کے بیان کی روشنی میں ہم نظر ڈالتے ہیں ۔ ہال ویل کا ایک ہم قوم لٹل J.H. Little بلیک ہول کے افسانے کو انتہا درجے کا فریب، یا غلو کی حد تک بڑھا ہوا جھوٹ ("gigantic hoax") قرار دیتا ہے، کیونکہ اس کی رائے میں صرف چند انگریزوں کو بلیک ہول میں محبوس کیا گیا تھا اور ان میں سے صرف وہ مرے تھے جنھیں جنگ میں مہلک زخم لگے تھے (J.H. Little : "*The Black Hole Question of Holwell's veracity*"، در *The Bengal, Past & Present*، ۱۱ : ۷۵ تا ۱۰۵؛ وہی مصنف: "*The Black Hole Debate*"، در کتاب مذکور، ۱۲ : ۱۳۶ تا ۱۴۹؛ Akshay Kumar Mitra : "*The Black Hole Debate*"، در کتاب مذکور، ۱۲ : ۱۵۶ تا ۱۷۱، بحوالۂ گپتا، ص ۱۷، حاشیہ ۱۱۹ ببعد) ۔ لٹل نے استدلال کیا ہے کہ ہال ویل کا افسانہ یکسر نظرانداز کر دینے کے قابل ہے کیونکہ : (۱) اس کے بیانات میں متعدد بے ربط اور متضاد باتیں ہیں؛ (۲) یہ اس شخص کے بیانات ہیں جس کی ثقاہت متعدد دیگر واقعات کی بنا پـر قابل تسلیم نہیں؛ (۳) جن لوگوں نے بلیک ہول کے متعلق بیانات کی توثیق کی ہے، انھوں نے یہ افسانہ خود ہال ویل سے سنا تھا، یا اس کے ساتھ مل کر یـہ جھوٹ گھڑا؛ (۴) معاصر ھندو مؤرّخین نے نہ صرف اس کی تائید نہیں کی بلکہ وہ اس مسئلے پر خاموش رہے؛ (۵) لٹل Little یہ بھی لکھتا ہے کہ بعض اہم دستاویزات میں بھی، جو فلتہ میں تیار ہوئیں (جہاں کلکتے آنے والے انگریز کچھ عرصہ مقیم رہے تھے)، بلیک ہول کے واقعے کا ذکر موجود نہیں؛ (۶) اسی طرح یہ امر بھی لٹل کے نزدیک موجب حیرت ہے کہ کلائیو اور امیر البحر واٹسن Watson نے نواب سے مطالبہ نہیں کیا کہ بلیک ہول کے ستم رسیدوں کے لیے معاوضہ ادا کیا جائے (گپتا، ص ۱۷ ببعد) .

منشی غلام حسین، مؤلف سیرالمتأخرین، نے سراج الدوله کی مہموں کو بچشم خود دیکھا تھا اور وہ کسی نہ کسی شکل میں ان مہموں سے وابستہ بھی رہـا ۔ وہ سراج الدوله کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتا، چنانچہ اس کے بارے میں وہ لکھتا ہے : "ابلہ و عـدیم الشعـور و از بادۂ جہل و جـوانی مست و مغرور بود" (ص ۶۲۲)؛ لیکن اس نے بھی بلیک ہول کا قطعاً ذکر نہیں کیا ۔ بہرحال فتح کلکتہ کے بعد نواب نے مانک چند کو حاکم کلکتہ مقرر کیا اور نظم و نسق قائم رکھنے کے لیے کچھ فوج بھی وہاں متعین کر دی ۔ ۲۱ جون کو حکم دیا گیا کہ ہال ویل اور اس کے تین ساتھیوں، یعنی کورٹ Court، وال کاٹ Walcot، اور برڈٹ Burdett

کو مرشد آباد بھیجا جائے ۔ ان کے علاوہ باقی تمام انگریزوں کو آزاد کر دیا گیا ۔ ہال ویل اور اس کے تین ساتھیوں سے بھی مہذبانہ سلوک ہوا اور بالآخر انھیں بھی رہا کر دیا گیا ۔

فورٹ ولیم کی فتح کے بعد ۱۶ اکتوبر ۱۷۵۶ء کو سراج الدولہ نے راجا رام نرائن کی مدد سے شوکت جنگ کو، جس نے خویشی کے رشتے کو مطلقًا نظر انداز کر دیا تھا اور جو وزیر دہلی عماد الملک کی سند پاکر "عالم پناہ" کہلانے لگا تھا، منہاری میں شکست دی اور اسے موت کے گھاٹ اتار دیا ۔ [اس جنگ میں منشی غلام حسین، مؤلف سیر المتأخرین، شوکت جنگ کے ساتھ تھا (۲ : ۶۲۳)] ۔ کلکتے اور پورنیہ کی فتح کے بعد سراج الدولہ کو دہلی سے شاہی فرمان بھی مل گیا تھا، لیکن اندرونی اور بیرونی دشمن اپنی تدبیروں میں سرگرم رہے ۔ مدراس سے کرنل کلائیو اور امیرالبحر واٹسن برّی اور بحری فوج لے کر فلتہ پہنچے اور بج بج پر قبضہ کرکے مصالحت کے تلبیس آمیز پیغام بھیجے ۔ راجا مانک چند نے، جو "تمام امور میں بے شعور و جوہر شجاعت سے محروم تھا" [سیر المتأخرین، ۲ : ۶۲۳]، بلا تردّد انگریزوں کو قلعۂ کلکتہ پر قبضہ کرنے کی کھلی چھٹی دے دی ۔ نواب نے خود ادھر کا رخ کیا تو جاسوس وکیل بن کر آئے اور اس پر شبخون مارنے کی کوشش کی گئی ۔ نامہ و پیام جاری تھے کہ ھگلی کی تسخیر عمل میں آئی اور میر جعفر، درلبھ رام، جگت سیٹھ اور دوسرے ساتھیوں کے خفیہ مراسلات پہنچے تو انگریزوں کی اور ہمت بڑھی ۔ ادھر نواب کو مغربی سمت سے احمد شاہ ابدالی کے حملے کی بھی خبر پہنچی ۔ اس نے مرعوب ہو کر فروری ۱۷۵۷ء کے معاہدۂ علی نگر (کلکتہ) پر دستخط کر دیے اور بنگال کے مقبوضات کمپنی کو واپس دے دیے، نیز تاوان جنگ دینا قبول کرکے انگریزوں کو سکّہ سازی اور قلعہ بندی کے حقوق بھی دے دیے ۔ انگریز جو چاہتے تھے وہ انھیں حاصل ہوگیا، لیکن یہ صلح پانچ مہینوں سے زیادہ قائم نہ رہی ۔ یورپ میں "جنگ ہفت سالہ" چھڑ چکی تھی اور انگریزوں کو بنگال میں فرانسیسی مقبوضات پر قبضہ کرنا اور دکن پہنچنا تھا ۔ نواب سراج الدولہ طاقت کا توازن قائم رکھنے کے لیے فرانسیسیوں کے استیصال کا روادار نہ تھا، لیکن واٹسن نے ابدالی حملے کا خطرہ ظاہر کرکے نواب کو خاموش کرا دیا ۔ ادھر انگریزوں نے [فرانسیسی مقبوضہ شہر] چندر نگر پر قبضہ کر لیا ۔ نواب نے فرانسیسی پناہ گزینوں کو، جو اس کے ہاں آ گئے تھے، انگریزوں کے حوالے کرنے سے انکار کیا اور دوسرے فرانسیسی مقبوضات پر قبضہ کرنے کی اجازت نہ دی اور موشیو لا Law کو راجا رام نرائن کے پاس پٹنے بھیج دیا اور کہا کہ حکم کا منتظر رہے، نیز معاہدے کے مطابق تاوان کی ایک کثیر رقم بھی کلکتے بھجوا دی ۔ [کلائیو کسی ایسے شخص کی تلاش میں تھا جو برسر اقتدار آنے پر انگریزوں کے مفاد کی ہر حالت میں حفاظت کرے، چنانچہ انھوں نے میر جعفر سے ساز باز کی]۔ سازش کی خبر پاکر نواب نے میر جعفر کو محبت آمیز خط لکھا، جسے اس نے بجنسہٖ کلائیو کے پاس بھیج دیا ۔ کلائیو نے مرھٹوں سے سلسلہ جنبانی کی ۔ ۴ جون کو واٹسن زنانہ ڈولی میں بیٹھ کر میر جعفر کے گھر آیا اور عہد نامہ مکمل کر لیا ۔

امیر چند (امی چند) سوداگر نے، جس کا سازش میں ھاتھ تھا، اپنی کوششوں کے صلے میں تیس لاکھ روپے مانگے ۔ کلائیو نے اسے معاہدے کی جعلی نقل دکھا کر فریب دیا، جس میں اس رقم کی ادائی کا وعدہ کیا گیا تھا، لیکن اس کا ذکر اصل معاہدے میں موجود

نہ تھا ۔ اس جعلی نقل پر کلائیو کے دستخط اس کی ہدایت پر لوشنگٹن Lushigton نے شامل کر دیے (*History of India* : Vincent Smith، آوکسفرڈ ۱۹۲۳ء، ص ۴۹۲) ۔ جعلی نقل دیکھ کر امی چند مطمئن ہو گیا ۔ سمتھ نے یہ بھی لکھا ہے کہ کلائیو کے اس فعل کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا اور جو لوگ اسے جائز ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ سوفسطائی (غلط استدلال سے دھوکا دینے والے) ہیں (حوالۂ سابق) ۔

میر جعفر سے جو خفیہ معاہدہ ہوا تھا اس نے نواب سراج الدولہ کے ساتھ جنگ ناگزیر کر دی ۔ ۱۳ جون کو کلائیو جدید اسلحہ سے لیس فوج لیے ہوے شمالی جانب بڑھا اور مقابلے کے بغیر نواب کے فوجی دستوں نے قتوہ کلائیو کے حوالے کر دیا، جہاں سے اسے خاصا سامان جنگ ہاتھ آیا ۔ نواب اب ۵۰ ہزار پیادہ اور ۱۸ ہزار سوار فوج اور ۵۰ توپوں کے ساتھ بھاگیرتی ندی کے کنارے، جو پلاسی کے قریب بہتی ہے، خیمہ زن تھا ۔ بائیں بازو کی فوج (بالفاظ سمتھ) غدار میر جعفر کے ماتحت تھی ۔ نواب نے انگریزوں کی فوج کو گھیرے میں لینے کی کوشش کی، لیکن گھیرے میں لینے والی سپاہ میر جعفر کے ماتحت تھی، جو انگریزوں کا حلقہ بگوش ہوچکا تھا ۔ توپ و تفنگ کی لڑائی صرف قلب کی فوج نے کی، جس کے سردار میر مدن نے حق نمک ادا کیا اور لڑتے لڑتے گولی کا شکار ہوگیا ۔ اس کی موت سے نواب کا دل ٹوٹ گیا اور شام تک میر جعفر کی غداری کا بھید بھی کھل گیا ۔ رات کے وقت سراج الدولہ راہ فرار اختیار کرکے مرشد آباد واپس آ گیا اور اسلحہ، گھوڑے اور ہاتھی سب انگریزوں کے ہاتھ آ گئے ۔ میر جعفر وہ پہلا شخص تھا جو انگریزوں کے استقبال کے لیے آگے بڑھا اور پلاسی کی جنگ انگریزوں کی فتح پر ختم ہوگئی ۔ سراج الدولہ اپنی بیوی لطف النساء کے ساتھ راہ فرار اختیار کرکے راج محل پہنچا ۔ یہاں جس شخص کے گھر میں اس نے پناہ لی تھی اس نے غداری کی اور اسے میر قاسم اور میر داؤد کے حوالے کر دیا، جو اسے مرشد آباد لے گئے ۔ وہاں میر جعفر کے بیٹے میراں نے اسے نہایت بربریت سے موت کے گھاٹ اتار دیا ۔

پلاسی کی لڑائی کو انگریز تاریخ عالم کی بڑی لڑائیوں میں شمار کرتے رہے ۔ بہرحال اس لڑائی نے بنگال بلکہ ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کر دیا ۔ میر جعفر کو اس کی غداری کا انعام مل گیا اور "کلائیو کے نواب" کے لقب سے اس نے اقتدار سنبھال لیا ۔ چارلس سٹیوارٹ اپنی کتاب *History of Bengal* کو اس فقرے پر ختم کرتا ہے کہ میر جعفر کی تخت نشینی کے چند ہی ماہ بعد ایک درباری مسخرے نے اسے "خر کلائیو" کہ دیا اور یہ لقب اس کی موت تک لوگوں کے زبان زد رہا (ص ۱۳۲)] .

مآخذ : (۱) کرم علی : مظفر نامہ؛ (۲) غلام حسین سلیم : سیر المتأخرین؛ (۳) L.L.S. Omalley : *History of Bengal Bihar, Orissa, under British Rule*، کلکتہ ۱۹۲۵ء؛ (۴) Vincent A. Smith : *History of India*، آوکسفرڈ، بار دوم، ۱۹۲۳ء؛ (۵) Charles Stewart : *History of Bengal*، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۶) Brijen K. Gupta : *Siraj-ud-Daulah and the East India Company*، لائیڈن ۱۹۶۲ء؛ (۷) R. C. Majumdar : *The History of Bengal*؛ (۷) *Cambridge History of India*، ج ۵] .

(سید حسن عسکری [و ادارہ])

* **سِراجُ القُطْرُب** : (=روح خاکی کا چراغ، یا بقول الادریسی "جگنو کا چراغ"؛ قطرب کے دیگر معانی کے لیے دیکھیے لسانُ العرب؛ نیز Lane، ۷ : ۲۵۴۳)؛ [ایک پودا، جسے عربی میں لُفّاح

(Mandagora؛ لاطینی : *Mandragora officinalis*) کہتے ہیں] ۔ یہ بادنجانی نباتات (Solanaceae) کی ایک قسم ہے اور بحیرۂ روم کے تمام علاقے میں پیدا ہوتی ہے ۔ اس کی شلجم نما جڑ اکثر دو حصوں میں تقسیم ہوتی ہے، جس پر ریشوں کی ایک موٹی تہ جمتی ہے اور اس کے ساتھ لمبے لمبے پیچ دار بیضوی شکل کے پتوں کا ایک گچھا ہوتا ہے، جس میں گھنٹی کی شکل کے پھول اُگے ہوتے ہیں ۔ اس کا پھل بیر کی طرح کا ہوتا ہے، جس کا رنگ سرخی مائل زرد اور حجم میں تقریباً شاہ دانے کے برابر ہوتا ہے ۔ اسے قدیم زمانے سے بطور دوا اور ساحرانہ اغراض کے لیے، نیز زہر، خواب آور یا عرق محبت افزا کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا، ہے اور یہ استعمال اتنا قدیم ہے کہ تورات تک میں "دُودائم" (dūdaim) کے نام سے اس کا ذکر آیا ہے (کتاب التکوین، ۳۰ : ۱۴) ۔

التمیمی کی روایت کے مطابق اس پودے کو "یَبْرُوح الوَقاد" اور شَجرۃ الصَّنم بھی کہتے ہیں ۔ یہ سات لُفّاحات (Mandragora) کی رانی ہے اور ہرمس Hermes کے بیان کے مطابق یہ وہ بوٹی ہے جسے حضرت سلیمانؑ اپنی خاتم کے نیچے رکھا کرتے تھے، جس کی وجہ سے انھیں جنّات پر اقتدار حاصل تھا ۔ یہ پودا ارواح خبیثہ کے اثر سے پیدا ہونے والے تمام عوارض، مثلاً لنگڑا پن، اینٹھن، صرع، نسیان وغیرہ کے لیے ایک قابل قدر دوا سمجھی جاتی ہے ۔ ابن سینا نے لکھا ہے کہ اس کا استعمال مریض پر شدید عمل جرّاحی کے دوران میں جگہ کو سُنّ کرنے کے لیے کیا جاتا ہے ۔ ساحرانہ اغراض کے لیے سب سے اہم وہ جڑیں ہیں جو الرونہ (Alraune) کہلاتی ہیں اور جنھیں اکھاڑنے کے بارے میں قدیم مصنفین کے ہاں عجیب و غریب حکایات پائی جاتی ہیں ۔ (Plinius : *Hist. nat.*، ۲۵ : ۹۴؛ Josephus : *Bell. Jud.*، ۷ : ۶) ۔

مآخذ : (۱) ابو منصور مُوَفّق، مترجمۂ Achundow، در Koberts : *Hist. Stud. a. d. pharm. Inst. d. K. Univ. Dorpat.*، ج ۳، ۱۸۹۳ء، بذیل مادۂ "لُفّاح" ص ۲۶۶، ۳۰۲؛ (۲) القزوینی : عجائب المخلوقات، طبع Wustenfeld، ۱ : ۲۹۷، بذیل مادۂ لُفّاح؛ (۳) ابن البیطار، مترجمۂ Leclerc، ۲ : ۲۳۶؛ (۴) I. Löw : *Die Flora der Fuden*، ۳ : ۳۶۳ تا ۳۶۸؛ متعدد تصاویر کے لیے دیکھیے (۵) Von Hovorka و Kronfeld : *Vergleichende Volkmedizin*، ۱ : ۱۴ ببعد؛ (۶) A. Schmidt : *Drogen a Drogenhandel im Altertum*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ص ۵۳، ۷۳ ۔

(J. Ruska)

* **سَرَاۃ** : پہاڑوں کا وہ سلسلہ جو عرب کی سطح مرتفع کے مغربی پہلو کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے ۔ الہمدانی، جو جزیرہ نمائے عرب پر تمام عرب جغرافیہ دانوں میں سب سے زیادہ مستند سمجھا جاتا ہے، کہتا ہے کہ یہ سلسلۂ کوہ سطح مرتفع (نجد) کو میدانی خطے (غَور، تِہامہ) سے جدا کرتا ہے اور اس وجہ سے اہل عرب اسے حجاز [= دو چیزوں کے درمیان آنا] کہتے ہیں؛ اس کے دونوں سرے یمن کے انتہائی جنوب اور شام میں واقع ہیں ۔ الاَصْمَعی بتاتا ہے کہ یہ ارمینیہ کے پہاڑوں تک پھیلا ہوا ہے۔ پہاڑوں کا یہ سلسلہ، جس کے متعلق الہمدانی کو پہلے سے علم تھا، واحد پہاڑ نہیں، بلکہ پہاڑیوں کا ایک طویل سلسلہ ہے، جو ایک دوسرے کے ساتھ ملتی ہوئی چلی جاتی ہیں ۔ پرانی تحریروں کے مطابق اس کا عرض اوسطاً چار دن کی مسافت کے برابر ہے، جو کہیں کہیں ایک دن یا دن کے کچھ حصے کے برابر کم و بیش ہوتا رہتا ہے ۔ الہمدانی اپنے بیان میں بڑی پہاڑی چوٹی (ظاہر) کا بالکل علٰحدہ ذکر کرتا ہے، پھر بلند حصے (اعلٰی السراۃ) کا، جو

اصلی چوٹی سے متعلق نہیں، اور آخر میں مغربی چوٹیوں (اوسط، غور، اَسْفَل السَّراۃ) کا ۔ اس عظیم سلسلے کی اوسط بلندی ساڑھے آٹھ ہزار فٹ ہے ۔ اہل عرب سعید ابن المسیّب کی روایت کے مطابق یہ سمجھتے تھے کہ خدا نے اس پہاڑ کو تمام کرۂ ارض کی ریڑھ کی ھڈی بنایا ہے ۔ جنوب مغرب میں سب سے زیادہ بلندی جبل دیباغ (۱۰۰۰ فٹ) کی ہے ۔ شمال مغرب میں چوٹیوں کا ایک سلسلہ ہے، جس کی بلندی دس ہزار فٹ تک پہنچتی ہے اور جبل بنی شعیب کی چوٹی، جو سرما میں گاہ بگاہ برف پوش ہوتی ہے، ۱۰۸۰۰ فٹ بلند ہے ۔ سرات کی بلند ترین چوٹی، جو مصانعہ کے بہت بڑے گنجان سلسلۂ کوہ کا ایک حصہ ہے، اس سے بھی زیادہ بلند ہے ۔ پہاڑیوں کا یہ تمام سلسلہ منجمد چٹانوں (جن کی زیریں تہ سرخ پتھر اور سنگ خارا کی ہے) اور کوہ آتش فشاں کے بے شمار مخروطوں پر مشتمل ہے ۔ ان کے درمیان اکثر وسیع میدانوں میں سیاہ لاوا بھرا ہوا ہے، جسے جزیرہ نماے عرب کے شمالی حصے میں حَرّہ اور جنوبی حصے میں فَیش کہتے ہیں ۔ مغرب کی سمت تہامہ تک یہ سلسلۂ کوہ نہایت سرعت کے ساتھ ڈھلوان ہوتا گیا ہے ۔ تہامہ ایک میدان ہے، جو ۲۳۰۰ فٹ کی بلندی سے سمندر کی سطح کے برابر تک آ گیا ہے ۔ اس میں بالکل جدید آتش فشانی بلندیاں چٹانوں کی شکل میں ابھری ہوئی ہیں ۔ مشرق کی جانب پہاڑیاں تھوڑی تھوڑی ڈھلتی ہوئی خلیج فارس تک چلی گئی ہیں ۔ سراۃ میں بحیثیت مجموعی سمت کے لحاظ سے کسی قسم کی یکسانیت نہیں بلکہ یہ چھوٹے اور بڑے سلسلوں میں بٹا ہوا ہے، جو سب اطراف میں ایک دوسرے کو قطع کرتے چلے جاتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) الہمدانی : صفة جزیرة العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۴۸، ۱۹۳؛ (۲) البکری : مُعْجَم، طبع وُسْتنفلٹ، ۱ : ۸، ۱۰، ۵۸ و ۲ : ۷۷۲؛ (۳) یاقوت : مُعْجَم، طبع وُسْتنفلٹ، ۲ : ۷۷، ۱۵۱، ۲۰۶ و ۳ : ۶۵، ۶۶، ۵۵۶ و ۴ : ۱۰۲۰؛ (۴) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲ : ۲۰ تا ۲۲؛ (۵) E. Glaser : *Ostjemen und Nordhadramaut*، مخطوطہ؛ (۶) *Von Hodeida nach San'â Vom 24. April bis 1. Mai 1885*، در *Petermanns Mitteilungen*، ۱۸۸۶ء، ۳۲ : ۴۳؛ (۷) وھی مصنف : *Über meine Reisen in Arabien*، در *Mittheilungen d. K. K. geograph. Ges. in Wien*، ۱۸۸۷ء، ۳۰ : ۲۴، ۲۵، ۸۳، ۸۴؛ (۸) وھی مصنف : *Meine Reise durch Arhab und Hâschid*، در *Petermanns Mitteilungen*، ۱۸۸۴ء، ۳۰ : ۱۷۴؛ (۹) A. Deflers : *Voyage au Yemen*، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۵۳، ۵۷؛ (۱۰) محمّد رَیف فؤاد بے : *Land und Leute im heutigen Jemen*، در *Petermanns Mittilungen*، ۱۹۱۲ء، ۵۸ : ۱۱۶، ۱۱۷؛ (۱۱) W. Schmidt : *Das südwestliche Arabien*، (*Angewandte geographie*، سلسلہ ۴، جزو ۸، فرانکفرٹ ۱۹۱۳ء)، ص ۸ تا ۱۶، ۲۵ تا ۲۸، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۴۴ تا ۴۸؛ (۱۲) A. Grohmann : *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، وی انا ۱۹۲۲ء، ۱ : ۸ تا ۱۷، ۲۴ تا ۳۰، ۳۱، ۴۳؛ (۱۳) B. Moritz : *Arabien, Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes*، ھینوور ۱۹۲۳ء، ص ۵، ۶ .

(ADOLF GROHMANN [تلخیص از ادارہ])

⊗ **سرائیکی** : رک بہ پنجابی ۔

* **سرای** : آلتون اردو (Golden Horde) کا صدر مقام (رک بہ قپچاق؛ منگول) ۔ سرای بمعنی محل، فارسی لفظ ہے، تاہم اسے عربی تصانیف میں اکثر اوقات 'صرای' لکھا گیا ہے ۔ اس کی بنیاد باتو [رک بآں] کے ہاتھوں پڑی اور اس

کا نام سرای بِرکہ [رکَ بان] رکھا گیا ۔ جغرافیہ دان اور مؤرّخ اس نام کے ایک ھی شہر کا ذکر کرتے ھیں، لیکن سکّوں پر ھمیں سرای الجدید کا لفظ بھی ملتا ھے ۔ سب سے قدیم سکّہ، جو سرای الجدید میں مسکوک ھوا، ۷۱۰ھ کا ھے ۔ سرای الجدید کے متعلق جو واحد تاریخی حوالہ شمس الدین الشجاع المصری کا ملتا ھے وہ خان ازبک کی وفات کے بارے میں ھے (تاریخ ۷۴۲ھ دی ھوئی ھے) اور اسے ابن قاضی شہبہ نے نقل کیا ھے (متن، در Tiesenhausen : *Sbornik materialov otnosyaščikhsya k istorii zolotoi Ordi*، ص ۲۵۴، ۲۵۳) ۔ دریاے اَختُبَہ پر، جو دریاے والگا سے نکلتا ھے، دو تباہ شدہ مقامات کو سرای الجدید کے کھنڈر خیال کیا گیا ھے اور آج کل یہ Tzarew اور Selitrennoye یا Selitrenniy Gorodok کہلاتے ھیں ۔ ان میں سے کون سا آلتون اردو کا صدر مقام تھا ؟ کب تھا ؟ آیا سرای نام کے دو شہر تھے یا صرف ایک ھی تھا (یعنی سرای الجدید اصل شہر ھی کا جدید حصہ تھا یا نئے محل وقوع پر ایک دوسرا تعمیر شدہ شہرتھا)؟ یہ سوالات ایسے ھیں جن کا خاطرخواہ جواب سترھویں صدی عیسوی کے بعد سے آج تک مؤرّخین نہیں دے سکے ۔ مآخذ مبہم ھیں اور بہت سے امور متضاد، مثلاً دریاے والگا کے دہانے اور سرای میں جو فاصلہ ابوالفداء (اور متعدد دوسرے مؤرّخین) نے دیا ھے (دو دن کا فاصلہ)، اس کے پیش نظر موجودہ Selitrennoye ھی کو یہ شہر تسلیم کرنا پڑتا ھے ۔ اس کے برعکس اس عبارت میں ابوالفداء (طبع Reinaud، ص ۲۱۷) یہ بھی کہتا ھے کہ سرای شہر ایک میدان میں تعمیر ھوا ھے (فی مُسْتَوِی مِنَ الْاَرْض) اور یہ بیان صرف Tzarew پر صادق آتا ھے کیونکہ Selitrennoye پہاڑیوں پر آباد ھے ۔ یہی اطلاع ابن بطوطہ (طبع Defremery اور Sanguinetti، ۲ : ۴۴۷) کے ھاں بھی ملتی ھے (فی بَسِیْطٍ مِنَ الْاَرْضِ) ۔ شہاب الدین العمری کے قول کے مطابق شہر کے وسط میں ایک تالاب تھا؛ یہ بھی Tzarew پر صادق آتا ھے (متن، از Tiesenhauser، ص ۲۲۰) ۔ A. Tereshcenko نے کئی سال تک (۱۸۴۳ تا ۱۸۵۱ء) Tzarew اور اس کے نواح میں کھدائی کرائی ھے ۔ اس سے بھی معلوم ھوتا ھے کہ وھاں یقیناً کسی بہت بڑے شہر کے کھنڈر موجود ھیں ۔ ان کھدائیوں کے نتائج ھی پر Grigoryew نے ۱۸۴۵ء ھی میں یہ خیال ظاھر کیا تھا (اور یہ درست معلوم ھوتا ھے) کہ سرای کے کھنڈر صرف Tzarew ھی میں ھو سکتے ھیں اور زیادہ سے زیادہ یہ کہ سکتے ھیں کہ Selitronnoye کے مقام پر باتو کا تعمیر کردہ شہر تھا اور بعد میں اس کی جگہ پر سرای برکہ آباد ھوگیا ۔ Grigoryew کے رسالے کے زیر اثر Solowyew نے *History of Russia* (مطبوعۂ مجاس "Obšč. Pol'za"، ۱ : ۸۴۱) میں سرای کا محل وقوع Tzarew ھی کے مقام پر بتلایا ھے، نہ کہ Selitrennoye کے مقام پر، جیسا کہ Karamzin (ج ۴، حاشیہ ۴۷ و طبع جرمن، ریگا ۱۸۲۳ء، ج ۴، حاشیہ ۵۳، ص ۲۶۳) نے قرار دیا تھا ۔ Selitrennoye کے کھنڈر، جن کی اس وقت تک محض سرسری سی تحقیق کی جا سکی ھے، وسعت کے اعتبار سے Tzarew کے کھنڈروں کے تقریباً برابر ھیں (دونوں کا طول آٹھ میل ھے) ۔ Tzarew کے کھنڈر ڈھائی میل چوڑے ھیں اور Selitrennoye کے صرف دو میل، لیکن وھاں سے حاصل کردہ معلومات کی اھمیت بہت کم ھے ۔ G. Sablukov ۱۸۴۴ء میں (*Očerk vnutrennyogo sostoyaniya Kipčakskago tzartsva*، منقول از N. Katanow، قازان ۱۸۶۵ء، ص ۲۸) نے اس راے کا اظہار کیا کہ Selitrennoye تو سرای القدیم ھے

اور Tzarew سرای الجدید - یہی رائے D. Kobeko (.Zap، م : ۲٦۲ تا ۲۷۷) نے اور ماضی قریب میں *Stariyi Noviy Sarāi, stolitzi Zolotoi*) T. Ballod *Ordi*، قازان ۱۹۲۳ء) نے پیش کی ہے - اس کے برعکس A. Spitzin (*Zap.*)، ۱۱ : ۲۸۷ تا ۲۹۰). سرای القدیم کا محل وقوع Tzarew پر اور سرای الجدید کا Selitrennoye کے مقام پر بتاتا ہے - ایک سوداگر کی روایت کے مطابق، جو ابو الفداء (ص ۳٦) نے بیان کی ہے، اختبہ پر سرای سے نیچے ایک گاؤں اِسکی یُورت (= قدیم بستی) واقع تھا - اس سے مراد Selitrennoye ہو سکتا ہے - یہاں سے جو سکّے نکلے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ Selitrennoye شاید Tzarew سے پہلے کا آباد تھا اور یقیناً اس کے بعد تک آباد رہا .

سرای کو ۱۳٦۵ء میں تیمور نے برباد و ویران کر دیا؛ Terepshcenko کو جو انسانی پنجر بغیر سر، ھاتھ، پاؤں وغیرہ کے دستیاب ھوے ھیں وہ لازمًا اسی زمانے کے سمجھے جا سکتے ھیں - شاید اسی تباھی کے نتیجے میں Selitrennoye میں آبادی کا معاملہ بہت زیادہ اھم ھوگیا ھے - ۱۴۷۲ء میں Niatka کے روسی لٹیروں نے سرای کو تاخت و تاراج کر دیا اور کہا جاتا ھے کہ اسے ۱۴۸۰ء میں ایک روسی فوج نے کریمیا کی ایک تاتاری فوج سے مل کر پھر ویران اور برباد کیا - ۱۵۵۴ء کے قریب جب روسیوں نے استر خان [رک باں] کو مسخر کیا تو Selitrennoye اور Tzarew کے محل وقوع پر جو شہر آباد تھے وہ کھنڈر بن چکے تھے .

مآخذ: (۱) W.Grigoryew : *O Mestopoloženii Saraya, Stolotzi Zolotoi*، در *Žurn. Min. Vnutr. Diel* ۱۸۴۵ء، عدد ۲، ۳، م؛ بعد ازاں ۱۸۷٦ء میں اقتباسات، در *Rossiyai Aziya*، ص ۲۵۹ تا ۳۲۱) - Tereshčenko کی کھدائیوں اور ان کی رودادوں کے لیے دیکھیے *Zap.*، ۱۹ : ۳، ۴؛ نیز اس پر A. Tereshčenko : *Okončatel' noye ozsliedavaniye miestnosti Saarya, s očerkow sliedov desht-Kipčakskago tzarstva*، در *Zap. Akad. Nauk.*، ۱۸۵۴ء، ۲ : ۸۹ تا ۱۰۵؛ (۲) Fr. M. Smith : *Über Rubruk's Reise*، برلن ۱۸۸۵ء از *Z. G. Erdk. Berl.*، ۲۰ : ۴۷ تا ۸۱ .

(W. Barthold)

* **سرای** : [ترکی : سراجیوو]؛ ایک شہر، جسے بوسنہ سرائی یا صرف "سرای" بھی کہتے ھیں - یہ شہر جنوبی سلاف ریاستوں میں سے ریاست بوسنہ کا صدر مقام ھے اور کوہ بِلْیَچکہ کی ایک وادی میں واقع ھے، جو مغرب کی جانب کھلی اور باقی تین اطراف میں ایسی سنگلاخ پہاڑیوں سے گھری ھوئی ھے جو سطح سمندر سے ۱۷۳۰ سے لے کر ۲۲۷۳ فٹ تک بلند ھیں - [۱۹٦۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی پونے دو لاکھ تھی] - ان میں ایک ثلث مسلمان ھیں، جو زیادہ تر مقامی صنعتوں پر گزر اوقات کرتے ھیں (مثلًا بِسی ظروف، نقرئی بنتی، قالین بافی اور تمبا کو کا کام) - پندرھویں صدی عیسوی میں ھمیں سراجیوو کے محل وقوع پر ورہ بوسنہ (Vrhbosna) کے نہایت مضبوط قلعے کا پتا چلتا ھے، جس کا کچھ حصہ اس وقت بھی سراجیوو کے جدید قلعے میں موجود ھے - سولھویں صدی عیسوی میں بھی سراجیوو عام طور سے ورہ بوسنہ کہلاتا تھا - عیسائی عہد میں اس جگہ کا پہلی مرتبہ ۱۳۷۹ء میں رغوسہ کے تاجروں کی جاے سکونت کے طور پر ذکر آیا ھے، پھر ۱۴۱۵ء میں جاگیردار پان رادینوویچ Paul Radenovič کی جاے تدفین کے طور پر اس کا ذکر ملتا ھے - سلطان محمّد ثانی کے پرچم تلے ترکوں نے جب ۸٦۷ھ/۱۴٦۳ء کے موسم بہار میں بوسنہ کو فتح کیا تو انھیں اس مقام کا محل وقوع بے حد پسند آیا، چنانچہ انھوں نے اسے مفتوحہ علاقے

کا فوجی مرکز بنا لیا - ان کے قائد کا نام گرای خان (= حاجی گرای خان، م ۸۷۱ھ/۱۴۶۶ء) بتایا گیا ہے، جو بوسنہ سرای کے قریب ہی کہیں مدفون ہوا تھا (*Die frühosmanischen Jahrbüchr des Urudsch*، طبع F. Babinger، ہینوور ۱۹۲۵ء، ص ۷۲، س ۴؛ ۵؛ F. Giese : *Die attosm. anonymen Chroniken*، ج ۱، Breslau ۱۹۲۲ء، ص ۱۱۲، س ۲۳ ببعد؛ و [جرمن ترجمہ،] لائپزگ ۱۹۲۵ء، ص ۱۵۰ ([*Abh. f. d. k. d. Morgenl. xvii/i*]) - ہمیں ۱۴۳۸ اور ۱۴۳۹ء سے بھی پہلے یہاں کے ایک ترکی گورنر کا پتا ملتا ہے، جو یہاں کے باجگزار حکمران خاندانوں کو قابو میں رکھنے کے لیے مقرر کیا گیا تھا - آل عثمان کے بوسنہ کو آخری اور قطعی طور پر فتح کر لینے کے بعد بوسنہ کا ترک والی ورہ بوسنہ (Vrhbosna) ہی میں حکومت کرتا تھا - انھوں نے اس نام کو قائم رکھا، جیسا کہ Petantius اور Benedict Kuripešić (۱۵۳۰ء؛ دیکھیے B. Curipeschitz : *Itinerarium der Botschaftsreise*، طبع El. Lamberg-Schwarzenberg، ۱۹۱۰ء، ص ۳۳ ببعد: Verchbossen) اور رَغوسی خط و کتابت (دیکھیے J. Gelcich و L. V. Thallóczy : *Raguza és Magyarország*، بوڈاپسٹ ۱۸۸۷ء، ص ۶۷۴، [۱۵۱۳ء] : Verbosavia) سے پتا چلتا ہے - اس شہر کے نام کی کچھ اور شکلیں، مثلاً Werchbossen، Varbosania، Verchbossania بھی ملتی ہیں، تاہم سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں اس کا نام بوسنہ سرای (= "بوسنہ پر محل"؛ سلاقی: Sarayévo؛ اطالوی: Seraglio، Seraio؛ دیکھیے Giac. di Pietro Luccari : *Copioso Ritratto degli Annali di Rausa*، وینس ۱۶۰۵ء، ص ۱۷؛ *il castello de Varch-Bosna, da cui crebbela città di Sariao*) شہرت پا گیا اور اس نے آہستہ آہستہ پرانے نام کی جگہ لے لی - اس کا نام ۸۶۹ھ/۱۴۶۴ء کے ایک وقف نامے میں "[illegible]نہ سرای" ملتا ہے - بوسنہ سرای یا محض سرای کا نام اس محل کی وجہ سے مشہور ہوا جو محمّد ثانی نے شہر کو فتح کرنے کے بعد خُنکار جامع (شاہی مسجد) کی جاے وقوع پر بنوایا تھا (اولیا، ۵ : ۴۲۸؛ J. v. Hammer : *Ruméli und Bosna*، ویانا ۱۸۱۲ء، ص ۱۶۰) - عثمانی حکومت کے ماتحت بوسنہ سرای کی اہمیت بہت بڑھ گئی، بالخصوص اس لیے کہ یہ بوسنہ کے والیوں کا صدر مقام تھا (دیکھیے C. v. Peez : *Die ottoman. Statthalter in Bosnien* در *Wissenschaft. Mittailungen aus Bosnien* وغیرہ، ۲ : ۳۴۴ ببعد، ویانا ۱۸۹۴ء)، جنھوں نے شہر کی زیب و زینت میں بہت کچھ اضافہ کر دیا اور ۹۰۰ اور ۱۰۰۰ھ کے درمیان اسے ایک اسلامی شہر بنا دیا - مساجد، مدارس اور حمّام تعمیر ہوے - ان میں سے بعض نہایت شاندار ساز و سامان سے آراستہ و پیراستہ تھے، مثلاً غازی خسرو پاشا کی عمارات (۱۵۰۶-۱۵۱۲ء و ۱۵۲۰-۱۵۳۲ء) جو آج تک بھی موجود ہیں - غازی خسرو پاشا (دیکھیے دستاویز، در سیکسن نیشنل لائبریری، ڈرسڈن، *Cod. Turc.*، عدد ۳۲۰) بوسنہ سرای میں مدفون ہے (اولیا : سیاحت نامہ، ۵ : ۴۴۱ اور *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien*، ۱ : ۵۰۳ ببعد) - اگرچہ بوسنہ کی کامل تسخیر کے بعد ترک والی کی جاے سکونت بوسنہ سرای سے بنالوقہ میں منتقل کر دی گئی تھی، تاہم اول الذکر شہر کی اہمیت بدستور قائم رہی - اس نہایت ہی مختصر سے وقفے کے علاوہ، جو اکتوبر ۱۶۹۷ء میں شہزادۂ یوجین Eugene کے شہر پر قبضہ کرنے کے باعث واقع ہوا (اور یہ چند گھنٹوں سے زائد نہیں تھا) ترک اس شہر پر ۴۱۵ سال تک قابض رہے - ۱۸ اگست ۱۸۷۸ء کو اس

شہر پر آسٹروی توپ خانے کے جرنیل فلپوویچ Josef Freiherr von Philippovich (۱۸۱۸ تا ۱۸۸۹ء) نے ایک شدید معرکے کے بعد قبضہ کرکے اسے ڈینیوب کی سلطنت میں شامل کیا ۔ ۶ اکتوبر ۱۹۰۸ءکو بااقتدار حکمرانوں کی رضا مندی سے اس کے الحاق کا اعلان کر دیا گیا ۔ ۲۸ جون ۱۹۱۴ء کو آسٹروی ولی عہد فرڈیننڈ Archduke Franz Ferdinand یہاں قتل کر دیا گیا ۔ ۱۹۱۸ء میں ڈینیوب کی سلطنت ختم ہو جانے پر بوسنہ سرای اور اس کے ساتھ بوسنہ اور ہرسک (=ہرزگووینا) نو ساختہ جنوبی سلافی ریاست میں مدغم ہوگئے ۔

بوسنہ سرای میں، جو مسلم رئیس العلما کا مستقر ہے اور جہاں ایک مدرسۂ شریعت بھی قائم ہے، مسلمانوں کے عہد کی بہت سی عمارات ہیں ۔ ان آٹھ مساجد میں سے، جو سب کی سب دسویں صدی ہجری کی یادگار ہیں، اولیا چلبی (سترھویں صدی عیسوی) نے حسب ذیل کا تذکرہ کیا ہے : جامع فرھاد پاشا (تعمیر ۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء)، جامع خسرو پاشا (تعمیر ۹۳۷ھ/۱۵۳۰ء)، جامع غازی علی پاشا (تعمیر ۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء) اور جامع عیسی پاشا (تعمیر ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء) ۔ ان میں سب سے زیادہ خوبصورت جامع غازی خسرو (بگووا جامعہ) ہے ۔ خانقاھوں میں سے (اولیا، ۵ : ۴۳۱ ببعد) سلسلۂ مولویہ کے درویشوں کی مسجد، یعنی سِنان تکّہ سی (سنان تکیہ)، جسے حاجی سنان آغا (م رمضان ۱۰۴۹ھ) نے بنوایا تھا، اب تک موجود ہے ۔ اس کی بنیاد ۱۶۳۸ء میں رکھی گئی تھی، لیکن تعمیر ۲۶ دسمبر ۱۶۳۹ء کو شروع ہوئی (Wissench. Mitteil. aus Bosnien، ۱ : ۵۰۶ ببعد مع ایک تصویر کے) ۔ اولیا نے بوسنہ سرای کے متعلق جو بیان سترھویں صدی میں قلمبند کیا وہ بہت کچھ مبالغہ آمیز ہے (اولیا، ۵ : ۴۲۸ تا ۴۴۱)؛ بہرحال عمارات کی جس شان و شوکت کا اس نے ذکر کیا ہے اس کا کچھ زیادہ حصہ محفوظ نہیں رہا ۔ یہ سچ ہے کہ امتداد زمانہ سے بہت سی عمارات تباہ کن آتش زدگیوں (۱۴۸۰ء، ۱۶۴۴ء، ۱۶۵۶ء، ۱۶۸۷ء اور ۱۸۷۹ء) کی نذر ہو چکی ہیں ۔ بوسنہ سرای میں ترکوں کی ٹکسال تھی، جس میں سلطان محمّد رابع اور سلطان سلیمان ثانی سے ۱۰۸۵ء اور ۱۰۹۳ء میں ("بوسنہ") اور ۱۱۰۰ء ("سرای") تانبے کے سکّے (مَنقِیر) مضروب ہوتے تھے (تصاویر در St. Lane-Poole : *Br. Mus. Cat. Or. Coins*، ج ۸، *The Coins of the Truks*، لنڈن ۱۸۸۳ء، لوح عکسی ۶، عدد ۱۰۴؛ غالب ادھم : تقویم مسکوکات عثمانیہ، استانبول ۱۳۰۷ھ، ص ۲۲۸ ببعد؛ نیز C. Truhelka، در *Wissensch Mitteil. aus Bosnein*، ۲ : ۳۵۰ ببعد و ۴ : ۳۰۶ ببعد بسی سکّے، جو ۱۰۸۵ھ/۱۶۷۴-۱۶۷۵ء میں سلطان محمّد رابع کے عہد حکومت میں مضروب ہوے؛ عام معلومات کے لیے دیکھیے E. v. Zambaur : *Prägungen der Osmanen in Bosnien*، در *Numism. Zs.*، سلسلۂ جدید، ج ۱، وی انا ۱۹۰۸ء) ۔ بوسنہ سرای مشہور ترکی شاعر محمّد نرگِسی کا مولد ہے (دیکھیے *Mitteil zur osm. Geschichte*، جلد ۱، وی انا ۱۹۲۲ء، ص ۱۵۲ ببعد اور ینی مجموعہ، جلد ۱، استانبول ۱۹۱۷ء، جزو ۱۵ تا ۱۸) ترکی دور میں بوسنہ سرای اور اس کے نواحی مقامات علمی اور فکری سرگرمیوں کے لیے مشہور رہے (دیکھیے صَفوت بیگ بَشَگچ : *Bosnjaci i Hercegovini u islamskoj književnosti* (یعنی بوسنہ اور ہرسک کے اسلامی ادب کی تاریخ)، سراجیوو ۱۹۱۲ء .

مآخذ : (نیز رک بہ بوسنہ، بالخصوص مآخذ)؛ (۱) اولیا : سیاحت نامہ، ۵ : ۴۲۸ ببعد؛ (۲) J. v. Hammer : *Rumeli und Bosna beschrieben*

von Hadschi Chalfa، ۱۸۱۲ء، ص ۱۵۹ ببعد؛ (۳) عمرافندی : احوال غزوات در دیار بوسنه، استانبول ۱۱۵۴ھ/ ۱۷۴۱ء؛ جرمن ترجمہ از J. N. v. Dubsky، وہی اثنا ۱۷۸۹ء، نیز انگریزی ترجمہ از *Ch. Fraser*، لنڈن ۱۸۳۰ء؛ (۴) صالح صدق بن حسین بن فیض اللہ السّرای (م ۱۸۸۹ء، در سرای) : تاریخ دیار بوسنہ و ھرسک (مخطوطہ، در موزۂ سراجیوو، ۱۸۷۸ء تک آتا ھے)؛ (۵) Carl Braum : *Sarajevo*، *1878*، لائپزگ ۱۹۰۷ء؛ (۶) Ad. Walny : *Sarajevoer Wegweiser*، سراجیوو ۱۹۰۸ء مع نقشہ؛ (۷) Hugo Pifll : *Entwicklung der Landeshauptstadt S. unter Franz Josef I*، مع نقشہ، سراجیوو ۱۹۰۷ء؛ (۸) نیز متعدد مقالے، در *Wissenschaftliche Mitleilungen aus Bosnien und der Herzegovina*، وہی اثنا ۱۸۹۳ء و *Glasnik zemaliskog muzeja u Bosni i Hercegovini*، سراجیوو از ۱۸۸۸ء؛ مسلم سراجیوو (بوسنہ سرای) سے متعلق روایت کے نہایت موثّق ذرائع سے اہم معلومات کے لیے دیکھیے (۹) *Wissensch. Mitteil. aus Bosnien*، وہی اثنا ۱۸۹۳ء، ۱ : ۵۰۳ ببعد؛ (۱۰) A. Hangi : *Životi Običaji Muslimana u. Bosni i Hercegovini*، سراجیوو ۱۹۰۶ء و جرمن ترجمہ، از H. Tansk : *Die Moslims in Bosnien Herzegowina*، ۱۹۰۷ء؛ (۱۱) O. Blau : *Reisen in Bosnien*، برلن ۱۸۷۷ء؛ (۱۲) M. Hoernes : *Dinarische Wanderungen*، وہی اثنا ۱۸۸۸ء، ص ۸۷ تا ۱۰۶؛ (۱۳) H. Renner : *Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer*، بار سوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۵۴ ببعد.

(FRANZ BABINGER)

* **سرای** : (فارسی)، یہ لفظ فارسی قدیم کے لفظ سرادہ سے مشتق ھے (جس کا مادّہ "ارا" ھے، جس کے معنی "حفاظت کرنا" ھیں) ۔ فارسی زبان میں اس کے عام معنی عمارت، مسکن وغیرہ کے ھیں ۔ عربی لفظ "سرادِق" (بمعنی خیمہ) اسم تصغیر سے مستعار لیا گیا ھے، جو (دراصل) سرادہ کے ساتھ کاف تصغیر لگانے سے بنایا گیا ھے (Horn : *Grundriss der neupersischen Etymologie*، Strassburg ۱۸۹۵ء، ص ۱۹۹) .

فارسی زبان میں سرای کا لفظ دوسرے اسماے عَلَم سے مل کر ایک خاص قسم کی عمارت کا مفہوم دیتا ھے، مثلاً کاروان سرای [رکّ بہ کاروان] ۔ فارسی زبان کی متصوفانہ شاعری میں سرای کا لفظ عالم ارضی کے لیے آتا ھے، جو انسان کی جاے سکونت ھے (قب سپنج) .

ترکی ممالک میں سرای کے لفظ سے خاص طور پر دارالسلطنت (ترکی لفظ قونق کی طرح)، نیز امرا کے مسکن اور محل کے معنی لیے جاتے ھیں ۔ انھیں معنوں میں تاتاری ملکوں میں اور ترکی میں بعض شہروں کے نام رکھے گئے ھیں، جو محض سرای کہلاتے ھیں [رکّ بہ سرای (سراجیوو)] یا سرای کے ساتھ ملا کر (آق سرای وغیرہ) ۔ ترکی میں فی الجملہ سرای کے لفظ کا اطلاق قسطنطینیہ میں توپ قپی کی "سرای ھمایون" [رکّ بآں] پر ھوتا ھے .

عرب میں یہ لفظ سَرایَہ کی شکل میں الف لیلۃ ولیلۃ میں محل کے معنی میں استعمال ھوا ھے ۔ اطالوی کا مستعار لفظ Seraglio اور فرانسیسی لفظ Sérail بعض اوقات حرم کے معنوں میں استعمال ھوتا ھے، لیکن اھل مشرق کے نزدیک معانی میں یہ تحدید نہیں .

(ادارہ [اُ]، لائیڈن، بار اوّل)

* **سِربدار** : (سربہ دار)، ڈاکو سرداروں کے ایک قبیلے کا نام، جنھوں نے خراسان کے بہت بڑے حصے پر قبضہ جما لیا اور وھاں اپنی حکومت قائم کی ۔ ان کی رعایا بھی "سِربدار" کے نام سے مشہور ھوئی ۔ یہ ڈاکوؤں کی ایک باقاعدہ جمہوری ریاست تھی،

جہاں فوجی ملحوظات اور شیعی درویشوں کے اثرات غالب تھے - سربداروں کی ریاست اس وقت وجود میں آئی جب ایلخان ابوسعید (۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء تا ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء) کی موت کے بعد فساد اور بدامنی رونما ہوئی؛ بالآخر یہ ریاست تیمور اعظم کی یلغار پر ختم ہو گئی - سربدار کا لفظی ترجمہ "تختۂ دار کا طلب‌گار" ہو سکتا ہے، یعنی "جان سے بے پروا" - اس اصطلاح کا پس منظر مؤرّخ خواندامیر نے سربداروں کے پہلے سردار عبدالرزاق کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے : "به مردی سر خود بر دار دادن، هزار بار بهتر که به نامردی به قتل رسیدن" (یعنی بہادری کے ساتھ دار پر چڑھنا، بزدلی کی موت سے ہزار بار بہتر ہے)؛ مگر دولت شاہ اس نام کی اصل سے متعلق مختلف خیال ظاہر کرتا ہے (تذکرۃ الشعراء طبع Browne، ص ۲۷۸) - ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق سربداروں کو عراق میں شُطّار (ڈاکو) اور مغرب میں صُقُورہ (شکاری پرندے، عقاب) کہتے تھے - سربداروں کا صدر مقام ضلع بیہق کا شہر سبزوار تھا - عبدالرّزاق پہلا امیر سربدار تھا، جو شاہِ جُوین کے ایک سابق عَلَوی منصب دار شہاب (یا تاج) الدّین فضل اللہ باشتِینی کا بیٹا تھا .

عبدالرّزاق نے ایلخان ابوسعید کی نظروں میں یہاں تک مقبولیت حاصل کر لی تھی کہ اس نے عبدالرّزاق کو سرکاری ملازمت دے کر کرمان کے محاصل کا انتظام و انصرام سپرد کر دیا، لیکن وہ جو محاصل جمع کرتا، انھیں اپنے مصرف میں لے آتا تھا - ابوسعید کی موت نے اسے کسی قسم کی مصیبت میں الجھنے سے بچا لیا - وہ باشتِین (ضلع بیہق کا ایک گاؤں) چلا گیا، جو اس کی سابق جاے سکونت تھی - یہاں اس نے خراسان کے ایک علاقے میں اپنی آزاد حکومت قائم کرنے کے ارادے سے من چلوں اور طالع آزماؤں کا ایک گروہ جمع کر لیا - اسے سب سے پہلے وزیر علاءالدّین محمّد فریومدی کے خلاف جنگ کرنا پڑی، جو اس وقت ملک میں سیاہ و سفید کا مالک تھا - مؤخّر الذکر ۷۳۷ھ/۱۳۳۶ - ۱۳۳۷ء میں شکست کھا کر مارا گیا - علاءالدین کی موت کے بعد عبدالرّزاق نے شہر سبزوار پر قبضہ کر لیا (۷۳۸ھ)، جس نے اس سربدار سردار کی غارت گریوں کے لیے صدر مقام کی حیثیت اختیار کر لی - دولت شاہ کے بیان کے مطابق اس نے جُوَین، اَسفرائِن، جاجَرم، بِیار اور خُجند کو بھی فتح کر لیا - آخر ۷۳۸ھ/۱۳۳۷ - ۱۳۳۸ء کے ماہ صفر میں (بعض کے نزدیک ذوالحجہ کے مہینے میں) وہ اپنے بھائی وجیہ‌الدین مسعود کے ہاتھوں قتل ہوا، جو اس کے بعد تخت نشین ہوا - مشرقی مصنفین، اور ابن بطوطہ عبدالرّزاق کو ایک ظالم اور غیر منصف حکمران کہتے ہیں، جو اپنے بھائی مسعود کی بالکل ضد تھا - ان کا بیان ہے کہ مؤخّر الذکر (مسعود) نے عبدالرزاق کو حفاظت خود اختیاری میں جائز طور پر قتل کیا تھا - پہلے سربدار حکمران کی موت سے متعلق جو افسانوی تفصیلات دی گئی ہیں وہ بالکل وضعی معلوم ہوتی ہیں - اغلب یہ ہے کہ مؤرّخین نے مسعود کو برادر کشی کے جرم سے بری ثابت کرنے کے لیے عبدالرّزاق کے کردار کو زیادہ تاریک صورت میں پیش کیا ہو - مؤخّر الذکر، یعنی دوسرے سربدار نے سلطان کا لقب اختیار کر لیا (ابن بَطّوطہ، طبع Defrémery اور Sanguinetti، ۳ : ۶۵/۶۶) - وہ اپنی حکومت کو توسیع دینے کے لیے جنگجویانہ عزائم رکھتا تھا - وہ ایک پرجوش شیعی تھا - اس نے حسن جوری درویش کو اپنا ذاتی مصاحب بنایا، جسے محض سیاسی وجوہ کی بنا پر نیشاپور کے حاکم نے قید خانے میں ڈال دیا تھا - بہرحال درویش مذکور اس کے غضب سے بچ نکلا - مؤرّخین اس بارے میں متفق نہیں کہ مسعود نے درویش کے فرار

میں اس کی مدد کی تھی ۔ دولت شاہ لکھتا ہے کہ مسعود خود جُوری کا مرید ہو گیا تھا ۔

نئے سربدار سردار کا پہلا معرکہ حاکم نیشاپور ارغون شاہ جانی قربانی کے خلاف تھا؛ اغلب یہ ہے کہ یہ فوج کشی اس کے ابتدائے عہد یعنی ۷۳۸ھ میں ہوئی ۔ اس لڑائی میں ارغون کی فوج کو شکست ہوئی اور نیشاپور اور جام، مسعود کے قبضے میں آ گئے ۔ ہزیمت خوردہ حاکم نے جرجان کے طُغا تیمور خان (توغا تِمر) کے ہاں پناہ لی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسعود اور جوری نے تمام خراسان پر اپنی حکومت قائم کرنے کے امکانات پر اچھی طرح غور کر لیا تھا، چنانچہ سربداروں نے طُغا تیمور خان کی فوجوں پر حملہ کرنے میں ابتدا کی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ دریائے اَترک کے کنارے خان کو جو شکست ہوئی، وہ سربداروں کے جرجان کے خلاف پہلے معرکے کے دوران میں ہوئی، جسے دولت شاہ نے حسین کرت ہراتی کے خلاف مسعود کی لشکر کشی سے پہلے کا واقعہ بیان کیا ہے ۔ بہرصورت فتوحات کے منصوبے کی تکمیل کی غرض سے مسعود اور جوری نے اپنی توجہ شاہ ہرات کی طرف پھیر دی، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے (۷۴۳ھ/۱۳۴۲-۱۳۴۳ء) اسی سال ۱۳ صفر کو دونوں حکمرانوں کی فوجیں زاوہ کے قریب ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہوئیں، لیکن بالآخر زاوہ کی لڑائی کا فیصلہ ہرات کے فرمانروا کے حق میں ہوا؛ مسعود کو پسپا ہونا پڑا اور وہ سبزوار کو واپس چلا گیا ۔ حسن جُوری میدان کارزار میں یا تو لڑتا ہوا مارا گیا یا سربدار سردار کے حکم سے قتل کر دیا گیا ۔ مسعود ان ایام میں شیخ کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے خائف ہونے لگا تھا کیونکہ مؤرّخ ظاہر الدین (طبع Dorn، ص ۳۳۸) لکھتا ہے : "زمام اختیار آن ولایت در اکثر امور به دست شیوخ بود" ۔

مؤرّخ خواند امیر یہ واقعات لکھنے کے بعد جرجان کے خلاف ایک اور لشکر کشی کا ذکر کرتا ہے، جس میں طُغا تیمور کا ایک بھائی شکست کھا کر مارا گیا ۔ اسی مؤرّخ کا بیان ہے کہ اس لڑائی کے نتیجے میں مسعود استر آباد پر قابض ہو گیا اور خان نے اپنے پائے تخت سے راہ فرار اختیار کی (۷۴۳ھ کا آخر)۔ ایک اور مؤرّخ کے مطابق یہ واقعات ۷۴۲ھ میں رونما ہوئے (B. Dorn : *Die Geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemir*، ص ۱۶۵، حاشیہ ۵) ۔ گویا یہ واقعہ حسین کرت کے ساتھ لڑائی سے پہلے کا ہے ۔ اگر یہ صحیح ہے تو مسعود نے طُغا تیمور کے بھائی پر اترک کی لڑائی ہی میں فتح حاصل کی تھی ۔ اس نے جرجان پر قابض ہونے کے بعد مازندران کو للچائی ہوئی نگاہوں سے دیکھنا شروع کیا اور یہی اس کی زندگی کے خاتمے کا باعث بنا ۔ اس پر بے خبری کی حالت میں رستم دار کے مقام پر حملہ کیا گیا، جس میں وہ اور قریب قریب اس کی ساری فوج کام آئی (ربیع الآخر ۷۴۵ھ/اگست۔ستمبر ۱۳۴۴ء) ۔

سربدار حکمرانوں میں مسعود سب سے زیادہ مقتدر تھا ۔ دولت شاہ کے بیان کے مطابق اس کی سلطنت ایک طرف جام سے دامغان تک پھیلی ہوئی تھی اور دوسری جانب خَبُوشان سے تَرشِیز تک ۔ وہ اپنے خاندان کا "صاحبقران" کہلاتا تھا ۔ اس کے بعد خاندان عبدالرزاق کے حاشیہ نشین برسراقتدار آ گئے ۔ گویا سلطنت معراج ترقی پر پہنچنے کے بعد سپاہیوں کے گروہ (اور ایک حد تک درویشوں) کے ہاتھ آ گئی، جو مشرقی ممالک کا ایک عام دستور رہا ہے ۔ مسعود نے اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑا، جو نابالغ تھا؛ اس کا نام لطف اللہ تھا ۔ اس کے ایک امیر محمد اَیْتَمُور نے، جو جرجان کی لڑائی کے دوران

میں مرحوم فرمانروا کی طرف سے سبزوار میں اس کے نائب کی حیثیت سے کام کر رہا تھا، حقیقی اقتدار خود سنبھال لیا ۔ اس نے دو سال اور چند ماہ حکومت کی ۔ ۷۴۷ھ/۱۳۴۶ - ۱۳۴۷ء یا ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ - ۱۳۴۸ء میں وہ ایک سازش کا شکار ہو کر فوت ہوا، جو جوری کے مرید درویشوں کی ایک جماعت نے تیار کی تھی اور جس کا روح و رواں خواجہ علی شمس الدین تھا ۔ اس نے جب صورت حال پر پورا قابو پا لیا تو اس کی تجویز پر ایک شخص کُلوا (یا کُلُو) اسفندیار نامی کو حکومت سونپی گئی، جس نے تقریبًا ایک سال تک حکومت کی ۔ ۷۴۸ھ یا ۷۴۹ھ میں علی شمس الدین ھی نے اسے قتل کرا دیا ۔ اس کے بعد مسعود کے نابالغ بیٹے اسفندیار کو اس کا جانشین مقرر کیا گیا ۔ علی شمس الدین نے مسعود کے ایک بھائی کو کہ اس کا نام بھی شمس الدین تھا، اس کا مدار المہام مقرر کر دیا ۔ اسفند یار صرف سات ماہ تک تخت نشین رہا ۔ دولت شاہ کے بیان کے مطابق وہ ذوالحجہ ۷۴۹ھ میں دست بردار ہو گیا اور پھر شمس الدین نے، جو دراصل بادشاہ گر تھا، بادشاہت کی ظاہری علامات بھی اختیار کر لیں ۔ مؤرخین عمومی حیثیت سے اس کی تعریف کرتے ہیں، گو یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ تعصب اور سخت گیری سے بھی کام لیتا تھا ۔ اس کے سرکاری ملازم اور عہدے دار جب باریابی کے لیے آتے تو ہمیشہ گھروں میں وصیت کرکے آتے تھے ۔ شمس الدین نے سبزوار میں مسجد جامع تعمیر کرائی یا اسے ازسر نو مرمت کرایا اور اسی شہر میں ایک بہت بڑا گودام (انبار) بنوایا ۔ اس نے طُغا تیمور سے ایک معاہدہ کیا تھا، جس کی رو سے اس تمام علاقے پر جو مسعود کے زیر فرمان تھا، سربدار سردار کا قبضہ تسلیم کر لیا گیا ۔ اغلب یہ ھے کہ اس کے بدلے میں سربدار سرداروں نے باجگزار بننے کا اقرار کیا ہو گا ۔ دولت شاہ (ص ۲۳۶) کہتا ھے کہ وہ طُغا تیمور کے فرمان بردار ہو گئے ("مطیع و منقاد شدند") ۔ یہ بیان صرف اس زمانے کے متعلق صحیح ہو سکتا ھے جو مسعود کی موت کے بعد کا ھے .

علی شمس الدین کے ظلم و تشّدد اور حرص و آز کی وجہ سے لوگ اس سے نفرت کرنے لگے تھے اور جب، خزانے کے افسروں میں سے ایک شخص حیدر قصاب کی، جس سے وہ مطلوبہ رقم سے بہت زیادہ روپیہ جبرًا وصول کرنا چاھتا تھا، شدید توھین و تذلیل کی تو قصاب نے مسعود کے ایک سابقہ عہدے دار یحیٰی کرّابی سے مل کر سازش کی اور علی شمس الدین کو اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا (۷۵۳ھ کے آخر یا ۷۵۴ھ کے شروع میں) ۔ کرّابی ۷۵۴ھ میں حکومت کر رہا تھا کیونکہ اسی کے حکم سے ۱۶ ذوالقعدہ ۷۵۴ھ/۱۳ دسمبر ۱۳۵۳ء کو طُغا تیمور قتل ہوا تھا، جیسا کہ ان اشعار سے تصدیق ہوتی ھے جو دولت شاہ نے تذکرۃ الشعرا (ص ۲۳۷، ۲۳۸) میں نقل کیے ھیں ۔ کرّابی سربداروں کا سردار ہوا تو حیدر قصاب کو سپہ سالار کا منصب سونپا گیا ۔ نیا فرمانروا دین دار آدمی تو تھا مگر خونخوار اور ظالم بھی تھا ۔ خیال کیا جاتا تھا کہ اس میں جنون کے آثار پیدا ہو گئے تھے ۔ تھوڑا ھی عرصہ گزرا تھا کہ سربدار کرّابی اور طُغا تیمور کے مابین نزاع کی صورت پیدا ہو گئی کیونکہ کرّابی اس کا اقتدار تسلیم کرنے پر آمادہ نہ تھا ۔ کرّابی نے طُغا تیمور کو اس کے عملے کے ایک افسر کے ہاتھوں سلطان دوین کے مقام پر ایک بھرے اجلاس میں قتل کرا دیا ۔ طُغا تیمور کی موت کے ساتھ اس علاقے میں چنگیز خان کی

اولاد کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا ۔ سربداروں، جانی قربانی اور ھرات کے کرتوں نے خان کی سلطنت کو آپس میں تقسیم کر لیا ۔ کرّابی نے جانی قربانی سے طوس لے لیا اور طوس و مشہد کے لیے پانی کی بہم رسانی کے انتظام کی طرف توجہ دی ۔ کرّابی کی ... بھی اس کے پیشرووں کی طرح تشدّد ھی سے واقع ھوئی، اس کے نسبتی بھائی علاءالدولہ نے اسے قتل کر دیا (۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء)۔ حیدر قصّاب نے ایک غیر معروف شخص ظہیر الدین کو، جو مقتول فرمانروا کا حقیقی یا چچیرا بھائی تھا، تخت پر بٹھایا، لیکن دراصل سلطنت کا حقیقی با اختیار حاکم یہ سپہ سالار ھی تھا اور جب ظہیر الدین تخت سے دست بردار ھوا (رجب ۷۶۰ھ/مئی ۔ جون ۱۳۵۹ء) تو اس صورت حال میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہ ھوئی ۔ قصاب نے عنان حکومت خود سنبھال لی، مگر اس کی حکومت بھی زیادہ عرصے تک قائم نہ رھی ۔ وہ اسفرائن میں باغی نصراللہ خان باشتینی (جو غالبًا مسعود کا بھائی تھا) کا محاصرہ کیے ھوے تھا کہ اپنے سپہ سالار حسن دامغانی کی ایک سازش کا شکار ھو گیا (ربیع الآخر ۷۶۱ھ/فروری ۔ مارچ ۱۳۶۰ء میں) ۔ حسن نے نصراللہ کے ساتھ صلح کا معاھدہ کر لیا؛ تاج و تخت پرانے خاندان میں لوٹ آیا ۔ لطف اللہ بن مسعود کی بادشاھی کا اعلان کیا گیا اور دامغانی اور نصراللہ اس کے ولی یعنی اتابیگ مقرر ھوے، لیکن دراصل اقتدار کے مالک یہی تھے ۔ لطف اللہ، جو کاھل شخص تھا، تخت پر اسی وقت تک متمکن رھا جب تک اسے سپہ سالار کی رضامندی حاصل رھی ۔ جونہیں ابن مسعود اور اتابیگ کے مابین اختلاف رونما ھوا، مؤخّرالذکر نے اسے قید خانے میں ڈال دیا اور تھوڑے ھی عرصے بعد مروا دیا (رجب ۷۶۲ھ/مئی ۔ جون ۱۳۶۱ء) ۔ اس کے بعد

حسن دامغانی نے خود اپنی حکومت قائم کی، مگر جلد ھی فساد پھوٹ پڑا ۔ ایک درویش عزیز نامی نے، جو جوری کا پیرو تھا، بغاوت کر دی؛ اسے دامغانی نے جلد ھی فرو کر دیا اور اس کی جان بخشی کر دی ۔ عزیز نے اس عرصے میں طوس پر قبضہ کر لیا تھا، مگر سربدار شاہ نے اسے واپس لے لیا اور عزیز کو شہر بدر کر دیا ۔ آخر اس نے اصفہان کا رخ کیا ۔ دامغانی کا کسی مذھبی مصلحت یا احتیاط کی بنا پر اس درویش کی جان بخشی کرنا ایک خطرناک غلطی تھی ۔ مزید برآں طُغا تیمور کی سلطنت کے اس حصے میں جو اب سربدار کے زیرنگیں تھا، حالات بہت بگڑ رھے تھے ۔ طُغا تیمور کے افسر کے بیٹے امیر ولی نے سربدار حاکم کو استر آباد سے نکال دیا اور اس فوج کو جو دامغانی نے مؤخّرالذکر کی اعانت کے لیے روانہ کی تھی، شکست دے کر درھم برھم کر دیا ۔ معلوم ھوتا ھے اسی زمانے میں طوس کا شہر سربداروں کے قبضے سے نکل گیا تھا ۔ مسعود کے پرانے عہدے داروں میں سے ایک شخص نجم الدین علی مؤیّد نے فسادات سے فائدہ اٹھانے میں مستعدی سے کام لے کر دامغان پر قبضہ کر لیا اور باغی عزیز کو اصفہان سے واپس بلا لیا ۔ سربدار فوج کا کچھ حصہ بھی جسے امیر ولی نے شکست دی تھی، اس سے جا ملا ۔ یہ سب کچھ اس وقت ھوا جب دامغانی سبزوار سے کچھ فاصلے پر قلعہ شقّان کا محاصرہ کیے ھوے تھا ۔ مؤیّد اور عزیز نے سبزوار میں داخل ھوکر دامغانی کے وزیر یُونس سمّانی کو قتل کر دیا، لطف اللہ بن مسعود کی وفات پر اظہار الم کیا اور فوجی افسروں کو خوش آئند وعدوں اور دھمکیوں پر مشتمل خطوط لکھ کر متنبہ کیا گیا کہ وہ دامغانی کا ساتھ چھوڑ دیں ۔ جب شقّان کا محاصرہ کرنے والی فوج کو اسی قسم کا پیغام موصول ھوا تو تمام کے تمام سپاھی مؤیّد کے

طرفدار ہو گئے اور انھوں نے فوراً داماغانی کا سر قلم کر کے سبزوار بھیج دیا (۷۶۶ھ/۱۳۶۵ - ۱۳۶۶ء) - مؤید، جس نے دامغانی کے بعد تخت سنبھالا، آخری سربدار تاجدار تھا - مؤرخین کے بیان کے مطابق وہ ایک فیاض اور خدا پرست انسان اور راسخ العقیدہ شیعی تھا - یہ امر اس کے سکّوں کی عبارت سے بھی ثابت ہے، جو اس نے مضروب کرائے، (Recensio Numorum Muhammedanorum : Frähn، ص ۶۳۲ تا ۶۳۳) - مؤید بہرصورت جُوری فرقے کے درویشوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا - اس نے خلیفہ جوری اور خود حسن جوری کے مزارات منہدم کرا دیے - آخری سربدار کے دل میں بھی اپنی سلطنت کی توسیع کے عزائم تھے، چنانچہ اس کی فتوحات میں تَرشیز اور قُہستان کا ذکر کیا گیا ہے - ہرات کے ملک غیاث الدین سے لڑائی میں نیشا پور اس کے ہاتھ سے نکل گیا (JA، ۱۸۶۱ء، سلسلۂ ۵، ۱۷ : ۵۱۵ تا ۵۱۶) - سربدار کے تعلقات طُغا تیمور کی سابق سلطنت کے فرمانروا امیر ولی کے ساتھ کچھ زیادہ دوستانہ نہ تھے - معلوم ہوتا ہے کہ لڑائیوں کے دوران میں مؤید کچھ عرصے کے لیے استر آباد پر قابض ہو گیا تھا جیسا کہ اس سکّے سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ - ۱۳۷۴ء میں مضروب کرایا (History of the Mongols : Howorth، ۳ : ۷۳۷) - اس کے برعکس ولی نے سربدار حکمران کو اس کی سلطنت از سر نو فتح کرنے میں مدد دی، جسے درویش رکن الدین باغی نے شاہ فارس سے فوج حاصل کر کے سبزوار سے نکال دیا تھا (۷۸۰ھ/۱۳۷۸ - ۱۳۷۹ء).

اس کے بعد ایک بار پھر فسادات شروع ہو گئے - ولی کی فوجوں نے سبزوار کو محاصرے میں لے لیا تو مؤید نے تیمور اعظم سے مدد طلب کی (۷۸۳ھ بلکہ ۷۸۱ھ؛ دیکھیے Gesch. Taba- : Dorn ristans، ص ۱۸۶، حاشیہ ۲) - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سربدار کو خود مختاری کا خیال دماغ سے نکال دینا پڑا اور اس کی مملکت اس عظیم مغل فاتح کی سلطنت کا ایک جزو بن کر رہ گئی - مؤید کچھ عرصے تک تیمور کے دربار میں قیام پذیر رہا، آخر اسے ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ - ۱۳۸۷ء میں قتل کر دیا گیا اور اس کی لاش سبزوار لے جا کر دفن کی گئی.

یہاں سربداروں کی تاریخ ختم ہو جاتی ہے، تاہم ۸۰۷ھ/۱۴۰۴ - ۱۴۰۵ء میں مسعود کے ایک بیٹے سلطان علی نے تیمور کے بیٹے شاہ رخ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا، جس کی حسب معمول سرکوبی کر دی گئی - دولت شاہ نے محمود بن یمین الدین فریومدی کا تذکرہ سربدار بادشاہوں کے ایک قصیدہ گو مداح شاعر کی حیثیت سے کیا ہے.

مآخذ : (۱) Die Geschichte Taba- : B. Dorn ristans und der Serbedare nach Chondemir Persisch und Deutsch، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۰ء، جہاں (ص ۱۴۲) اس موضوع پر ۱۸۵۰ء تک کا بہت سا یورپی تاریخی مواد چھوڑ دیا گیا ہے؛ (۲) خواند امیر : روضة الصّفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ، ۵ : ۱۷۹ ببعد؛ (۳) دولت شاہ : تذکرة الشّعراء، طبع براؤن، ص ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۹، ۲۷۵ تا ۲۸۸، ۳۰۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۲۶، ۴۶۲؛ (۴) Sehir Eddins Geschichte von Tabaristan, : B. Dorn Rujan und Masonderan، (Muh. Quellen zur Ges- chichte der Südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres، ج ۱)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۰ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱۲، ۲۵۳، ۳۵۴؛ (۵) ابن بطّوطه، طبع Defrémery و Sanguinetti، ۳ : ۶۴ تا ۶۴ ببعد؛ (۶) C. d'Ohsson : Histoire des Mongols، ۴ : ۷۳۷ تا ۷۴۰؛ (۷) Geschichte der Ilchane : J. v. Hammer-Purgstall، ۲ : ۳۲۴ تا ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۲؛ (۸) H. H.

Howorth : *History of the Mongols*، ۳ : ۲۶ء بعد؛ (۹) *Grundriss der iran Philologie*، ۲ : ۵۷۱، ۵۷۵ .

(V. F. BUCHNER)

⊗ * **سربیا** : [(=صربیہ Serbia، Serbiya، Serbie، صربجہ Serbija، سرویا Servie، صربستان)، جنوب مشرقی یورپ کی ایک سابقہ سلطنت، جو جزیرہ نمائے بلقان کے شمال میں واقع تھی اور اب یوگوسلاویا میں شامل ہو چکی ہے ۔ معاہدۂ برلن (۱۸۷۸ء) کی رو سے اس کا حدود اربعہ مندرجۂ ذیل تھا : شمال میں ہنگری، شمال مغرب میں بوسنہ Bosnia، شمال مشرق و جنوب مشرق میں بلغاریا اور جنوب و جنوب مغرب میں ترکیہ ۔ ۱۸۸۳ء میں اس کا کل رقبہ ۱۸۷۸۲ مربع میل تھا (دیکھیے *Ency. Brit*، بذیل مادّہ)] ۔ قدیم ترین زمانے میں یہ ایلیریا Illyria اور تراکیا (Thrace) کے خانہ بدوش قبائل کا مسکن تھا ۔ تقریباً ۲۸۰ ق م میں ایک کلٹی (Celtic) قبیلۂ سکوردسکی Scordisci علاقۂ موراوہ Morawa میں آکر آباد ہوا ۔ اس نے اس مقام پر جہاں موجودہ بلغراد واقع ہے، قلعۂ سنگی دنم Singidunum تعمیر کیا ۔ تیسری صدی عیسوی میں ان سب قبائل کو رومی فاتحین کی اطاعت قبول کرنی پڑی اور شہنشاہ اغسطس Augustus نے دریائے ڈینیوب تک سارے جزیرہ نمائے بلقان کو سلطنت روما میں شامل کر لیا ۔ آگے چل کر جو علاقہ سربوں کا وطن بنا وہ اس زمانے میں دالماچیا (Dalmatia) اور پانونیا Pannonia اور بعد ازاں مسیۂ اعلٰی (Upper Moesia) کے صوبوں میں شامل رہا ۔ یہ صوبے بمرور ایام چھوٹے چھوٹے انتظامی علاقوں میں منقسم ہو گئے اور دیگر رقبوں کے ساتھ مل کر نئے نئے ناموں سے موسوم ہوے، مثلاً داردانیہ Dardania، داچیا (Dacia) وغیرہ .

رومن حکومت کے ماتحت تراکیا اور ایلیریا کے اعلٰی طبقے کے لوگوں نے بتدریج رومی عادات و رسوم اختیار کر لیے ۔ پھر سارماتیا (Sarmatic)، داچیا اور جرمنی سے آنے والے تارکین وطن کے باعث سلطنت روما میں ایسے تغیّرات رونما ہوے کہ اس کا مشرق اور مغربی دو سلطنتوں میں منقسم ہونا ناگزیر ہو گیا ۔ ۳۹۵ء کے بعد سلطنت روما کے پاس صرف الماچیا اور پانونیا کے صوبے رہ گئے اور باقی تمام صوبے، جن میں مسیہ اور داردانیہ بھی شامل تھے، مشرقی سلطنت کا حصہ بنے، جو تقریباً ایک ہزار سال تک قائم رہی .

تیسری صدی عیسوی سے کئی بیرونی حملہ آور، مثلاً قوطی (Goths)، ہون (Huns) اور آوار (Avars) رومی حکومت کے لیے خطرے کا باعث بنے رہے تھے، مگر ان میں سے کوئی بھی یہاں پائدار حکومت قائم نہ کر سکا، بہرحال ان کے دھاروں سے رومی صوبوں کو جس تباہ کاری کا سامنا کرنا پڑا، اس کے باعث دیگر اقوام بالخصوص صقالبہ (Slavs)، بلقان کے ویران شدہ یا کم آباد علاقوں میں آسانی سے آباد ہو گئیں ۔ چھٹی صدی عیسوی سے صقالبہ دریائے ڈینیوب کے مغرب میں زیادہ سے زیادہ اراضی پر قابض ہو کر اپنی نوآبادیاں قائم کرنے لگے اور ہرقل (Heraclius) کے عہد (۶۱۰ تا ۶۴۱ء) تک یہ سلسلہ جاری رہا ۔ آٹھویں صدی کے دوران میں قدیم ایلیریا اور تراکیا نسل کے لوگ اور رومی نسل کے بچے کھچے عناصر نو آباد صقالبہ میں مدغم ہو گئے اور بحیرۂ اسود اور دریائے ساوہ کے درمیان صقالبی زبان بولنے والا ایک علاقہ وجود میں آ گیا ۔ بلقان میں صقالبہ کے مختلف قبائل نے ایک عرصے تک اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا، لیکن ان کی باھمی لڑائیاں جاری رہیں ۔ بالآخر بیرونی دباؤ نے انھیں متحد ہونے پر مجبور کر دیا اور مشرق میں ان کی ایک وسیع ریاست بن گئی ۔ نویں صدی عیسوی میں

انھیں حالات کے تحت مختلف قبائل نے جنوب میں اپنے دفاعی مرکز قائم کیے ۔ ان میں خروات (Croat)، سرب (Serbians) اور بوسنی (Bosnians) خاص طورپر قابل ذکر ھیں ۔ ان تینوں قوموں کی ترق میں بڑی حد تک مذھبی اثرات کارفرما تھے ۔ سلطنت روما کے زوال کے بعد خرواتستان (Croatia)، سربیا اور بوسنہ (Bosnia) کا قیام انھیں اثرات کا مرھون منت تھا ۔ خرواتستان نے شروع ھی سے لاطینی عیسائیت اختیار کی، چنانچہ مغرب کے ساتھ اس کی وابستگی قائم رھی ۔ بوسنہ نے مذھب بوگومِل (Bogomilism) کا الحادی راستہ اختیار کیا، جس کے باعث یہ دوسری ریاستوں سے الگ تھلگ رھی ۔ سربیا نے یونانی کلیسا کا تتبع کیا اور بلقان کے مغرب میں بوزنطی تہذیب سے متأثر صقالبہ کو متحد کر کے ایک ریاست قائم کر لی؛ تاھم ایک متحدہ سربی ریاست کہیں بارھویں صدی میں جا کر قائم ھو سکی ۔ ۸۵۰ء کے قریب سربی سردار ولاستی میر Vlastimir کو اس سلسلے میں جزوی کامیابی حاصل ھوئی جب اس نے جنوب مشرقی بوسنہ اور شمال مشرقی ھرسک (Herzegovina) کو اپنی حکومت میں شامل کر لیا، لیکن جلد ھی سربیا اور خرواتستان بوزنطی شہنشاہ باسل Basil اول (۸٦۷ تا ۸۸٦ء) کی فرمانروائی تسلیم کرنے پر مجبور ھو گئے ۔ نویں صدی کے اختتام پر بلغاری زار شمعون (Simeon) نے سربیا فتح کر لیا، مگر ۹۲۷ء میں اس کے مرتے ھی شہزادۂ چاسلاف (Časlav) کے زیرقیادت نہ صرف سربیا نے غلامی کا جوا اتار پھینکا بلکہ بوسنہ، ھرسک، قدیم سربیا اور قرہ طاغ مونٹی نیگرو Montenegro میں بسنے والے قبائل متحد ھو کر سرب کے نام سے موسوم ھو گئے ۔ ۹٦۰ء میں چاسلاف مجاروں (Magyars) کے خلاف جنگ میں مارا گیا تو یہ ریاست بھی ختم ھو گئی اور سربوں پر پہلے مجار

اور بعدازاں یکے بعد دیگرے بلغار اور بوزنطی حکومت کرتے رھے ۔ شہنشاہ باسل ثانی کی وفات کے بعد ووجی سلاف Vojislav کے زیر قیادت سربوں کے اتحاد کی نئی تحریک کا آغاز ھوا ۔ اس کے بیٹے میخائیل (Michael) نے پہلی آزاد سرب ریاست کی بنیاد رکھی اور شہنشاہ گریگوری Gregory ھفتم نے ۱۰۷۷ء میں اسے تاج شاھی عنایت کیا ۔ اس ریاست میں قدیم سربیا کے علاوہ قرہ طاغ، ھرسک اور بوسنہ کے علاقے شامل تھے ۔ میخائیل (م ۱۰۸۱ء) کے بیٹے اور جانشین بودن Bodin کی وفات (۱۱۰۱ء) کے بعد یہ ریاست تین حصوں میں تقسیم ھو گئی : زیتا Zeta، رشکا Raška اور بوسنہ ۔ ان کی باھمی لڑائیوں نے انھیں ایک بار پھر بوزنطیوں کا محکوم بنا دیا ۔ بالآخر رشکا کا سردار استفان نماینا (Stephan Nemonja) (۱۱۷۱ تا ۱۱۹٦ء) سربوں کے اندرونی مناقشات کو ختم کرکے اور مجاروں اور بلغاریوں کے ساتھ اتحاد کر کے ایک وسیع اور آزاد سرب ریاست قائم کرنے میں کامیاب ھو گیا ۔ اس نے یونانی کلیسا کو سرکاری طور پر تسلیم کیا، متعدد خانقاھیں تعمیر کیں اور تعلیم کو عام کرنے کی کوشش کی ۔ اس کے جانشین بھی بڑے مدبر اور منتظم حکمران ثابت ھوے ۔ استفان اول نے ۱۲۱۷ء میں پاپاے روم سے تاج شاھی حاصل کیا ۔ استفان دوم (۱۲۸۳ تا ۱۳۲۱ء) نے مقدونیہ کے بہت سے علاقوں کے علاوہ البانیا کا شمالی نصف حصہ فتح کیا ۔ استفان دوشان Stephan Dušan (۱۳۳۱ تا ۱۳۵۵ء) نے اپنی ھمسایہ ریاستوں کی باھمی مناقشت اور بوزنطی سلطنت میں طویل خانہ جنگی سے فائدہ اٹھاتے ھوے مزید علاقے فتح کیے اور ۱۳۴٦ء میں ایک راسخ العقیدہ ”زار“ کی حیثیت سے سربوں، یونانیوں، بلغاریوں اور البانویوں کا بلا شرکت غیرے بادشاہ ھونے کا اعلان کر دیا ۔

اس کی سلطنت میں شمالی بلغاریا، شمالی یونان اور شمال مشرق بوسنہ کو چھوڑ کر خلیج کارنتھ تک بلقان کا سارا علاقہ شامل تھا ۔ دوشان نے اپنی سلطنت کو اندرونی اور بیرونی طور پر مضبوط بنانے میں بڑی احتیاط اور مستعدی کا ثبوت دیا اور تمدنی اعتبار سے اسے دوسری ہم عصر حکومتوں کے معیار پر لانے کی بڑی کوشش کی ۔ بااین ہمہ اس کی یہ مساعی دیرپا نتائج کی حامل ثابت نہ ہوئیں اور اس کی وفات (۱۳۵۵ء) کے ساتھ ہی اس کی وسیع مملکت چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں بٹ گئی، جن کے متعلق حکمرانوں میں باہمی اتحاد کے فقدان نے ترکوں کی فتوحات کے لیے راستہ ہموار کر دیا ۔

(A. Hajek [تلخیص از ادارہ])

[اسلامی دور : سلطان مراد اول (۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹ء تا ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) کی تخت نشینی کے وقت بوزنطی سلطنت کی حالت ابتر تھی ۔ اس کے تمام ایشائی مقبوضات پر ترکوں کا قبضہ ہو چکا تھا اور یورپ میں قسطنطینیہ، شمالی تراکیا، مقدونیا اور موراوہ کے علاقے باقی رہ گئے تھے ۔ ۱۳۶۰ء میں مراد نے دردانیال عبور کرکے قرق کلیسا اور ادرنہ سمیت سارا تراکیا فتح کر لیا اور اس کے سپہ سالار لالہ شاہین نے بلغاریا میں داخل ہو کر فلبہ (Philippopolis) پر قبضہ کرلیا ۔ بوزنطی شہنشاہ نے تراکیا پر ترکوں کا قبضہ تسلیم کرکے صلح کر لی اور وعدہ کیا کہ جنگ کی صورت میں وہ سربیا اور بلغاریا کی اعانت نہیں کرے گا ۔

اس جنگ میں دوسری مسیحی حکومتوں نے بوزنطی شہنشاہ کو مطلقاً مدد نہ دی تھی، لیکن فلبہ پر ترکوں کا قبضہ ہو جانے سے کلیسائے روما اور اس کی زیر سایہ حکومتوں کو بھی تردّد پیدا ہوا، چنانچہ پوپ اربن Urban پنجم کے اکسانے پر ہنگری (مجارستان)، سربیا، بوسنہ اور افلاق (Valacia) کے فرمانرواؤں نے ترکوں کو یورپ سے نکال باہر کرنے کے لیے ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء میں بیس ہزار فوج تراکیا روانہ کی ۔ لالہ شاہین نے اس سے تقریباً نصف فوج کے ساتھ دریائے مریچ (Maritza) کے کنارے اتحادیوں کے لشکر کو شکست دے کر اس کا بڑا حصہ تہِ تیغ کر ڈالا ۔ ہنگری کا بادشاہ بمشکل اپنی جان بچا سکا، مگر دوشان کا بھائی وکاشن Vakašin مارا گیا اور کوہ بلقان سے جنوب کا سارا علاقہ سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گیا ۔

۱۳۸۸ء تک قدیم تراکیا اور جدید روم ایلی کے علاقے عثمانی مملکت کا حصہ بن چکے تھے ۔ بلغاریا کا فرمانروا سیسمان Sisman اور سربیا کا شاہ لازار Lazar سلطان مراد کو خراج ادا کر رہے تھے اور عثمانی فوج کے لیے سپاہیوں کی ایک مقررہ تعداد مہیا کرنے کے پابند تھے ۔ مقبوضہ علاقوں میں عرب نو آبادیاں قائم ہو چکی تھیں، جن کی وجہ سے عیسائیوں میں ایک عام بے چینی موجود تھی، خصوصاً ینی چری فوج کے لیے ہر سال ایک ہزار عیسائی جوانوں کے مطالبے سے مسیحی ریاستیں بہت برہم تھیں، جنھوں نے مل کر ترکوں کے استیصال کا بیڑا اٹھایا ۔ اس اتحاد میں سرویا، بوسنہ اور بلغاریا پیش پیش تھے اور البانیا، افلاق، ہنگری اور پولینڈ پوری قوت سے ان کے معاون تھے ۔ ۱۵ جون ۱۳۸۹ء کو قوصوہ Kosova کے میدان میں آخری مقابلہ ہوا، جس نے سربیا کی قسمت کا فیصلہ کردیا ۔ جنگ کے آخری مرحلے میں ایک سربی امیر میلوش کو بیلووچ Miloš Kobilovič نے اپنے بادشاہ کے خلاف بغاوت کا اعلان کرتے ہوئے سلطان مراد سے بات کرنے کی اجازت طلب کی اور قریب پہنچ کر خنجر سے حملہ کرکے بوڑھے سلطان کو مہلک طور پر زخمی کر دیا ۔ حملہ آور فوراً ہی موت کے گھاٹ

اتار دیا گیا ۔ مراد نے آخری حملے کا حکم دیا اور اس کے بیٹے بایزید نے عیسائی فوج کو پراگندہ کرکے رکھ دیا ۔ لازار گرفتار ہوکر سامنے آیا تو سلطان مراد اس کے قتل کا حکم صادر کرکے خود بھی جان بحق تسلیم ہوا ۔ سربیا اور بوسنہ کی آزادی ختم ہوگئی اور وہ سلطنت عثمانیہ کی خراج گزار ریاستیں بن گئیں ۔ تراکیا، مقدونیا اور جنوبی بلغاریا کو باقاعدہ طور پر سلطنت میں شامل کر لیا گیا ۔ بایزید کے عہد میں ترکوں کا قبضہ شمالی بلغاریا پر بھی ہوگیا (۱۳۹۳ء)، لیکن سربیا کے ساتھ تعلقات خوش گوار رہے ۔ لازار کے جانشین استفان لازاریوچ Stephan Lazarevič نے سالانہ خراج کے علاوہ پانچ ہزار سپاہیوں کا ایک دستہ سلطان کی خدمت کے لیے تیار رہنے کا حکم دیا اور اپنی بہن اس کے نکاح میں دے دی ۔ وعدے کے مطابق وہ سلطان کی تمام لڑائیوں میں اپنی فوج کے ساتھ شریک ہوتا رہا، چنانچہ نکوبولی اور انقرہ کے معرکوں میں وہ بایزید کے دوش بدوش لڑا ۔ ۱۴۲۷ء میں استفان کی وفات کے بعد اس کا بیٹا جارج برینکووچ George Vlkovič Brenkovič اس کا جانشین ہوا، جس نے جلد ھی سربیا میں ترکوں کے اقتدار کی مخالفت شروع کردی اور ان کے خلاف ھنگری سے باھمی امداد کا معاہدہ کرکے دریاے ڈینیوب کے کنارے سمندرہ (Semederevo) میں ایک مضبوط قلعہ تعمیر کیا ۔ سلطان مراد ثانی نے اس کے معاندانہ ارادوں سے آگاہ ہوکر اس قلعے کا مطالبہ کیا اور اس کے انکار پر حملہ کر دیا ۔ سربیا کو شکست ہوئی اور پورے ملک پر ترکی فوج کا قبضہ ہوگیا (۸۴۴ھ/۱۴۴۰ء) .

اسی سال پولینڈ کے بادشاہ لادیسلاس Ladislas کو ھنگری کا تخت بھی مل گیا تو مسیحی ریاستوں میں ایک دفعہ پھر متحدہ مقابلے کا حوصلہ پیدا ہوا ۔ اس سلسلے میں انھیں ہونیادی Hunyadi جیسا سپہ سالار بھی مل گیا، جس نے کئی سال تک ترکوں کا مقابلہ کیا اور پے در پے کامیابیاں حاصل کیں ۔ یہ دیکھتے ہوئے جارج برینکووچ بھی اتحادیوں کے ساتھ مل گیا ۔ اس بار یورپ کی حکومتیں بھی پیچھے نہ رہیں ۔ وینس اور جنیوا نے بحری بیڑوں سے مدد کی، پوپ نے کارڈینل جولین سیزرینی Julian Caesarini کے ساتھ مسلح فوج روانہ کی اور یورپ کے ہر حصے سے مالی امداد فراہم ہوئی ۔ الغرض اس نے ایک صلیبی جنگ کی صورت اختیار کر لی ۔ عثمانیوں کے پاس اس وقت کوئی بحری فوج نہ تھی، اس لیے سلطانی افواج، جو ان دنوں ایشیاے کوچک میں مصروف جنگ تھیں، بروقت یورپ میں منتقل نہ کی جا سکیں اور ہونیادی نے نیش اور صوفیا کو فتح کرنے کے بعد کوہ بلقان کے دامن میں ترکوں کو پھر شکست دی ۔ بالآخر ۲۶ ربیع الاول/۱۲ جولائی ۱۴۴۴ء کو Szeddin کے مقام پر صلح نامہ ہوا، جس کی رو سے سربیا آزاد کر دیا گیا، افلاق ھنگری کو دے دیا گیا ۔ لادیسلاس نے انجیل اور مراد نے قرآن مجید ہاتھ میں لےکر قسم کھائی کہ وہ دس سال تک اس صلح نامے کی پابندی کریں گے، لیکن ابھی اس معاہدے کی سیاہی بھی خشک نہ ہونے پائی تھی کہ مسیحی حکومتوں نے یہ سن کر کہ سلطان مراد نے تخت سے کنارہ کشی اختیار کرکے اپنے کمسن بیٹے محمّد ثانی کو تمام اختیارات سونپ دیے ہیں، یکم ستمبر کو صلح نامہ ختم کرنے کا اعلان کر دیا اور ان کی فوجیں متعدد قلعے فتح کرتی ہوئی وارنہ Varna تک پہنچ گئیں ۔ سلطان مراد نے یہ دیکھ کر ایک بار پھر شاھی اختیارات سنبھال لیے اور تیزی سے دشمن کی طرف بڑھا ۔ ۲۶ رجب ۸۴۸ھ/۱۰ نومبر ۱۴۴۴ء کو دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا، جس میں عیسائیوں کو عبرت ناک شکست ہوئی ۔ لادیسلاس اور کارڈینل

جولین مارے گئے، ہونیادی بمشکل فرار ہو سکا اور سربیا اور بوسنہ پھر عثمانی سلطنت کے زیر تسلّط آ گئے ۔ چند سال بعد وارنہ کی شکست کا بدلہ لینے کے لیے ہونیادی اسّی ہزار فوج کے ساتھ سربیا میں داخل ہوا، جہاں سے ہنگری، سربیا اور بوسنہ کی فوجیں متحد ہو کر آگے بڑھیں ۔ قوصوہ کے میدان میں ایک بار پھر معرکۂ کارزارگرم ہوا ۔ ۱۸ شعبان ۸۵۲ھ/۱۷ اکتوبر ۱۴۴۸ء کو تین روز کی شدید جنگ کے بعد ہونیادی کو بری طرح شکست ہوئی ۔

قسطنطینیہ کی فتح (۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء) کے بعد محمّد ثانی سربیا کی طرف متوجہ ہوا اور سمندرہ فتح کر لیا؛ ہونیادی مدد کے لیے آیا، لیکن اہل سربیا اپنے ملک میں ہنگری کے اقتدار کو ناپسند کرتے تھے اور کلیسائے روما کی مذہبی تعدیوں کے مقابلے میں مسلمان ترکوں کی روادار حکومت کو قابل ترجیح سمجھتے تھے، چنانچہ جارج برینکووچ نے خراج ادا کر کے صلح کر لی ۔ ۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء میں اس کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا لازار سربیا کا حکمران ہو گیا ۔ اس کی بیوہ نے سیاسی آزادی برقرار رکھنے کے لیے ملک کو کلیسائے روما سے وابستہ کرنا چاہا تو وہاں کے باشندوں نے سخت مخالفت کی اور سلطان محمّد ثانی سے مدد کی درخواست کی ۔ ۲۰ جون ۱۴۵۹ء کو سمندرہ پر ترکی فوج کا قبضہ ہو گیا ۔ ایک مستقل مملکت کی حیثیت سے سربیا کا وجود ختم کر دیا گیا اور وہ سلطنت عثمانیہ کی ایک "پاشالق" بن کر رہ گیا ۔ مفتوحہ ملک کی اراضی فوجی جاگیرداروں میں بطور اقطاع (= زعامت، تیمار) تقسیم کر دی گئی ۔ سرب ترک حکمرانوں کی رعیت بن گئے جن کے ساتھ انتہائی دوستانہ اور روادارانہ رویہ اختیار کیا گیا اور انھیں پوری مذہبی آزادی دی گئی ۔ ترکی حکومت ہمیشہ ان کے جان و مال، عزت و ناموس اورعبادت گاہوں کی محافظ رہی ۔ انھیں فوجی خدمت پر مجبور نہیں کیا جاتا تھا بلکہ اس کے بجائے ان پر ایک برائے نام جزیہ عائد تھا ۔ پھر ہر ایسے مسیحی کو جس نے کسی طرح حکومت کی کوئی خدمت انجام دی ہو، جاگیر دی جاتی تھی بلکہ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ بعض جاگیریں نا اہل مسلمانوں سے چھین کر مستحق غیر مسلموں کو دی گئیں، یہی وجہ ہے کہ ان کے کلیسا، خانقاہیں، قومی زبان اور رسم و رواج بدستور محفوظ رہے ۔ شہروں میں تو ترک خاصی تعداد میں آباد ہو گئے، مگر دیہات میں بدستور سرب ہی چھائے ہوے تھے ۔ حکومت کی اس رواداری سے جہاں آئندہ فتوحات میں قدرے آسانی پیدا ہوئی، وہاں ہمسایہ مسیحی حکومتوں کو ملک میں ریشہ دوانیوں کا موقع بھی ملا، چنانچہ ان کے زیر اثر وقتاً فوقتاً سربوں کی کچھ تعداد جنوبی ہنگری، جنوب مغربی بوسنہ اور خرواتستان کے سرحدی علاقوں میں نقل وطن کرتی رہی ۔ یہ لوگ آسٹریا کی فوج میں بھرتی ہو کر ترکیہ کے خلاف لڑائیوں میں حصہ لیتے رہتے تھے، جس سے انھیں اسلحہ کے استعمال کی بڑی کارآمد اور مفید مشق حاصل ہوگئی ۔

سلیمان اعظم کے زمانے میں سلطنت عثمانیہ اپنے کمال عروج کو پہنچ چکی تھی، تاہم اس کے بعد صوقوللی پاشا کے عہد وزارت میں بھی مزید فتوحات حاصل ہوئیں ۔ چنانچہ مؤخّرالذکر کے قتل کے وقت (۱۵۷۸ء) سلطنت عثمانیہ شمال میں وسط ہنگری سے لے کر جنوب میں خلیج فارس اور سوڈان تک اور مشرق میں بحیرۂ خضر سے مغرب میں افریقہ کے صوبۂ اوران تک پھیلی ہوئی تھی اور مراکش کے سوا بحیرۂ روم کا سارا جنوبی ساحل، بحیرۂ اسود اور بحیرۂ احمر کے سواحل اور اقریطش کے علاوہ بحیرۂ ایجہ کے جملہ جزائر اس کے زیر نگیں تھے ۔ اس کے بعد یہ عظیم الشان سلطنت مسیحی

یورپ کی متحدہ یلغاروں اور داخلی شورشوں کا تین صدیوں تک نشانہ بن کر آہستہ آہستہ روبہ زوال ہوتی رہی۔ جنگ سینگاتھرڈ (۸ محرم ۱۰۷۵ھ/یکم اگست ۱۶۶۴ء) میں آسٹریا نے اسے شکست دی تو مسیحی یورپ کے حوصلے بلند ہو گئے - پھر ۱۶۸۳ء میں جب قرہ مصطفٰی نے وی انا کے بالمقابل آسٹریا سے شکست فاش کھائی تو سلطنت عثمانیہ کی سرحدوں پر واقع تمام عیسائی ریاستوں نے اس پر بیک وقت حملہ کر دیا - ۱۶۸۴ء میں عیسائی حکومتوں کا ایک "مقدس اتحاد" قائم ہوا، جس میں پولینڈ، وینس، مالٹا اور ۱۶۸۶ء میں روس بھی شریک ہو گیا - گویا یورپ نے ترکوں کے خلاف ایک مذہبی جنگ کا اعلان کر دیا - اس جنگ میں یکے بعد دیگرے ترکیہ کو اپنے بہت سے یورپی مقبوضات سے محروم ہونا پڑا - ۱۶۸۹ء میں ہنگری کے صرف دو قلعوں پر ترکوں کا قبضہ رہ گیا تھا اور باقی ملک ٹرانسلوانیا، دالماچیا، خرواتستان، بوسنہ اور سربیا کے بیشتر علاقوں سمیت آسٹریا کے اور یونان اور البانیا جمہوریۂ وینس کے قبضے میں جا چکا تھا - ان حالات میں مصطفٰی کوپریلی کو صدارت عظمٰی کا عہدہ ملا، جس نے بڑے تدبّر اور شجاعت سے کام لیتے ہوئے مقبوضہ علاقوں کے عیسائیوں کو متعدد مراعات دے کر ان کے دل جیت لیے - اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف تو اہل موراوہ نے بغاوت کردی، جنھیں وینس کی حکومت بہ جبر کلیسائے روما کا پیرو بنانے کے لیے ظلم و تعدّی پر کمربستہ تھی اور ترکی فوج کی مدد سے وینس والوں کو اپنے ملک سے نکال کر دولت عثمانیہ کی سیادت قبول کر لی اور دوسری طرف سلیم گرای اور خالد پاشا نے آسٹریا اور البانیا کی متحدہ فوجوں کو شکست دے کر مقدونیا اور اس کے نواحی علاقے واپس لے لیے - اگست ۱۶۹۰ء میں مصطفٰی کوپریلی زبردست فوج لے کر آگے بڑھا اور آسٹروی فوج کو پے بہ پے شکستیں دے کر نیش، سمندرہ اور بلغراد فتح کر لیے، اس طرح سربیا پر دوبارہ ترکوں کا قبضہ ہوگیا ۔

۱۶۹۷ء میں زِنتا Zentā کے مقام پر سیوائے کے شہزادۂ یوجین کے ہاتھوں ترکوں کی شکست نے ان کامیابیوں پر پانی پھیر دیا - صلحنامۂ قارلوویچ Carlovitz کی رو سے یورپی مقبوضات کا خاصا بڑا حصہ آسٹریا، وینس، پولینڈ اور روس میں تقسیم ہوگیا - ۱۷۱۷ء میں یوجین بلغراد فتح کرنے کے بعد سربیا اور افلاق کے بیشتر حصے پر قابض ہوگیا اور معاہدۂ پساروویچ Passarovitz (۱۷۱۸ء) نے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی - یوجین نے اہل سربیا کو دولت عثمانیہ کے خلاف ابھارنے کی کوشش کی، مگر بارہ ہزار سے زیادہ آدمیوں نے اس کا ساتھ نہیں دیا کیونکہ وہ ترکی حکومت کے مقابلے میں آسٹریا کی حکومت کو پسند نہیں کرتے تھے - یہی وجہ ہے کہ آسٹروی قبضہ عارضی ثابت ہوا اور بائیس سال بعد ترکوں نے بلغراد فتح کرکے نہ صرف آسٹریا والوں کو سربیا سے نکال باہر کیا بلکہ وہ تمام علاقے بھی واپس لے لیے جو معاہدۂ پساروویچ کے وقت آسٹریا کو دے دیے گئے تھے ۔

اس کے بعد تیس سال تک سلطنت عثمانیہ اور اس کی ہمسایہ سلطنتوں کے درمیان کوئی جنگ نہیں ہوئی کیونکہ اس دور میں یورپ آسٹریا کی جنگ جانشینی اور بعد ازاں جنگ ہفت سالہ میں مصروف رہا - ترک اگر چاہتے تو اس موقع سے فائدہ اٹھا کر بڑی آسانی سے اپنی حدود میں توسیع کر سکتے تھے، لیکن انھوں نے صلحنامے کی پابندی کی اور غیر جانبدار رہ کر ایسے اعلٰی سیاسی اخلاق کا ثبوت دیا جس کی مثال مسیحی یورپ کی تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے ۔

باہمی مناقشات سے نبٹ کر مسیحی حکومتوں

نے ایک بار پھر سلطنت عثمانیہ کے خلاف صف آرائی کی ۔ اس گٹھ جوڑ میں روس، آسٹریا، پرشیا، فرانس، انگلستان سبھی شامل تھے ۔ صلحنامۂ قینارجہ کی رو سے روس کو ترکوں کی عیسائی رعایا کی حمایت کا حق حاصل ہو گیا، جس نے دولت عثمانیہ کو ہمیشہ کے لیے ایک آفت میں مبتلا کر دیا کیونکہ اس کے بعد ہر یورپی ریاست عیسائیت کے نام پر اس کے معاملات میں دخل دینے لگی اور جب کبھی دولت عثمانیہ کی یورپ کی کسی حکومت سے جنگ ہوتی تو اس کا سبب مسیحیت اور اس کے حقوق قرار دیے جاتے .

۱۷۸۸ء میں آسٹریا نے بوسنہ، سربیا، مولداوہ اور افلاق پر قبضہ کرنے کے لیے پھر لڑائی چھیڑ دی ۔ مارشل لوڈن Loudon کی فوجوں کو بوسنہ اور سربیا میں بڑی کامیابی ہوئی، لیکن بالآخر صلحنامۂ سستوا Sistowa (۱۷۹۱ء) کے ذریعے دوسرے مقبوضات کے ساتھ سربیا بھی دولت عثمانیہ کو واپس مل گیا .

اب تک دول یورپ میں سے فرانس کسی حد تک سلطنت عثمانیہ کا دوست ملک تصور کیا جاتا تھا، لیکن مصر پر نپولین کے قبضے کے بعد فرانس کے خلاف روس، انگلستان اور ترکیہ کے درمیان اتحاد قائم ہو گیا اور باب عالی نے اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا (۱۷۹۸ء) - ۱۸۰۲ء میں فرانس سے تو صلح ہو گئی اور مصر پر ایک بار پھر عثمانیوں کی فرمانروائی تسلیم کر لی گئی، لیکن سلطنت کے مختلف حصوں میں شورشیں ہونے لگیں ۔ سب سے زیادہ نازک صورت حال سربیا میں تھی ۔ ان دنوں وہاں کا والی حاجی مصطفٰی پاشا تھا، جس کی رحمدلی اور دردمندی کے باعث عیسائی اسے "اھل سربیا کی ماں" کہتے تھے ۔ اس کے عہد میں امن و امان اور عدل و انصاف کا دور دورہ تھا، لیکن سلطان سلیم ثالث کی فوجی اصلاحات سے سربیا کے ینی چری دستوں نے برانگیختہ ہو کر بغاوت کر دی اور صوبے بھر میں قتل و غارت گری کا بازار گرم کر دیا۔ آسٹریا کے ساتھ پچھلی لڑائی میں سربوں نے اپنے فوجی دستے قائم کر کے آسٹریا کی بڑی مدد کی تھی ۔ صلحنامۂ سستوا کے بعد اگرچہ یہ دستے توڑ دیے گئے تھے، تاھم سربوں کے اندر اپنی فوجی قوت کا احساس اور آزادی کا حوصلہ پیدا ھو چکا تھا ۔ انقلاب فرانس کی ھنگامہ خیزیوں نے اس جذبے کو مزید تقویت پہنچائی ۔ حاجی مصطفٰی پاشا نے اس سے فائدہ اٹھا کر سرب باشندوں کے مسلح دستے تیار کیے، جنھوں نے سلطانی فوج کے ساتھ مل کر ینی چریوں کو سربیا کی حدود سے باھر دھکیل دیا ۔ دارالخلافہ میں کفار کی مدد سے ینی چریوں کو سربیا سے نکالے جانے کی خبر پہنچی تو عوام نے سخت برھمی کا اظہار کیا، جس سے مجبور ھو کر سلطان نے مصطفٰی پاشا کو حکم دیا کہ ینی چریوں کو واپس آنے کی اجازت دی جائے ۔ انھوں نے سربیا میں پہنچتے ھی مصطفٰی پاشا کو قتل کر دیا اور پورے صوبے کو چار حصوں میں تقسیم کر کے ھر حصے پر اپنے ایک ایک سردار کو حاکم مقرر کر دیا۔ اب وہ بےخوف ھو کر لوٹ مار میں مصروف ھوگئے اور ان کے مظالم سے عیسائی رعایا اور مسلمان جاگیردار دونوں عاجز آ گئے ۔ باب عالی نے انھیں دھمکی دی کہ اگر وہ اپنے ھاتھ نہ روکیں گے تو ان کی سرکوبی کے لیے غیر قوم اور غیر مذھب کے سپاھی متعین کر دیے جائیں گے ۔ یہ سنتے ھی ینی چریوں نے سربیا کے عیسائی باشندوں کو بےدریغ قتل کرنا شروع کر دیا ۔ سربوں نے متفق ھو کر جارج پیٹرووچ George Petrovič کو، جو اپنی سیاہ رنگت کے باعث "قرہ جارج" کے نام سے مشہور تھا، اپنا سپہ سالار بنایا اور ینی چریوں کا مقابلہ کرنے لگے ۔ ترک فوجی جاگیرداروں نے بھی ان کی پوری مدد کی ۔ اسی دوران میں باب عالی

کی فوجیں بھی بوسنہ کے والی بکر پاشا کی سرکردگی میں آ گئیں اور ان سب نے مل کر ینی چریوں کا مکمل استیصال کر دیا ۔

امن و امان قائم ہونے کے بعد باب عالی نے حکم دیا کہ سرب دستے توڑ دیے جائیں کیونکہ اب ان کی ضرورت باقی نہیں رہی، لیکن سربوں نے، جو روس اور آسٹریا کے ساتھ خفیہ بات چیت کر رہے تھے، تعمیل حکم کے بجائے اپنی خود مختاری اور سرب ریاست کے دوبارہ قیام کے لیے جنگ شروع کر دی ۔ شروع شروع میں سلطان نے انھیں بزور شمشیر دبانے کی کوشش کی، لیکن قرہ جارج نے بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا (۱۸۰۵ء) ۔ سلطان نے اعلان کیا کہ وہ انھیں حکومت خود اختیاری دینے کے لیے آمادہ ہے، لیکن ۱۸۰۶ء میں روس نے جنگ چھیڑ دی اور اس کی اس یقین دہانی پر کہ وہ سربوں کو مکمل آزادی دلائے گا، سربوں نے ترکوں کی پیشکش رد کر دی ۔ جنگ کے خاتمے پر روس نے تسلیم کر لیا کہ سربیا سلطنت عثمانیہ کا داخلی معاملہ ہے، جس سے سربوں کے اعتماد کو بڑی ٹھیس پہنچی ۔ ۱۸۰۹ء میں ترکیہ اور روس کے درمیان دوبارہ لڑائی شروع ہو گئی جس کا انجام صلحنامۂ بخارسٹ (۱۸۱۲ء) پر ہوا ۔ سلطان نے اہل سربیا کی گزشتہ شورشوں کو معاف کر کے ملک کے داخلی معاملات ان کے سپرد کر دیے، خراج کی رقم کم کر کے اس کی وصولی ٹھیکیداروں کے بجائے سرکاری اہلکاروں کے سپرد کر دی اور سربوں نے بھی بلغراد اور دوسرے قلعوں میں ترکی دستے متعین کرنا منظور کر لیا ۔ بااین ہمہ جب ان سے یہ قلعے خالی کرنے کے لیے کہا گیا تو انھوں نے پھر بغاوت کر دی ۔ ۱۸۱۳ء میں سلطان نے فوج روانہ کی تو قرہ جارج ہمت ہار کر آسٹریا کی طرف بھاگ گیا اور سربیا ایک بار پھر مطیع کر لیا گیا ۔

۱۸۱۵ء میں میلوش اوبرینوویچ Miloš Obrenović نے، جو اپنی سیاست سے حکومت ترکیہ کا اعتماد حاصل کر چکا تھا، بغاوت کر دی، جو کامیاب رہی ۔ ادھر روس، آسٹریا اور پرشیا نے ترکیہ کے خلاف اتحاد قائم کر لیا ۔ ان حالات میں باب عالی نے سربیا سے صلح کر لینا مناسب سمجھا؛ چنانچہ اہل سربیا کو عام معافی دے دی گئی، محاصل کی وصولی انھیں کے سپرد کر دی گئی، عوام کے منتخب کردہ بارہ سرداروں پر مشتمل ایک دیوان قائم کیا گیا، اہل سربیا کی ملکی، مذہبی اور عدالتی خود اختیاری تسلیم کر لی گئی اور انھیں ہتیار رکھنے اور اپنا امیر منتخب کرنے کی اجازت دے دی گئی ۔ گویا سربیا پر اگرچہ آئینی اعتبار سے سلطان کی فرمانروائی تو اب بھی قائم تھی، مگر یہ صرف سالانہ خراج اور بلغراد اور چند دوسرے قلعوں پر قبضے تک محدود تھی ۔

۱۸۱۷ء میں قرہ جارج نے ایک بار پھر سربیا کا رخ کیا، لیکن میلوش نے اپنی سرداری خطرے میں دیکھ کر اسے قتل کرا دیا ۔ اسی سال تمام اضلاع کے سرداروں اور مذہبی پیشواؤں نے اسے سربیا کا موروثی حکمران منتخب کیا ۔ صلحنامۂ ادرنہ (۱۸۲۹ء) کے بعد باب عالی نے بھی اس کی یہ حیثیت تسلیم کر لی ۔ اس صلحنامے کی رو سے یہ بھی قرار پایا کہ بلغراد اور سربیا کے تین قلعوں کے علاوہ باقی تمام قلعوں سے ترکی دستے ہٹا لیے جائیں گے اور پورے ملک سے ترکوں کا انخلا عمل میں آ جائے گا ۔

سربیا میں قومی حکومت تو قائم ہو گئی، لیکن اس کے نئے بادشاہ نے جلد ہی استبداد پر ایسی کمر باندھی کہ لوگ اس سے متنفر ہو گئے اور ایک طاقتور مخالف جماعت تیار ہو گئی، جس کی کوششوں سے یہ قانون منظور ہوا کہ جملہ انتظامی اختیارات

بادشاہ کے بجاے سترہ ارکان پر مشتمل ایک مجلس الاعیان کے ہاتھ میں ہوں گے اور ان ارکان کا تقرر تو بادشاہ کی مرضی سے ہوگا، لیکن انھیں برطرف کرنے کا حق اسے حاصل نہ ہو گا ۔ یکم جون ۱۸۳۹ء کو میلوش اپنے جاں بلب بیٹے میلان Milan کے حق میں دست بردار ہوگیا، لیکن وہ چھبیس روز کے بعد وفات پا گیا اور اس کی جگہ میلوش کا چھوٹا بیٹا میخال Michael تخت نشین ہوا ۔ مجلس الاعیان کے ارکان کے علاوہ ترکیہ اور روس بھی اسے پسند نہیں کرتے تھے ۔ حزب مخالف کے جلاوطن رہنما وچوچ Vučuč نے واپس آ کر لوگوں کو اس قدر بھڑکایا کہ میخال وطن چھوڑ گیا (اگست ۱۸۴۲ء) ۔ بادشاہت خانوادۂ اوبرینووچ سے قرہ جارج کے خاندان میں منتقل ہو گئی اور الیکساندر قرہ جارجیوچ Alexander Karadjordjević سربیا کے تخت پر بیٹھا ۔ اس کے عہد (۱۸۴۲ تا ۱۸۵۸ء) میں سربیا یورپی تہذیب و تمدن کے علاوہ آزادی فکر سے بھی آشنا ہوا ۔ کریمیا کی جنگ میں غیر جانبداری اسے بہت مہنگی پڑی؛ چنانچہ ۱۱ دسمبر ۱۸۵۸ء کو اسے معزول کرکے بوڑھے میلوش اوبرینووچ کو دوبارہ تخت پر بٹھا دیا گیا، جس نے اپنے باقی ماندہ ایام اپنے مخالفین سے انتقام لینے میں گزارے ۔ ۲۶ ستمبر ۱۸۶۰ء کو اس کے مرنے کے بعد میخال ایک بار پھر تخت نشین ہوا ۔ اس نے سرب نوجوانوں کی تحریک اوملادنا Omladina سے متأثر ہو کر جنوبی صقالبہ کو سربیا کے زیر تسلّط متحد کرنے کا منصوبہ بنایا ۔ اس کا اوّلین مقصد یہ تھا کہ ملک کو ترکوں سے خالی کرایا جائے، چنانچہ ۱۸۶۶-۱۸۶۷ء میں روس کی مدد سے اس نے بڑی خونریزی کے ساتھ اس کی تکمیل شروع کر دی ۔ ان دنوں ترکیہ کی حکومت اقریطش کی بغاوت فرو کرنے میں مصروف تھی اور سربیا کی طرف توجہ نہ دے سکتی تھی، چنانچہ باب عالی نے اعلان کیا کہ بلغراد اور سربیا کے دوسرے تین قلعے خالی کر دیے جائیں گے البتہ ان پر ترکی اقتدار کی علامت کے طور پر سربی پرچم کے ساتھ ساتھ ترکی پرچم بھی لہراتے رہیں گے ۔ اس کے بعد سربیا کا استقلال مکمل ہو گیا اور معاہدۂ استفانوس (مارچ ۱۸۷۷ء) اور بعد ازاں معاہدۂ برلن (۱۸۷۸ء) نے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی ۔

سلطان عبدالعزیز (۱۸۶۱ تا ۱۸۷۶ء) کے عہد میں روسی سفیر جنرل اگناتیف کو باب عالی میں اتنا اثر و رسوخ حاصل ہوگیا تھا کہ وزیراعظم محمود ندیم پاشا اس کے اشاروں پر ناچتا تھا ۔ حکومت کے عہدیداروں کا عزل و تقرر اور ممالک خارجہ کے ساتھ صلح و جنگ کے مسائل اگناتیف کی رائے سے طے پاتے تھے ۔ اس طرح روس کی سیاسی چالبازیوں نے قسطنطینیہ میں غلبہ حاصل کر لیا تھا اور سلطنت عثمانیہ کی بربادی کے لیے مختلف تدبیریں کی جا رہی تھیں ۔ اس سلسلے میں روس نے جو ذرائع اختیار کیے اس میں جمعیۃ الصقالبہ کی تشکیل (۱۸۴۰ء) کو بڑی اہمیت ہے ۔ اتحاد بین الصقالبہ (Pan-slavism) کا مقصد ھی یہ تھا کہ تمام صقالبی اقوام کو روس کے زیر سیادت منظم کرکے دولت عثمانیہ کے خلاف ابھارا جائے ۔ اس جمعیت نے صقالبہ میں روسی ادبیات کی نشر و اشاعت شروع کی تاکہ ان کے دل روس کی جانب مائل ہو سکیں ۔ اس نے بلغاریا، سربیا، بوسنہ، ہرسک اور قرہ طاغ (مونٹی نیگرو) کے باشندوں کو، جن کا مذہبی یا نسلی اعتبار سے روس کے ساتھ تعلق تھا، سلطنت عثمانیہ کے خلاف ابھارنے کی کوشش جاری رکھی ۔ صقالبی بچے جمعیت کے خرچ پر روس جا کر تعلیم حاصل کرتے اور واپس آ کر جمعیت کے مقاصد کی نشر و اشاعت کے لیے اپنے شہروں میں مدرسے قائم

کرتے، لوگوں کی مالی مدد کرتے اور خفیہ طور پر انھیں فوجی سامان بہم پہنچاتے ۔ رفتہ رفتہ بلقان کے تمام عیسائی اس جمعیت کے مطیع ہوگئے اور علم بغاوت بلند کرنے کے لیے اس کے اشارے کا انتظار کرنے لگے ۔ حکومت روس کے بڑے بڑے ارکان اس میں شامل تھے اور اگناتیف اس کا ممتاز ترین رکن تھا ۔ مدحت پاشا [رک بآں] نے اس کے سدباب کے لیے جو تجاویز پیش کیں وہ اگناتیف کی کوشش سے رد کر دی گئیں .

سربیا کا فرمانروا میخال بھی اس جمعیت سے بہت متأثر تھا ۔ اس نے بلغاریا کے تارکین وطن، یونانیوں اور رومانیوں کے ساتھ مل کر ترکوں کے خلاف ایک منصوبہ تیار کیا، لیکن ۱۰ جنوری ۱۸۶۸ء میں اسے قتل کر دیا گیا اور اس کا بھتیجا میلان اوبرینووچ چودہ برس کی عمر میں تخت پر بیٹھا ۔ وہ بڑی حد تک اپنے وزیر رستیچ Ristič کے زیر اثر تھا، جو روس کا حامی تھا ۔ ۱۸۷۵ء میں جب بوسنہ اور بلغاریا نے سلطنت عثمانیہ کے خلاف بغاوت کی تو سربیا نے بھی تہدید آمیز رویہ اختیار کیا اور ۳۰ جون ۱۸۷۶ء کو قرہ طاغ کے ساتھ مل کر اعلان جنگ کر دیا ۔ شروع شروع میں سربیا کو کچھ کامیابی نصیب ہوئی، لیکن جلد ہی اسے پے در پے شکستوں کا سامنا کرنا پڑا اور میلان کی درخواست پر روس نے سلطان پر دباؤ ڈال کر عارضی صلح کرا دی (یکم نومبر ۱۸۷۶ء) .

۲۴ اپریل ۱۸۷۷ء کو خود روس نے ترکیہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا ۔ سربیا پہلے تو غیر جانبدار رہا، لیکن پلونا کی فتح کے بعد وہ بھی شریک ہوگیا اور نیش کا اہم شہر فتح کر لیا ۔ معاہدۂ آیا ستفانوس طے کرتے وقت روسیوں کا رجحان بلغاریوں کی طرف دیکھ کر رستیچ بھی دل برداشتہ ہوگیا؛ چنانچہ جب سربیا کے بعض علاقے بلغاریا کے سپرد کیے گئے تو وہ روس کے بجائے آسٹریا کی سرپرستی میں آ گیا، جس نے بلغراد سے بیروت تک ریلوے لائن تعمیر کرنے کے عوض عہد نامۂ برلن کے وقت یہ علاقے اسے واپس دلا دیے؛ لیکن چونکہ اسی عہد نامے کی رو سے بوسنہ اور ہرسک کے اضلاع آسٹریا کی طرف منتقل ہوگئے تھے، اس لیے سربیا میں بڑی بے چینی پھیل گئی؛ چنانچہ رستیچ کی کابینہ ایک بار پھر روس کی طرف جھک گئی ۔ اس سے آسٹریا کے ساتھ جنگ کا خطرہ پیدا ہوگیا، لیکن جلد ہی میلان نے رستیچ کو برطرف کر دیا (۱۸۸۰ء) اور نئی کابینہ نے آسٹریا کے ساتھ مصالحت کر لی ۔ ۱۶ مارچ ۱۸۸۲ء کو میلان کی بادشاھت کا اعلان ہوا، لیکن ریلوے کی تعمیر کی وجہ سے ملک کی مالی حالت بہت کمزور ہوتی جا رہی تھی ۔ ۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء میں میلان کو نہ صرف اندرونی شورشوں کا سامنا کرنا پڑا بلکہ خود اسے قتل کرنے کی بھی کوشش کی گئی ۔ ۱۳ نومبر ۱۸۸۵ء کو میلان نے بلغاریا کے خلاف اعلان جنگ کر دیا کیونکہ بلغاریا میں مشرقی روم ایلی کے ضم ہو جانے سے بلقان کا توازن درھم برھم ہو سکتا تھا ۔ ۱۹ نومبر کو سلونتزا Slivnitza کے مقام پر اس کی فوجوں کو شکست فاش ہوئی اور محض آسٹریا کی مداخلت سے سربیا کی آزادی محفوظ رہ سکی ۔ بالآخر ۶ مارچ ۱۸۸۹ء کو میلان اپنے کمسن بیٹے الیکساندر Alexander کے حق میں تخت سے دست بردار ہوگیا ۔ اس کا دور حکومت بڑا پرآشوب تھا ۔ متواتر وزارتی اور مالی بحران، دربار شاہی کے شرمناک واقعات، بادشاہ کی ایک انجینئر کی بیوہ سے شادی، اس کی مستبدانہ حکومت اور ان پر مستزاد ملکہ کے بھائی کو وارث تخت بنانے کی تجویز، ان سب باتوں نے مل کر حالات کو اتنا بگاڑ دیا کہ ۱۱ جون ۱۹۰۳ء کی رات کو بادشاہ اور ملکہ کو قتل کرکے ۱۵ جون کو قرہ جارج

خاندان کے معزول بادشاہ الیکساندر کے بیٹے کو پیٹر اول کے نام سے تخت پر بٹھا دیا گیا ۔ حکومت پارلیمانی اکثریت کے سپرد کر دی گئی، جس کا رہنما انتہا پسند نکولا پاشچ Nikola Pašić تھا ۔ وہ شاہ میخال کے اس منصوبے کا بہت بڑا حامی تھا کہ سربیا کے سابقہ مقبوضات (بوسنہ و ہرسک) کو دوبارہ حاصل کیا جائے؛ چنانچہ خارجہ حکمت عملی میں بنیادی تبدیلی پیدا ہوئی، یعنی آسٹریا سے انقطاع اور اتحاد بین الصقالبہ کے حامی روس کے ساتھ اتحاد ۔ بلغراد میں روسی سفیر ہارٹ وِگ Hartwig کی سرگرمیوں کے باعث آسٹریا کے ساتھ تعلقات بد سے بدتر ہوتے گئے ۔ ہارٹ وگ نے، جو شروع میں ترکیہ کی بہ نسبت آسٹریا کے خلاف تھا، بلقانی اتحاد کی تنظیم کی ۔ جنگ بلقان کا بانی مبانی بھی وہی تھا، جس کے پہلے دور میں سربوں کو شاندار فتوحات حاصل ہوئیں اور وہ سالونیکا اور بحیرۂ ایڈریاٹک کے ساحل تک پہنچ کر ان علاقوں پر قابض ہو گئے جو کسی زمانے میں دوشان کی مملکت میں شامل تھے ۔ مفتوحہ علاقوں کی تقسیم کے بارے میں اتحادیوں میں جھگڑا ہو گیا کیونکہ البانیا کی نئی ریاست کی تشکیل سے سرب نہ صرف اپنے موجودہ علاقوں سے محروم ہو گئے تھے بلکہ انھیں سمندر تک رسائی بھی نہ رہی؛ چنانچہ انھوں نے مطالبہ کیا کہ مقدونیا کو از سر نو تقسیم کیا جائے، لیکن بلغاریا نے یہ مطالبہ رد کر دیا ۔ اس دوران میں دوسری جنگ بلقان چھڑ گئی (اپریل ۱۹۱۳ء) ۔ ۳۰ جون سے ۵ جولائی تک سربیا اور بلغاریا کے درمیان ایسی جنگ ہوئی جسے دنیا کی انتہائی خونریز جنگوں میں شمار کرنا چاہیے ۔ انجام کار سربوں کو فتح نصیب ہوئی اور بخارسٹ کی صلح (۱۰ اگست ۱۹۱۳ء) کی رو سے سربیا کی وسعت تقریباً دگنی ہو گئی اور اس میں اس کے بعض قدیم علاقوں کے علاوہ وسطی مقدونیا کو بھی شامل کر دیا گیا ۔ اس سے وسیع تر سربیا کی تحریک کو بڑی تقویت پہنچی اور باقی ماندہ سربی علاقوں کو، جو ہنگری اور آسٹریا وغیرہ کے زیر تسلط تھے، آزاد کرانے کے لیے متعدد انقلابی جماعتوں نے کام شروع کر دیا؛ ان میں "جمعیت دست سیاہ" (Crina Ruka) بالخصوص قابل ذکر ہے ۔ ۲۴ جون ۱۹۱۴ء کو شاہ پیٹر نے خرابی صحت کی بنا پر شاہی اختیارات شہزادۂ الیکساندر کے سپرد کر دیے ۔ ۲۸ جون کو سراجیوو کے مقام پر آسٹریا کے ولی عہد فرڈیننڈ اور اس کی بیگم کے قتل سے جنگ عظیم چھڑ گئی ۔ شروع شروع میں سربیا کو کامیابیاں ہوئیں، لیکن جب آسٹریا، جرمنی اور بلغاریا نے تین طرف سے حملہ کیا تو اسے سخت شکست ہوئی (دسمبر ۱۹۱۵ء) ۔ بچے کھچے سرب، جن کی تعداد پچاس ہزار کے قریب تھی، یخ بستہ البانوی پہاڑوں کو انتہائی مصائب سے عبور کرنے کے بعد ساحل تک پہنچے، جہاں سے اطالوی جہازوں نے انھیں کارفو Corfu تک پہنچا دیا ۔ ۱۹۱۶ء میں انھیں دوبارہ مسلح کر کے سالونیکا میں متعین ساٹھ ہزار سپاہیوں پر مشتمل سرب فوج کے ساتھ میدان جنگ میں بھیجا گیا، جہاں انھوں نے بلغاریا کے جارحانہ اقدامات کو روک دیا ۔ تھوڑے ہی دنوں میں انھوں نے بتولجہ Bitolja پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۷ ستمبر ۱۹۱۸ء کو بلغاریا کو دوبروپولجہ Dobropolja کے محاذ پر شکست دے کر ۲۹ ستمبر کو سکوپلجہ Skoplje پر قابض ہو گئیں ۔ اب شمال کی جانب ان کی پیش قدمی روکنے والا کوئی نہ تھا ۔ ۱۲ اکتوبر کو انھوں نے نیش فتح کر لیا ۔ اس کے تین ہفتے بعد ۴ نومبر کو شہزادۂ الیکساندر فاتحانہ بلغراد میں داخل ہو گیا ۔ جنگ کے ساتھ ڈینیوب کی شہنشاہیت بھی ختم ہو گئی اور آسٹریا اور ہنگری کے علاقۂ جنوبی صقالبہ کے ساتھ سربیا کا

الحاق ممکن ہوگیا۔ یکم دسمبر کو سربوں، خرواتوں (Croats) اور یوگوسلافیوں کی نئی ریاست تشکیل دے دی گئی] ۔

[ادارہ]

[جنگ عظیم کے بعد : اگرچہ جنگ عظیم کے بعد سربیا کی مستقل حیثیت ختم ہو گئی اور اسے ایک نئی ریاست مملکۃ السرب والخروات والسلاون (Kraljevstva Srba, Hrvata i Slovenaca) کا حصہ قرار دیا گیا، تاہم ۱۹۴۱ء تک سربوں کو بڑی اہمیت حاصل رہی ۔ سربیا کا صدر مقام بلغراد Belgrad نئی مملکت کا دارالحکومت اور سربیا کا فرمانروا پیٹر قرہ جارجیوچ اس کا پہلا بادشاہ بنا ۔ ولی عہد الیکساندر بدستور نیابت کے فرائض انجام دیتا رہا، تا آنکہ ۱۶ اگست ۱۹۲۱ء کو وہ پیٹر کی وفات کے بعد باقاعدہ تخت نشین ہوا ۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ملک میں صرف سرب ہی ایک مضبوط مرکز کے علمبردار تھے، ورنہ باقی اقوام، یعنی خروات، سلاوینی، بوسنی، مقدونی اور قرہ طاغی وغیرہ، صوبائی خود اختیاری کی طالب تھیں ۔ ملک کا آئین (Vidovadanski Ustav)، جو ۲۸ جون ۱۹۲۱ء کو منظور ہوا، ایک مضبوط مرکز کی بنیاد پر بنایا گیا تھا اور اسی باعث ہمیشہ سربوں کے دوسرے عناصر سے شدید اختلافات رہے ۔ ۶ جنوری ۱۹۲۹ء کو الیکساندر نے آئین، پارلیمان اور تمام سیاسی جماعتوں کو ختم کرکے اپنی آمریت کا اعلان کر دیا ۔ ستمبر ۱۹۳۱ء میں ایک نئے آئین کا اعلان کیا گیا، مملکت کا نام یوگوسلاویا رکھا گیا اور اسے نو ریاستوں میں تقسیم کر دیا گیا ۔ یہ تقسیم مذہبی، قومی یا قدیم تاریخی حدود کی بنا پر نہیں کی گئی تھی اور ان میں سے بیشتر ریاستوں کے نام بعض دریاؤں کے نام پر رکھے گئے تھے ۔ مجلسِ نمائندگان اور مجلس الاعیان پر مشتمل دو ایوانی پارلیمان وجود میں آئی ۔ ان سب کارروائیوں سے غیر سرب اقوام، بالخصوص خروات، مطمئن نہیں تھے ۔ آخر ۱۹۳۹ء میں حکومت نے خود مختار اور داخلی معاملات میں آزاد خرواتستان کا مطالبہ منظور کر لیا اور خروات نمائندے مرکزی پارلیمان میں شرکت پر آمادہ ہوگئے ۔ اس کا اثر بوسنہ و ہرسک کے مسلمان باشندوں پر یہ ہوا کہ وہ کیتھولک خروات اکثریت تلے دب کر رہ گئے اور ان کا رشتہ ملک کے دوسرے مسلمانوں سے منقطع ہو گیا ۔

۹ اکتوبر ۱۹۳۴ء کو الیکساندر کو مارسیلز Marcilles میں قتل کر دیا گیا، جہاں وہ صدر جمہوریۂ فرانس سے ملاقات کے لیے گیا ہوا تھا ۔ اس کا جانشین شہزادۂ پاول بہت کم عمر تھا، چنانچہ ایک سہ رکنی ''مجلس نیابت'' تشکیل ہوئی جو یوم انقلاب تک کاروبار حکومت چلاتی رہی ۔ ۲۵ مارچ ۱۹۴۱ء کو یوگوسلاوی نمائندوں نے وی انا میں جرمنی کے ساتھ ایک عہد نامے پر دستخط کیے، جس کی رو سے یوگوسلاویا محوری طاقتوں کے زمرے میں آ گیا، لیکن رعایا اس سیاست کے خلاف تھی، چنانچہ ۲۷ مارچ کو انقلاب برپا ہوگیا ۔ مجلس نیابت کو ختم کرکے پیٹر اول کی بادشاہت کا اعلان کر دیا گیا اور بلغراد کے گلی کوچے جرمنی اور اٹلی کے خلاف نعروں سے گونج اٹھے ۔ ۶ اپریل کو ہٹلر کی فوجوں نے یوگوسلاویا پر قبضہ کر لیا اور شاہ پیٹر فرار ہو کر مشرق قریب کے راستے لنڈن جا پہنچا، جہاں اس نے اتحادیوں میں یوگوسلاویا کی جلاوطن حکومت قائم کر لی ۔

یوگوسلاویا پر جرمنی کے قبضے کے بعد ملک متعدد حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ۔ مقدونیا کے بعض حصے اطالوی مقبوضہ البانیا میں اور باقی بلغاریا میں شامل کر دیے گئے ۔ قرہ طاغ (مونٹی نیگرو) اطالیہ کے زیر اثر ایک علٰحدہ ریاست قرار پایا ۔

ھنگری نے باچکا Bačka، بارانیا Baranja اور مجومریہ Medumurja پر قبضہ کرکے علاقۂ سریم Srijim کو خرواتستان Croatia کی آزاد حکومت کے ساتھ ملحق کر دیا ـ صرف صوبۂ بانات Banat براہ راست جرمنی کے ماتحت رہا ـ بنابریں سربیا کی [illegible] تقریباً وہی [illegible] تھیں جو جنگ بلقان ([illegible] ـ ۱۹۱۳ء) سے پیشتر تھیں ـ وہاں جرمنوں نے جنرل میلان ندیچ Milan Nedič کی سرکردگی میں مقامی حکومت قائم کر دی ۔

یوگوسلاویا کے بعض فوجی افسر اپنے سپاھیوں کے ساتھ پہاڑوں میں روپوش ہوگئے تاکہ جرمنوں سے مقابلہ جاری رکھا جائے ـ ان کی قیادت دراژہ میخیلووچ Draža Mihjlovič کر رہا تھا، جسے جلاوطن حکومت نے یوگوسلایا میں اپنا نمائندہ اور بعد ازاں وزیر جنگ مقرر کر دیا ۔

دوسری طرف یوگوسلاویا کی اشتراکی جماعت نے جو ۱۹۲۰ء سے خلاف قانون قرار دیے جانے کے باوجود خفیہ طور پر کام کرتی آ رہی تھی، جوزف بروز ٹیٹو Josip Broz Tito کی رہنمائی میں منظم ہوکر سربیا میں انقلاب برپا کرنے کا فیصلہ کیا اور جولائی ۱۹۴۱ء میں مغربی سربیا کے بعض علاقوں پر، جن میں اژیچہ Užice کا شہر شامل تھا، قبضہ کر لیا ـ اس کے بعد ٹیٹو نے میخیلو سے رابطہ قائم کیا تاکہ دفاع وطن کی خاطر مل کر جرمنوں کا مقابلہ کیا جائے ـ دونوں رہنما اپنی قوت کو متحد کرنے پر متفق ہوگئے، لیکن زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ان کے درمیان اختلافات پیدا ہوگئے جو اتنے بڑھے کہ میخیلووچ جرمنوں سے جا ملا ـ میخیلووچ کے پیرووں نے بوسنہ، ھرسک اور قرہ طاغ میں دو لاکھ سے زیادہ بے گناہ مسلمان مردوں، عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو قتل کر دیا تاکہ ان کی تعداد کلیسائے یونان کے پیرو سربوں کے مقابلے میں کم ہو جائے اور جنگ کے بعد ان علاقوں کو بسہولت سربیا میں شامل کیا جا سکے ـ ادھر خرواتوں نے خرواتستان اور بوسنہ و ھرسک میں ہزارہا سربوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ـ ان مظالم کے باعث مسلمانوں اور سربوں کی بڑی تعداد ٹیٹو کی حامی ہوگئی اور اشتراکی جماعت کی قوت میں بہت اضافہ ہو گیا ـ ”سپاہ آزادی ملّت“ (Narodna Oslobodilačka Vojska) کے نام سے ٹیٹو کے زیر قیادت تنظیم قائم ہوئی، جو بعد میں جرمنوں کے لیے بڑی خطرناک ثابت ہوئی ۔

۱۹۴۱ اور ۱۹۴۲ء میں جرمن فوجوں نے یوگوسلاویا کے مختلف علاقوں پر، جہاں انقلابی افواج مصروف عمل تھیں پے در پے حملے کیے، لیکن ٹیٹو شمال مغربی یوگوسلاویا کے بیشتر علاقوں پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہوگیا ـ ۲۹ اکتوبر کو ”مجلس حریت وطن“ نے اعلان کیا کہ جلاوطن حکومت یوگوسلاویا کی نمائندگی کی اھل نہیں اور یوگوسلاویا کو ایک متحدہ جمہوریہ بنایا جائے گا ـ اطالویوں کے ہتیار ڈال دینے پر بہت سا اسلحہ اور سامان جنگ ٹیٹو کے ہاتھ آیا جو اطالوی یوگوسلاویا، بالخصوص ھرسک میں چھوڑ آئے تھے ـ تہران کانفرنس میں ٹیٹو کو ہر قسم کی سیاسی اور فوجی مدد دینے کا اعلان کیا گیا ـ پھر اتحادیوں نے ٹیٹو کی افواج کو یوگوسلاوی اقوام کے نمائندوں کی حیثیت سے تسلیم کر لیا ـ ۱۹۴۴ء کے موسم بہار میں جرمنوں نے آخری بڑا حملہ کیا، لیکن ٹیٹو نے روسی افواج کی مدد سے ان کا سخت مقابلہ کیا اور اکتوبر ۱۹۴۴ء میں بلغراد فتح کر لیا ـ مارچ ۱۹۴۵ء میں یوگوسلاویا کی مرکزی متحدہ حکومت قائم ہوئی ـ مئی تک یوگوسلاویا کے تمام علاقے آزاد ہوگئے ـ ہر صوبے کی الگ مقامی حکومت بنائی گئی اور ۲۹ نومبر کو یوگوسلاویا متحدہ قومی جمہوریہ

بن گئی، جو چھے جمہوریتوں پر مشتمل تھی : (۱) سربیا؛ (۲) خرواتستان (Croatia)؛ (۳) سلوانیا Slovenia؛ (۴) بوسنہ و ہرسک (Herzegovina)؛ (۵) مقدونیا اور (۶) قرہ طاغ (Montenegro) .

سربیا کی موجودہ سیاسی تقسیم : اس وقت جمہوریۂ سربیا مندرجۂ ذیل تین صوبوں میں منقسم ہے، جو داخلی امور میں خودمختار ہیں :

(۱) سربیا خاص : اس کا رقبہ ۵۵۷۶۵ مربع کیلو میٹر ہے - [۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی ۴۸۲۳۲۷۴ تھی] - صدر مقام بلغراد ہے، جو جمہوریۂ متحدۂ یوگوسلاویا کا بھی دارالحکومت ہے - اس کی آبادی چھے لاکھ ہے، جس میں کلیسائے یونان کے پیرووں کی غالب اکثریت ہے - نووی پازار یا ینی پاژار Nove Pazar، کی سنجاق بھی نظم و نسق کے اعتبار سے اس کا حصہ ہے .

(۲) ووی ودین (Vojvodina) : باچکا Bačka اور بانات Banat کے صوبوں اور سریم Srijem کے کچھ حصوں پر مشتمل ہے - رقبہ ۲۲۴۶۸ کیلومیٹر ہے [اور آبادی ۱۸۵۴۹۶۵ (۱۹۶۱ء)] - جرمنوں اور رومانویوں کے علاوہ یہاں تقریبًا پانچ لاکھ ہنگری باشندے آباد ہیں - ان غیر ملکیوں کے عددی تناسب کو کم کرنے کی غرض سے حکومت نے یہاں تقریبًا تین لاکھ افراد کو دوسرے علاقوں سے لا کر بسا دیا ہے - صدر مقام نووی ساد Novi Sad ہے [جس کی آبادی ایک لاکھ سے زیادہ ہے] .

(۳) قوصوہ Kosovo : رقبہ ۱۰۳۵۰ کیلومیٹر [اور آبادی تقریبًا دس لاکھ] ہے - مسلمان پوری آبادی کا دو تہائی ہیں - صدر مقام پرشتنہ Pristina ہے [آبادی تقریبًا ۳۸ ہزار] - وادی قوصوہ میں سلطان مراد کی قبر ہے، جس نے ۲۸ جون ۱۳۸۹ء کو شہادت پائی تھی .

لفظ سرب کی حقیقت اور سربوں کی اصل : سربوں کی اصل اور ان کے نام کا معمّا ابھی تک حل طلب ہے - سب سے پہلے یہ نام پلینوس Plinius کے ہاں پہلی صدی عیسوی میں ملتا ہے، جس نے ان کا ذکر قفقاز میں کیا ہے - چھٹی صدی عیسوی میں سکوستروس Vibius Sekvestrus نے موجودہ جرمنی کے صوبۂ انہالٹ Anhalt میں اس کا ذکر کیا ہے؛ پھر ۸۲۲ء میں انہارٹ Einhardt اسے بلقان کے صقالبہ کا حصہ بتاتا ہے، لیکن درحقیقت سرب صقالبہ نہیں تھے بلکہ یونان میں بعض صقالبی قبائل کو تباہ کرنے کے بعد باقی ماندہ صقالبہ میں اس طرح ضم ہوگئے تھے کہ انھیں کی زبان اور تہذیب اختیار کر لی اور تاریخ میں ان کے نام (سرب) کے سوا، جس کے حقیقی معنی سے ہم نابلد ہیں، کچھ بھی محفوظ نہ رہا .

سربوں کا مذہب : شروع شروع میں صقالبہ کی طرح سرب بھی بت پرست اور مشرک تھے - بوزنطی شہنشاہ باسیلیوس Basilus نے انھیں دین مسیحی قبول کرنے پر مجبور کیا، لیکن دراصل نویں صدی عیسوی تک ان کی مسیحیت سطحی تھی یہاں تک کہ متود Methode اور کیریل Cyrille جیسے مبلّغین کی کوششوں سے سربوں میں مسیحیت نے زور پکڑنا شروع کیا - اکثر راہب اور اسقف یونانی تھے - شہزادۂ رستکو Rastako نے ایک خود مختار سربی ملّی کنیسے کی بنیاد رکھی - بارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مذہب بوگومل کی اشاعت ہوئی، لیکن حکومت نے اس کی بیخ کنی میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی - ان کی مذہبی کتب جلا دی گئیں اور ان کے سرداروں کو قتل اور پیرووں کو ملک بدر کر دیا گیا - بہت سے لوگوں نے بوسنہ و ہرسک میں پناہ لی، جہاں ان کا مذہب خوب پھیلا اور بالآخر سرکاری مذہب بن گیا - پندرھویں صدی

عیسوی میں اکثر لوگوں نے اسلام قبول کر لیا .

سربیا میں مسلمان : قدیم زمانے ہی سے سربیا میں مسلمان آبادیوں کا سراغ ملتا ہے، جس کی صراحت القلقشندی نے صبح الاعشی (۵ : ۸ ۱ ۴) میں ابوالفداء، المسعودی اور العمری وغیرہ کے حوالے سے کی ہے (صاحب حماۃ : سربوں پر مسیحیت غالب تھی، پھر ان کا ایک گروہ اسلام لے آیا؛ تقویم البلدان : یہاں کے باشندے حنفی مسلمان ہیں؛ مروج الذہب : سربیا اور بلغاریا قدیم سے دارالاسلام ہیں؛ مسالک الابصار : اب ان کا ایمان کفر سے بدل چکا ہے اور اس کے حاکم صلیب کے پجاری چلے آ رہے ہیں) ۔ سرب فرمانرواؤں اور مصر کے مسلمان خلفا کے درمیان دوستانہ تعلقات تھے، لیکن بعد ازاں اسلام، جو نویں صدی سے چودھویں صدی عیسوی تک خوب پھلا پھولا تھا، پورے بلقان سے غائب ہو گیا اور وہاں کے مسلمانوں کو قبول مسیحیت یا ترک وطن پر مجبور کر دیا گیا ۔ چودھویں صدی کے آخر میں آل عثمان کی فتوحات شروع ہوئیں اور انیسویں صدی کے وسط تک، جب ترکوں نے سربیا چھوڑا، بہت سے سربوں نے اسلام قبول کیا اور دوسرے علاقوں سے بھی مسلمان بڑی تعداد میں سربیا چلے آئے ۔ ۱۸۶۸ء میں سربیا کے سب مسلمانوں کو جبرا وطن بدر کر دیا گیا ۔ یوگوسلاویا کی چھے قومی جمہوریتوں میں سے سلوانیا اور خرواتستان میں تو مسلمان نہ ہونے کے برابر ہیں، البتہ باقی ریاستوں میں ان کی خاصی تعداد آباد ہے ۔ ان کی سب سے زیادہ آبادی سربیا میں ہے، جس کی تفصیل [تدوین مقالہ کے وقت] حسب ذیل تھی :

(۱) قوصوہ : یہاں مسلمان پوری آبادی کا دو تہائی ہیں، جن میں زیادہ تعداد ارناودی یا البانوی مسلمانوں کی ہے ۔ ان کی اکثریت کو ختم کرنے کے لیے جنگ بلقان کے بعد سے مسیحیوں کو بڑی تعداد میں دوسرے علاقوں، بالخصوص قرہ طاغ سے لا کر آباد کیا گیا، مگر اس میں حکومت کامیاب نہ ہو سکی، چنانچہ اس صوبے کے بعض علاقے (بالخصوص نووی بازار) مکمل طور پر مسلم ہیں .

(۲) ووی ودین : موجودہ حکومت نے غیر ملکیوں کے عددی تناسب کو کم کرنے کے لیے بوسنہ و ہرسک سے تین لاکھ افراد کو یہاں آباد کیا، جن میں مسلمان بھی تھے ۔ اس وقت اس ولایت میں مسلمانوں کی تعداد دس ہزار کے قریب ہے .

موجودہ حکومت کے تحت ہونے والی مردم شماری میں باشندوں کا مذہب درج نہیں کیا جاتا ۔ بہرحال اس وقت مسلمانوں کی تعداد سربیا میں سات لاکھ سے زیادہ ہے .

دینی امور کی تنظیم : ترکوں کے عہد حکومت میں سارے ملک میں اسلامی نظام رائج تھا ۔ ۱۸۷۸ء میں معاہدۂ برلن کی رو سے بوسنہ و ہرسک کو دولت عثمانیہ سے علیحدہ کیا گیا تو وہاں کے جملہ دینی امور آسٹروی حکومت نے اپنے تصرف میں لے لیے ۔ ۱۸۸۲ء میں مسلمانوں کے مذہبی امور سر انجام دینے کے لیے الحاج مصطفی حلمی عمرووچ کی سرکردگی میں مجلس علما تشکیل ہوئی ۔ ۱۸۸۳ء میں متعدد مسلمان نمائندوں اور حکومت کے دو گماشتوں پر مشتمل اوقاف کی مرکزی کمیٹی سراجیوو میں بنائی گئی، لیکن کسی فیصلے کو نافذ کرنے کے لیے اس سے سرکاری گماشتوں کا متفق ہونا ضروری تھا ۔ اسی طرح وی انا میں اوقاف کا مرکزی ادارہ بھی حکومت کے مقرر کردہ ارکان پر مشتمل تھا ۔ مسلمانوں کو اپنے دینی امور میں مسیحی حکومت کی یہ مداخلت کسی طرح منظور نہ تھی ۔ اس پر مستزاد یہ کہ کیتھولک پادری مسلمانوں کو مسیحی بنانے کے لیے جبر سے کام لینے لگے ۔ اپنے دینی، تعلیمی اور اوقافی مسائل میں کامل آزادی

اور خود مختاری حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں نے ایک متحدہ اسلامی مرکز قائم کیا اور دس سال کی کوشش اور کشمکش کے بعد اپنے مطالبات منوانے میں کامیاب ہوے - ۱۹۰۹ء میں بوسنہ و هرسک میں اوقاف، معارف اور متعلقہ مالی امور کی نگہداشت کے لیے ایک مجلس قائم ہوئی، جو رئیس العلما کی قیادت میں چار علما پر مشتمل تھی - اس کے علاوہ سراجیوو میں ایک مدرسۂ قضاۃ بھی جاری ہوا تاکہ ملک بھر کو مفتی اور قاضی حاصل ہو سکیں .

یوگوسلاویا کے دوسرے علاقوں، بالخصوص سربیا، قوصوه، نووی بازار، قره طاغ اور مقدونیا میں جنگ بلقان کے بعد مسلمانوں کی حالت ناگفتہ بہ تھی - ان کے دینی امورحکومت کی وزارت مذھبی سے متعلق تھے - حکومت سربیا نے نیش اور بلغراد میں مفتی اعظم کا تقررکیا اور اوقاف کے اموال و املاک کے انتظام کے لیے متعدد مقامات پر مجالس اوقاف قائم کیں، لیکن حکومت کی دخل اندازی کے باعث مسلمان اپنے امور کو آزادی سے سرانجام دینے کے قابل نہ تھے - جنگ عظیم کے بعد جمہوریۂ متحدۂ یوگوسلاویہ کے نئے آئین کی بنا پر ایک "عوامی دینی اسلامی قیادت" رئیس العلما الحاج سلیمان کومونا کی سرکردگی میں قائم ہوئی، علاوہ ازیں مختلف شہروں میں بھی اسلامی مجلسیں بنائی گئیں .

مساجد : قوصوه اور سنجاق نووی بازار میں مسلمانوں کی کثیر آبادی ھے، چنانچہ وھاں کے اکثر شہروں میں اسلامی آثار و عمارات محفوظ ھیں، لیکن باقی ملک میں یہ صورت حال نہیں، دراصل اسلامی اوقاف کے اموال و املاک، حتی کہ مساجد بھی سربیا کی مسیحی حکومتوں کی غاصبانہ حرص کا نشانہ بنتی رھی ھیں - سربیا اور ووی ودین میں آج نہ وھاں کے اصل باشندے باقی رھے ھیں، نہ ان کی مساجد اور دوسرے آثار، حالانکہ سترھویں صدی میں صرف بلغراد ھی میں ۲۱۷ مسجدیں موجود تھیں - آج وھاں صرف بیر قلی جامع باقی رہ گئی ھے: جامع بطال اب ایوان پارلیمان بن چکی ھے - جنوبی سربیا کے مسلم آبادی والے علاقوں میں صرف چونتیس مسجدیں نظر آتی ھیں اور ووی ودین میں نماز باجماعت گھروں میں ادا کی جاتی ھے .

تعلیم : جنگ عظیم سے قبل ترک اور البانوی مسلمانوں کو اپنے لیے خصوصی مدارس کھولنے کی اجازت نہ تھی اور سرکاری مدرسوں میں ترکی اور البانی زبانیں نہیں سکھائی جاتی تھیں - اب قوصوه، مقدونیا، ووی اور نووی بازار میں البانوی اور ترکی مدرسے قائم ھوگئے ھیں، جہاں ان زبانوں کی تعلیم ممکن ھوگئی ھے - علاوہ ازیں ایک دینی مدرسہ پرشتنہ میں ھے، جس کا نصاب چار سال کا ھے: ۱۹۵۶ء میں یہاں صرف اُنسٹھ طلبہ اور پانچ اساتذہ تھے - ظاھر ھے کہ یہ انتظام ملک بھر کے لاکھوں مسلمانوں کے لیے ناکافی ھے - اس کے فارغ التحصیل طلبہ سراجیوو کے مدرسۂ غازی خسروبک میں داخل ھوتے ھیں، جو ایک ثانوی دینی مدرسہ ھے اور اس کا نصاب آٹھ سال کا ھے - خود مسلمان اپنی مفلسی کے کے باعث اپنے دینی مدارس جاری کرنے یا دینی کتب کی نشر و اشاعت کرنے کے قابل نہیں، لہذا اکثر مسلمان اشتیاق کے باوجود دینی علوم سے محروم رھتے ھیں؛ چنانچہ نئی نسل دینی معلومات سے بے بہرہ ھوتی جا رھی ھے .

رسم الخط : سربی مسلمان اپنی زبانوں (البانی، ترکی بوسنوی) کے لیے عربی الفباء استعمال کرتے تھے اور اپنی مخصوص اصوات کے لیے انھوں نے یا تو نئے حروف وضع کیے یا نقاط اور حرکات کے اضافے سے اسے مکمل کر لیا - البانویوں میں سے رجب فوقا اور بوسنیوں میں محمّد جمال الدین چاؤشیوچ نے

یہ کام بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیا ۔ آسٹریا اور ہنگری کے غلبے کے بعد وہ لاطینی اور کیریلی (Cyrillique) رسم الخط استعمال کرنے پر مجبور ہوگئے ۔

ادب : عثمانی عہد (پندرھویں سے بیسویں صدی تک) میں یوگوسلاویا کے تمام مسلمانوں کا ایک مشترک اسلامی ادب تھا، جس میں علاقائی قومیتوں کا کوئی دخل نہ تھا ۔ یہ ادب اوّلاً عربی میں تھا، پھر فارسی اور ترکی میں ہوگیا ۔ یوگوسلاوی مسلمانوں میں ان تینوں اسلامی زبانوں کے علما، شعرا اور ادبا ہوے ہیں، جن میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں :

علماے بلغراد : (۱) علی بلغرادی (م ۱۰۲۹ھ)، جس نے علم میراث پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی اور سراجیہ کا حاشیہ لکھا؛ (۲) نور اللہ منیری (م ۱۰۲۶ھ/۱۶۱۷ء) نسلاً بوسنی اور مناقب المتقین، سبل الھدٰی اور مضاب الانتساب وغیرہ کا مصنف تھا؛ (۳) ابو الوفاء احمد مسلم (م ۱۱۶۶ھ) نے سید سزائی کی نظم اطوار سبعۃ کی شرح (شموع لامع فی بیان اطوار سابع) لکھنے کے علاوہ اپنے ترکی اشعار کا دیوان بھی مرتب کیا؛ (۴) محمّد وفا بن ابو الوفاء احمد مسلم، جس کی تصانیف میں حدائق الصلوٰۃ (عربی)، حدیث اربعین کی شرح اور ترکی دیوان قابل ذکر ہیں ۔

علماے اژیجہ Užice : (۱) مصلح الدین الخلوتی (م ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء) نے ذکر جہر اور سماع کی تحقیق میں ایک رسالہ لکھا؛ (۲) قاضی مصطفی زاری (م ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) صاحب دیوان اور غزا نامہ کا مصنف تھا؛ (۳) علی بک پاشیچ وصاتی (م ۱۰۹۹ھ/ ۱۶۸۸ء) نے پانچ ہزار ابیات پر مشتمل ایک منظوم تاریخ غزا نامہ چہرین لکھی؛ (۴) علاء الدین ثابت (م ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء) اژیجہ کا ممتاز ترین عالم دین تھا ۔ ترکی دیوان کے علاوہ ظفر نامہ، بربر نامہ، ادھم و ھما، معراجیہ، درہ نامہ اور عمرولیث اس کی مشہور تصانیف ہیں ۔

علماے ورانیہ Vranjia : (۱) شیخ علی (م ۱۲۴۴ھ) عربی زبان میں رسالۃ الرّوح کا مصنف تھا؛ (۲) عبدالرحیم بن شیخ علی (م ۱۲۸۲ھ) کی تصانیف منظومۂ عقائد (مع شرح)، منظومۂ فرائض، دیوانچہ، قواعد نحویہ (منظوم)، تجوید (منظوم)، لغات عربیہ منظومہ سی اور ترجمۂ قصیدۂ بردہ (منظوم، ترکی و فارسی میں) ہیں ۔

علماے لسکواج Leskovac : (۱) غالب بن اسمٰعیل پاشا (م ۱۲۸۴ھ) مشہور شاعر تھا، جس کا ترکی میں دیوان ہے؛ (۲) نقیہ خانم غالب کی پوتی اور مشہور ترک شاعر اور پاکستان میں ترکیہ کے پہلے مدارالمہام یحیٰی کمال بیاتلی کی والدہ تھی، جو بعد ازاں اسکوب میں نقل مکانی کر گئی ۔

شعراے نووی بازار میں محمّد عرشی معمار زادہ چاکی (م ۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء)، قاضی احمد والی (م ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء؛ صاحبِ حسن و دل)، نعمتی (م ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) اور محمّد امین پازاراج (م ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء) ممتاز ہیں ۔ علاوہ ازیں شہر پچ Peč میں خواجہ محمّد طاہر پیدا ہوے، جو مشہور ترک شاعر اور ترکیہ کے قومی ترانے کے خالق محمّد عاکف کے والد ہیں ۔

فضلاے پرزرن : (۱) نہاری : دسویں صدی ہجری کا ممتاز شاعر تھا؛ (۲) عبدالمؤمن بن نہاری : ارکان خمس منظومہ سی اور تین ہزار ابیات پر مشتمل ساقی نامہ کا مصنف تھا ۔ اس نے آداب مسعودی پر حاشیہ بھی لکھا؛ (۳) سوزی نقشبندی : اس نے پندرہ ہزار ابیات پر مشتمل جنگ نامۂ غازی میخال بک زادہ علی و محمد لکھا؛ (۴) عبدالرحیم قدائی (م ۱۳۰۳ھ) : مدرس، فرقۂ ملامتیہ کا صوفی اور قصیدۂ نونیہ،

قصیدۂ تائیه، رسالۂ ارادۂ جزئیه، رسالۂاحوال ملامتیه، شرح شافیۃ (منظوم)، شرح سرّانا الحق، ھدیة الحج، مراتب الوجود (منظوم)، وھبیه (منظوم) اور مجموعۂ الٰہیات کا مصنف تھا ۔ یہ سب تصانیف غیر مطبوعہ ھیں ۔

شعراے نوووبردو Novo Brdo میں سترھویں صدی کا مشہور شاعر ظہوری، مؤلف حلیۂ شریفہ، گزرا ھے ۔

سنجاق نووی بازار میں جو قابل ذکر شعرا اور مصنفین ھوے ھیں ان میں پرشتنه کے شاعر عیسٰی المعروف به مسیحی (م ۹۱۸ھ) کے دیوان کا جرمنی میں ترجمہ ھو چکا ھے ۔ آقوہ (بیلوپولیه Bijelo Polje) کے مشہور شاعر اور عالم قاضی احمد خاتم بن عثمان (م ۱۱۶۸ھ/۱۷۵۴ء) کی تصنیفات میں اس کا دیوان، اخلاقیات پر ایک طویل نظم اور شرح ملتقی الابحر وغیرہ قابل ذکر ھیں ۔ یہیں بلقان کا پہلا مسلمان صحافی محمّد شاکر قور چایچ (م ۱۸۷۰ء، بمقام وی انا) پیدا ھوا، جس کی نگارشات جریدۂ بوسنہ اور مجلۂ گلشن سرای میں شائع ھوتی رھیں ۔

ان کے علاوہ علاقائی زبانوں میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ۔

بوسنوی زبان کے جدید ادب میں الیاس دوبارجیچ، یونس مجدوویچ، ادیب حسن آگیچ، کامل سیاریچ، نظیف گاجوویچ اور مشہور مصور صباح الدین جوجیچ قابل ذکر ھیں ۔ ان کے مضامین بلغراد اور بوسنه و ھرسک کے ادبی جرائد اور مجلّات میں شائع ھوتے رھے ھیں ۔

سربیا میں البانی زبان کے ادبا میں انیسویں صدی کے نصف آخر سے آج تک جن لوگوں نے عربی رسم الخط میں کتابیں لکھیں ان میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ھیں : (۱) طاھر بشناکو : انیسویں صدی کے وسط کا شاعر و ادیب، جس نے وھبیّه (منظوم و منثور) تصنیف کی؛ (۲) طاھر پولووا نے مشہور ترک شاعر سلیمان چلبی کے طویل قصیدۂ نبویه کا منظومة الولود فی افضل الوجود بلسان الارناؤد کے نام سے البانی میں ترجمہ کیا؛ (۳) صالح ووچترن نے اولیا چلبی کی سیاحتِ البانیا کے احوال رقم کیے ۔ موجودہ البانی ادبا و شعرا میں قدری حلیمی، زکریا رجا، قاسم دومی، حسن ووکشی، ادریس آیتی، عبداللہ زعیمی، سلمان رضا، وھاب شیتا ستاتی، حلمی تاچی، محمّد ادریسی، نظمی رشیدی، محمّد کستراتی، ارسلان شاکری، دستان بیرقداری، فہمی علی، خلیل کیتاری، جلال الدین حان، خالد نزا، محمّد ابایی، نیازی سالم وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ھیں ۔

پرشتنه سے شائع ھونے والے البانی زبان کے مجلّوں میں سے *Jeta e re* (="نئی زندگی")، *Perparimi* (="ترقی") اور *Flaka e Vllazëmimit* (="شعلۂ اخوت") قابل ذکر ھیں ۔ علاوہ ازیں وھاں کے عجائب گھر کا خاص مجلّه البانی اور سربی دونوں زبانوں میں شائع ھوتا ھے ۔ یوگوسلاویا کے دوسرے علاقوں کی طرح یہاں سے بھی کوئی خالص اسلامی جریدہ نہیں نکلتا ۔ صرف سراجیوو سے دینی قیادتِ اعلٰی کا ایک رسمی مجلّه شائع ھوتا ھے ۔

سربیا کی تینوں علاقائی زبانوں (البانی، ترکی، بوسنوی) کے لوک ادب کو بھی بڑی اھمیت حاصل ھے ۔ یہ ادب حکایات و منظومات پر مشتمل ھے، جن میں حسن و عشق کی داستانوں کے علاوہ مسیحیوں کے خلاف مسلمان بہادروں کے دلیرانه معرکوں اور فتوحات کے حالات ملتے ھیں ۔ بیشتر ابطال تینوں زبانوں میں مشترک ھیں ۔ بحیثیت مجموعی البانیه کا لوک ادب بوسنوی ادب سے متأثر ھے ۔

اسلامی عمارات : سربیا میں خوبصورت ترین اسلامی عمارات مساجد، مدارس اور مقابر کی ھیں ۔

سربیا خاص اور ودین میں تو یہ آثار مٹ چکے ہیں البتہ قوصوہ اور نووی بازار میں یہ عمارتیں محفوظ رہ گئی ہیں ۔ ان میں پرشتنہ کی جامع سلطان محمّد فاتح (۸۶۵ھ/۱۴۶۱ء)، پرزرن کی جامع محمّد پاشا المعروف بہ جامع بیر قلی (۹۸۱ھ)، قچانیک کی جامع سنان پاشا (۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء)، پریپولیہ کی جامع حسین پاشا، شہر نووی بازار کی جامع عیسٰی بک اور جامع التون منارۃ (سولھویں صدی عیسوی) اور شہرپچ کی جامع اسحٰق خواجہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔

سنگتراشی اور مصوری : جمہوریۂ سربیا میں کوئی مسلمان سنگتراش پیدا نہیں ہوا، اسی لیے وہاں اس فن کے آثار موجود نہیں ۔ نووی بازار کے صباح الدین جوجیچ کے علاوہ کوئی قابل ذکر مسلمان مصور بھی نظر نہیں آتا ۔

تصوّف : یوگوسلاویا کے مسلمانوں میں مختلف صوفیانہ مسالک، مثلًا نقشبندیہ، قادریہ، خلوتیہ، مولویہ، رفاعیہ، ملامتیہ اور بکتاشیہ مقبول رہے ہیں ۔ بوسنہ و ہرسک میں تمام تکیے ۱۹۵۲ء میں ختم کر دیے گئے، البتہ سربیا اور مقدونیا میں اس وقت تقریبًا چالیس تکیے ہیں، جو زرعی آمدنی اور لوگوں کے چندے سے چلتے ہیں ۔ ہر تکیے کا ایک مدیر (منتظم) مقرر ہے ۔

اسلامی اوقاف کی بربادی : یوگوسلاویا کے رئیس العلما حاجی حافظ ابراہیم حلمی مگلیلیچ نے ۱۹۳۱ء میں وزیر اعظم کو اسلامی اوقاف کے بارے میں لکھا تھا کہ ملک کے جنوب (سنجاق نووی بازار، قوصوہ، مقدونیا، قرہ طاغ) میں قبل ازیں وقف سے وہ ترکی املاک مراد لی جاتی رہی ہیں جنھیں ہرکس و ناکس غصب کر سکتا تھا اور عملی طور پر یہ غارتگری ابھی تک جاری ہے، جو کبھی افراد کے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور کبھی بلدیاتی ادارے اور سرکاری اہلکار اس کے مرتکب ہوتے ہیں؛ چنانچہ اوقاف اسلامیّہ کی دو تہائی عمارتیں منہدم کی جا چکی ہیں ۔

حکومت سربیا نے دولت عثمانیہ کے ساتھ جو معاہدہ ۲۹ ستمبر ۱۹۱۳ء کو کیا تھا اس میں تمام اسلامی اوقاف کی حفاظت کا ذمّہ لیا تھا ۔ بعد میں قائم ہونے والی حکومتوں نے بھی اپنی یہ ذمّے داری تسلیم کی اور اس سلسلے میں کچھ قوانین بھی منظور کیے، لیکن ان قوانین اور معاہدات کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرکے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کٹھن بنا دی گئی، حتّٰی کہ ان کی زبان، تعلیم گاہیں اور مطبوعات بھی مسیحی حکمرانوں کی دراز دستیوں سے نہ بچ سکیں ۔ سب سے بڑی عہد شکنی جوامع و مقابر کے ضمن میں ہوئی ۔ بہت سے شہروں کے نئے نقشے اس طرح تیار کیے گئے کہ تمام یا کم از کم اہم ترین مسجدوں اور قبرستانوں کا انہدام لازم آیا ۔ بعض مساجد سرکاری قبضے میں لے لی گئیں، مثلًا پرشتنہ میں کوچۂ بیلچ کی مسجد جامع کو ۱۹۲۳ء میں فوجی گودام اور ۱۹۳۰ء میں یوگوسلاوی سکول کی ورزش گاہ بنا دیا گیا ۔ جب ادارۂ اوقاف نے اس پر احتجاج کیا تو فوجی قیادت نے اس کے دعوے کی دلیل طلب کی اور فیصلہ دیا کہ یہ تو کبھی مسجد تھی ہی نہیں ۔ جب اعلٰی عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا گیا تو جواب ملا کہ اب تو اسے ورزش گاہ میں تبدیل کیا جا چکا ہے، لٰہذا دعوٰی خارج کیا جاتا ہے ۔ اس قسم کی زیادتیوں کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتیں ہیں ۔

اسلامی عمارتوں کے غصب کی ایک "قانونی" صورت یہ بھی تھی کہ انھیں "قابل انہدام" قرار دے کر ضبط کر لیا جاتا، مثلًا پرزرن کی جامع کو اسی بہانے غصب کرکے فوج کے حوالے کر دیا گیا اور اس نے کبھی اس عمارت کی بوسیدگی کی

شکایت نہ کی ۔

اسی طرح قبرستان بھی سرکاری ملکیت میں لے لیے جاتے ھیں اور بعد ازاں انھیں کسی فرد یا بلدیہ یا کسی اور سرکاری ادارے کے حوالے کر دیا جاتا ھے ۔ پرزرن، کیلانہ، قوصوہ، پرشتنا، پریپولیہ اور کئی دوسرے شہروں میں بعض اسلامی قبرستان باغوں اور سیرگاھوں میں تبدیل کر دیے گئے؛ کچھ قبرستان کلیسا بنانے کے لیے مسیحیوں کے حوالے کیے گئے؛ کیلانہ کے قبرستان پر بازار بنا اور پرزرن میں شفاخانہ تعمیر ھوا؛ مقدونیا اور قرہ طاغ میں بھی قبرستانوں کا یہی حشر ھوا اور وھاں سرکاری دفاتر، دکانیں اور کارخانے تعمیر ھوگئے ۔

بعض اوقات اسلامی اوقاف کی عمارتیں، مثلاً دکانوں اور مکانوں کو بوسیدہ قرار دے کر مسمار کر دیا جاتا ھے اور ان کی اراضی حکومت کی ملکیت بن جاتی ھے ۔ بعض اوقات اراضی اور عمارات کو لاوارث قرار دے کر حکم صادر کیا جاتا ھے کہ پندرہ روز کے اندر اگر کوئی وارث ھے تو دعوٰی پیش کرے ۔ اوّل تو لوگوں کو اس اعلان کا پتا ھی نہیں چلتا اور اگر پتا چل بھی جائے تو اتنی کم مدت میں وہ ضروری دستاویزات مہیا کرنے سے قاصر رھتے ھیں، چنانچہ پندرہ روز کے بعد یہ املاک ان مسیحی نوآبادکاروں میں بانٹ دی جاتی ھیں جنھیں مسلمانوں کے عددی تناسب کو گھٹانے کے لیے وھاں وقتاً فوقتاً بسایا جاتا ھے ۔

بسا اوقات اسلامی املاک کو ضبط کرنے کے بعد کوئی متبادل جگہ یا نقد معاوضہ نہیں دیا جاتا اور اگر کبھی برائے نام معاوضہ ملتا بھی ھے تو طویل مقدمہ بازی کے بعد ۔ اوقاف کی جو اراضی یا عمارتیں اس غاصبانہ قبضے سے محفوظ رھی ھیں وہ بھاری ٹیکس عائد ھونے کے باعث سودمند نہیں رھیں ۔ اسّی نوّے فی صد کرایہ ٹیکس میں نکل جاتا ھے اور اتنی رقم بھی نہیں بچتی کہ عمارت کی سالانہ مرمت ھی کرائی جا سکے ۔ یہی حال زرعی اراضی کا ھے، جس پر عائد کردہ لگان بعض اوقات آمدنی سے بھی بڑھ جاتا ھے، مثلاً شہر ووچترن میں زرعی آمدنی ۱۹۵۵ء میں ۱۰۶۰۰۰ دینار ھوئی اور اس پر ۱۶۰۰۰۰ دینار ٹیکس عائد کیا گیا ۔

مذھبی امور میں مداخلت : اگرچہ مسلمانوں کو آئین کے تحت اپنے دینی فرائض پوری آزادی سے ادا کرنے کا حق حاصل رھا، مگر اکثر ان قوانین کا احترام نہیں کیا گیا ۔ مثال کے طور پر ۱۹۳۱ سے ۱۹۳۳ء تک صرف جمھوریۂ سربیا میں اس قسم کے واقعات پیش آئے :

(۱) مسلمانوں کو سینٹ ساوہ کی برسی پر مسیحی اجتماعات میں حاضر ھونے پر مجبور کیا گیا؛ (۲) تمام سرکاری مدارس میں صبح و شام انجیل کی دعا "اے مقدس باپ" میں مسلمان طلبہ کو جبرًا شامل کیا گیا؛ (۳) سرکاری تہواروں پر مسلمان طلبہ کو زبردستی کنیساؤں میں لے جایا گیا؛ (۴) مسلمان طلبہ کو غیر اسلامی لباس پہننے پر مجبور کیا گیا؛ (۵) درسی کتب میں ایسے مقالات رکھے گئے جو خالصۃً مسیحی تھے یا مسلمانوں اور اسلام کے خلاف تھے؛ (۶) عدالتوں میں مسلمانوں کو روشن موم بتیوں کے سامنے انجیل پر ھاتھ رکھ کر حلف اٹھانے پر مجبور کیا گیا؛ (۷) مسلمان لشکریوں کو مسیحیوں کے سالانہ عسکری اجتماعات میں حاضر ھونے پر مجبور کیا گیا؛ (۸) سرکاری ملازمین کی طرف سے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور اسلامی مقدسات پر علانیہ سبّ و شتم ھوا؛ (۹) بعض مقامات پر مساجد میں نماز ادا کرنے سے روکا گیا اور امام مسجد کی بے عزتی کی گئی؛ (۱۰) مسلمانوں کے مذھبی جذبات کو طرح طرح سے مجروح کیا گیا، مثلاً صوبۂ توتین میں رباریچ

کے پولیس افسروں نے عید کے دن مسلمانوں کو خنزیر کا گوشت دیا اور مسجد کے دروازے پر صلیب آویزاں کی؛
(۱۱) سرکاری ملازمین اور مسیحی مبلّغین نے اپنے مذہب کی تبلیغ میں مسلمانوں پر زبردستی کی؛
(۱۲) مختلف جرائد اور مجلات میں اسلام، نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور مسلمانوں کے بارے میں دشنام طرازی سے کام لیا گیا .

دوسری جنگ عظیم کے بعد بھی مسلمانوں کے خلاف یہ ناواجب رویّہ ترک نہیں کیا گیا، حتّٰی کہ مسلمانوں کو میلادالنّبیؐ کے موقع پر حکومت کی اجازت کے بغیر محافل مولود منعقد کرنے کی ممانعت کر دی گئی ۔ علاوہ ازیں ختنے کو غیر قانونی عمل قرار دینے کی بھی کوشش کی گئی، لیکن یہ کوشش ناکام رہی .

اگرچہ اب [بوقت تحریر مقالہ تقریبًا ۱۹۶۰ء] چند سال سے حالات خاصے بدل چکے ہیں، لیکن مسیحی، بالخصوص کیتھولک پادریوں اور راہبوں، کی جانب سے مسلمانوں پر مذہبی حملے جاری ہیں، جن کا سراجیوو (بوسنہ سرای) کی مجلس علما اپنے مجلۂ گلاسنیک (*Glasnik*) میں جواب دیتی رہتی ہے .

مسلمانوں کی ثقافت کو بھی اکثر نشانہ بنایا گیا، مثلاً بوسنوی مسلمانوں کے رومانی گیت، جو ادبی لحاظ سے بھی بہت بلند پایہ ہیں اور سب اہل بوسنہ بلا اختلاف مذہب انھیں محبوب رکھتے ہیں، ریڈیو پر بند کر دیے گئے؛ چنانچہ ۱۷ دسمبر ۱۹۵۷ء کو ژدراوکوویچ نے بلغراد ریڈیو سے تقریر کرتے ہوے کہا کہ مسلمانوں کی موسیقی اور ان کے گیت زبان کے اعتبار سے ہماری قومی روح کے منافی ہیں (کیونکہ ان میں عربی، فارسی، ترکی الفاظ پائے جاتے ہیں) اور ایسے پراگندہ افکار و خیالات کے حامل ہیں جو عالم اسلام سے مخصوص ہیں ۔ جب سربوں نے ان کی بندش کے خلاف احتجاج کیا تو ان گانوں میں سے اسلامی نام نکال کر ان کی جگہ مسیحی نام داخل کر دیے گئے ۔ اس سے بعض اوقات بڑی مضحکہ خیز صورت حال پیدا ہوئی، مثلًا ایک گانے میں مسیحی نام کی ایک لڑکی نماز پڑھتی اور اسلامی دعائیں مانگتی نظر آتی ہے .

مسیحیوں کی عداوت کے اسباب : ان تمام دل آزار واقعات کی بنیاد یہ ہے کہ آرتھوڈکس سرب اور کیتھولک خروات اسلام اور مسلمانوں سے، خواہ وہ ترک ہوں یا البانی، سخت بغض و عناد رکھتے ہیں ۔ اس کے اہم اسباب یہ ہیں کہ ترک مسلمان ان کے ملک پر پانچ صدی تک حکمران رہے اور یورپی حکومتیں، بالخصوص آسٹریا اور روس، ہمیشہ مسیحیوں کو مسلمانوں کے خلاف اکساتی رہیں ۔ پادری اس سلسلے میں ہمیشہ پیش پیش رہے ۔ عیسائی بچوں کی تعلیم و تربیت میں یہ بات ہمیشہ مدنظر رکھی گئی کہ ان کے دماغوں میں اسلام کے خلاف زہریلے خیالات اچھی طرح رس بس جائیں ۔ آزادی حاصل کرنے کے بعد سربیا نے پہلا قدم یہ اٹھایا کہ مسلمانوں کو ملک سے نکال باہر کیا کیونکہ انھیں نہ تو مسلمانوں کا وجود کسی طرح گوارا تھا اور نہ ان کا دین، جسے سربیا کے وائسرائے بلزناواچ نے "کتّوں کا مذہب" کہا تھا ۔ سربیا، خرواتستان، ملاوینیا، دالماچیا اور قرہ طاغ میں مسلمانوں کو قتل و غارت، جلاوطنی اور جبری قبول مسیحیت کے ذریعے ختم کیا گیا؛ چنانچہ ان علاقوں میں مسلمانوں کا عدم وجود اس کا بیّن ثبوت ہے ۔ اسی بغض و عناد کے باعث دوسری جنگ عظیم میں جنرل میخیلووچ اور خرواتی سردار پاولہ جوریشیچ کے مسلّح دستوں نے ہزارہا بے گناہ مسلمانوں کا قتل عام کیا اور سیکڑوں دیہات اس طرح تباہ ہوے کہ وہاں ایک متنفس

بھی زندہ نہ بچا ۔ تعجب یہ ہے کہ ان اقدامات کو یوگوسلاویا کی جلاوطن حکومت کی تائید بھی حاصل تھی اور تعجب بالاے تعجب یہ کہ یہ ظلم و ستم جنگ عظیم کے بعد بھی جاری رہا اور بہت سے مسلمانوں کو سزاے موت دی گئی اور ہزاروں کو اس الزام میں قید کر دیا گیا کہ انھوں نے محوریوں کی مدد کی تھی اور وہ اشتراکیوں کے خلاف تھے ۔ اس حکمت عملی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ جنگ کی ابتدا سے لے کر آج تک یوگوسلاویا میں تقریباً اڑھائی لاکھ مسلمان قتل ہو چکے ہیں ۔ ان کے اموال و املاک کی بربادی، گھروں کی تباہی اور مقدس عمارتوں کا انہدام اس پر مستزاد ہے ۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد مسلمانوں کے بارے میں جو دوسرے اقدامات کیے گئے ان میں چند ایک یہ ہیں :

(۱) تمام ابتدائی اور ثانوی سرکاری مدارس میں دینیات کی تعلیم ختم کر دی گئی؛ (۲) مسلمانوں کے تمام ابتدائی دینی مدارس بند کر دیے گئے؛ (۳) مسلمانوں کی کلیۂ الٰہیات کو ختم کر دیا گیا، در آنحالیکہ آرتھوڈکس اور کیتھولک کلیات بدستور ہیں؛ (۴) صوفیوں کے تمام تکیے بند کر دیے گئے، لیکن مسیحی صومعے قائم رہے؛ (۵) مسلمانوں کی شرعی عدالتیں ختم کر دی گئیں، لیکن کلیسائی عدالتیں اسی طرح کام کرتی رہیں؛ (۶) اسلامی اوقاف کی املاک غصب کر لی گئیں جس سے ادارۂ امور اسلامیہ اپنی بوسیدہ عمارات کی مرمت کرانے اور اماموں اور خطیبوں کو ماہانہ تنخواہیں دینے کے بھی قابل نہ رہا؛ (۷) نئے نظام کے نفاذ (زرعی اور معاشی اصلاحات اور مقدار ملکیت کی تعیین) کے بعد کھاتے پیتے مسلمان قلاش ہو گئے ۔ عوام سے ملنے والی مالی امداد کا دروازہ بند ہو گیا، یہاں تک کہ حج بیت اللہ کی استطاعت رکھنے والے مسلمان بھی بہت کم رہ گئے

موجودہ حالت : یوگوسلاویا کے موجودہ قوانین کی رو سے وہاں مکمل آزادی ہے اور کسی کو عبادت سے روکنا قابل سزا جرم ہے ۔ بایں ہمہ بعض سرکاری احکامات ایسے نافذ ہیں جن سے یہ مذہبی آزادی بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے، مثلاً سرکاری مدارس میں دینی تعلیم ممنوع ہے اور طلبہ کو لادینیت کی تلقین کی جاتی ہے؛ عوام کو بالعموم اور سرکاری ملازمین کو بالخصوص ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ عبادات سے (خصوصاً معابد میں ہونے والی عبادات سے) اور اسلامی تہواروں پر دینی اجتماعات سے باز رہیں؛ مسلمانوں کو ترک ختنہ، اکل خنزیر، مسیحیوں کے ساتھ ازدواج اور بچوں کے غیر اسلامی نام رکھنے کی تلقین کی جاتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان، بالخصوص نئی نسل کے نوجوان، نماز یا امور دین کے حصول کے لیے مسجدوں میں جانے سے گریز کرنے لگے ہیں اور مسیحیوں کے ساتھ ازدواجی تعلقات قائم کرنے کے مخالفین ان کے نزدیک رجعت پسند اور اہل وطن کے باہمی برادرانہ تعلقات میں رخنہ اندازی کے مجرم قرار پا رہے ہیں ۔

سیاسی اعتبار سے بھی مسلمانوں کی حالت قابل افسوس ہے ۔ ۱۹۱۹ء میں البانوی اور ترک مسلمانوں نے قوصوہ اور نووی بازار میں مقدونی مسلمانوں کے ساتھ مل کر فرہاد دراگا کی زیرقیادت "اسلام محافظۂ حقوق جمعیتی" کے نام سے ایک سیاسی جماعت بنائی ۔ ۱۹۲۱ء میں اس جمعیت کے آٹھ نمائندے مجلس قانون ساز کے لیے منتخب ہوے ۔ ۱۹۲۳ء کے انتخابات میں ان کی تعداد چودہ تک پہنچ گئی؛ چنانچہ سربوں نے ان کی قوت سے خوفزدہ ہو کر ۱۹۲۵ء میں فرہاد دراگا کو قید کر دیا اور پارلیمنٹ میں جمعیت کے ارکان کا

انتخاب کالعدم قرار دیا ۔ اس طرح سربیا، مقدونیا، قوصوہ، نووی بازار اور قرہ طاغ کے مسلمانوں کے لیے پارلیمنٹ میں نشست حاصل کرنے کی یہی صورت رہ گئی کہ وہ کسی سربی جماعت سے وابستہ ہو جائیں ۔ جمعیت سربی اور ترکی زبان میں یکے بعد دیگرے تین جریدے حق، حق بولی اور مجاہدہ شائع کرتی رہی ۔

اب یوگوسلاویا میں اشتراکی جماعت کے علاوہ کوئی سیاسی جماعت باقی نہیں رہی، چنانچہ جمہوریۂ سربیا کے مسلمانوں کی کوئی علٰحدہ سیاسی تنظیم نہیں ۔ مرکز کے علاوہ مختلف جمہوریتوں کی پارلیمانوں میں چند مسلمان نمائندے بھی ہیں، لیکن ان سب کا تعلق اشتراکی جماعت سے ہے ۔

(TAYYIB OKIC [تلخیص از ادارہ])

[مآخذ : مشرق یورپی مآخذ کے لیے دیکھیے : (۱) زآ، لائیڈن، بار اوّل، تکملہ، ص ۲۰۴، ۲۰۵؛ (۲) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ۲ : ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۸؛ نیز دیکھیے (۳) W. Miller : *The Ottoman Empire and its successors*، بار چہارم، کیمبرج ۱۹۳۶ء؛ (۴) H. W. V. Temperley : *History of Serbia*، ۱۹۱۷ء؛ (۵) Z. Zivanović : *Political History of Serbia*، چار جلدیں، ۱۹۲۳-۱۹۲۵ء؛ (۶) R. W. Seton-Watson : *The Rise of Nationality in the Balkans*، ۱۹۱۷ء؛ (۷) وہی مصنف : *Sarajevo*، ۱۹۲۶ء؛ (۸) H. Baerlin : *The Birth of Yugoslavia*، ۱۹۲۳ء؛ (۹) A. J. Toynbee : *The Western Question in Greece*، بار دوم، ۱۹۲۳ء؛ (۱۰) *Lausanne Conference on Near Eastern Affairs*، مطبوعۂ H. M. Stationary Office، ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) Paul Wittek : *The Rise of the Ottoman Empire*، مطبوعۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) Bernard Lewis : *The Emergence of Modern Turkey*، مطبوعۂ آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) احمد جمال پاشا : *Memories of a Turkish Statesman, 1913-1919*، لنڈن و نیویارک ۱۹۲۲ء؛ (۱۴) خالدہ ادیب خانم : *Memoirs*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) احمد امین : *Turkey in the World War*، نیوھیون ۱۹۳۰ء؛ (۱۶) Gooch و Temperley : *British Documents on the origins of the War 1898-1914*، ج ۵ (لنڈن ۱۹۲۸ء) و ج ۹/۱ (لنڈن ۱۹۳۳ء)؛ (۱۷) اسمٰعیل کمال : *The Memoirs of Ismail Kemal Bey*، طبع S. Story، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۱۸) Kerim K. Bey : *Origins of the Young Turk Movement, 1839-1908*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) W. Miller : *The Ottoman Empire and its Successors*، کیمبرج ۱۹۲۳ء؛ (۲۰) R. N. Frye : *Islam and the West*، ھیگ ۱۹۵۷ء؛ (۲۱) Geoffrey Lewis : *Turkey*، لنڈن ۱۹۵۵ء (ترکی مآخذ کے لیے ص ۱۸۳)؛ (۲۲) محمد عزیز : دولت عثمانیہ، دو جلدیں، اعظم گڑھ ۱۹۵۸ء؛ تازہ ترین معلومات اور ان کے مآخذ کے لیے دیکھیے (۲۳) *The Statesmans Year Book 1970-1971*، ص ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۲ ۔]

[ادارہ]

سرپُل : جسے عرب جغرافیہ دان راس القنطرہ کہتے ہیں؛ افغانستانی ترکستان کا ایک شہر، جس کا نام آب سفید کے پل کی وجہ سے سرپل مشہور ہوگیا ۔ یہ ۳۶ درجے ۲۰ دقیقے عرض بلد اور ۶۵ درجے ۴۰ دقیقے طول بلد پر واقع ہے ۔ اسے سمرقند کے نواح میں ایک گاؤں کے ساتھ یا نیشاپور کے ایک محلے کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے (ان دونوں کے نام بھی یہی ہیں اور تاریخی طور پر اسی درجہ اہم ہیں جتنا کہ یہ افغان شہر) ۔ Paropamisus کی شمالی سرحدی پہاڑیوں اور دریاے جیحون (Oxus) کے جنوب میں واقع ریتلے میدانوں کے درمیان ایک زرخیز علاقے میں، جسے پہاڑی ندیاں خوب سیراب کرتی ہیں مگر جو غیر صحت مند

ہونے میں ضرب المثل ہے، چار چھوٹی چھوٹی ازبک خانی ریاستیں واقع تھیں : آقچہ Akča، شبرغان Shibarghān، میمنہ Maimana اور سَرپل Sar-i pul، جن کی آزادی اور خود مختاری افغانستان کے دُرّانی اور بارک زئی امیروں کے ہاتھوں پامال ہو چکی ہے - ان چاروں میں سے سرپل سب سے آخر میں فرمانروائے کابل کے سامنے سرنگوں ہوا - ۱۸۶۵ء میں وہاں کی مقیم فوج نے امیر شیر علی خان کے خلاف بغاوت کر دی، لیکن اسے عبدالرحمٰن خان نے، جو بعد میں امیر ہوا، سر کر لیا - اس کے بعد جلد ہی سرپل سے آزادی کے آخری نشانات بھی محو کر دیے گئے، لیکن ان ریاستوں کی سابقہ جغرافیائی اور سیاسی حدبندیوں کو برقرار رکھا گیا اور ان کے ازبک باشندے فوجی خدمت سے مستثنیٰ رکھے گئے .

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم البلدان، طبع وُستنفلٹ، بذیل مادّہ؛ (۲) شرف الدین علی یزدی : ظفر نامہ، مطبوعۂ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۸۸۸ء؛ (۳) H. Keane : *Asia*، طبع Temple، لنڈن ۱۸۸۲ء .

(T. W. HAIG)

* **سَرپُلِ زُہاب :** جبل زاغروس (Zogros) کو جاتے ہوئے شاہراہ بغداد۔۔کرمان شاہ پر ایک مقام۔ اس کا یہ نام دریائے الوند پر پتھر کے دو درہ پل کی وجہ سے پڑ گیا ہے (الوند دریائے دیالہ کے بائیں کنارے پر ایک معاون دریا ہے) - سرپل میں اب صرف ایک چھوٹا سا قلعہ (قور خانہ = اسلحہ خانہ) ہے، جس میں گورنر رہتا ہے - [۱۹۲۵ء میں] یہاں ایک کاروان سرائے، سرو کے درختوں کا ایک باغ اور کوئی چالیس گھروں کی آبادی تھی اور عموماً سرپل کی گورنری پرگوران قبیلے کے سردار ہی کا تقرر ہوتا تھا - زہاب کا قدیم شہر، جو یہاں سے چار گھنٹے کی مسافت پر واقع ہے، اب بالکل کھنڈر ہو چکا ہے - مشرق کی جانب 'ہزار جریب' کی اونچی چٹانوں کے پیچھے ایک کوہستانی راستے پر، جو زاغروس کے دامن کے گرد گول چکر کاٹتا ہوا چلا جاتا ہے، پشیوۃ (= کُردی : 'پائیں') الصغیر کا علاقہ واقع ہے - اسی علاقے سے 'پا - طاق' کے درے کی جانب راستہ نکلتا ہے، جس کی ڈھلان پر ساسانیوں کی مشہور عمارت قائم ہے، جسے 'طاق گِرّا' کہتے ہیں - مغرب میں 'میل یعقوب' کی بلندیاں سَرپل کے سرسبز و شاداب میدان کو 'قصر شیریں' [رکّ باں] کے میدان سے جدا کرتی ہیں - سرپل ان ہزاروں ایرانی زائرین کی قدرتی فرودگاہ ہے جو عَتَبات (کربلا اور دوسرے شیعی مقدس مقامات) کو جاتے ہیں - جب زیارت کا موسم عروج پر ہوتا ہے (موسم خزاں و سرما) تو تقریباً ایک سو خیمے اس پل کے آس پاس لگے ہوئے دکھائی دیتے ہیں - یہ خیمے ایک خانہ بدوش کرد قبیلے سوزمانی (فیُوج) کے افراد کے ہوتے ہیں .

سرپل کا محل وقوع وہی ہے جو آشوریوں کے قدیم شہر خَلْمانُو Khalmanu اور عربوں کے حلوان [رکّ باں] کا تھا - اس کا قدیم نام الوند کے کردی نام، یعنی حلوان، کی شکل میں قائم رہا - قدیم شہر کے نشانات زیادہ تر بائیں کنارے ('پائے پل') پر ملتے ہیں، جہاں زمین مسطح اور خوشنما ہے .

سرپل اپنے آثار قدیمہ کے لیے مشہور ہے : (۱) الوند کے دائیں کنارے ایک بلند چٹان پر کم ابھرواں نقوش (برجستۂ کوتاہ) اور پہلوی زبان میں ایک کتبہ ہے؛ (۲) بائیں کنارے ہزار جریب کی چٹانوں پر تین کتبے پتھر کی سلوں پر ہیں، جن میں سے دو ساسانی یا اشکانی دور کے ہیں اور تیسرا لولوبی Lullubi کے بادشاہ آنوبنینی Anubanini کا ہے؛ (۳) ہزار جریب سے دو میل جنوب کی طرف ایک ہخامنشی مقبرہ ہے، جو پہاڑ کاٹ کر بنایا گیا ہے - اہل حق (رکّ بہ

علی الٰہی) اسے آج کل 'دکان داؤد' (=داؤد کا کارخانہ یا معمل) کہتے ہیں اور یہ ان کی زیارت گاہ ہے ۔ اس پہاڑی کے دامن میں ان کا ایک قبرستان بھی ہے ۔

مآخذ : (۱) H. Rawlinson، در *JRGS*، ۱۸۳۹ء، ۹ : ۳۹؛ (۲) Ritter : *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۰ء، ۹ : ۴۶۰؛ (۳) J. F. Jones : *Memoirs*، در *Selections from the records of the Bombay Government*، سلسلۂ جدید، ۴۳ : ۱۵۰؛ (۴) Čirikov : *Putevoi Journal*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۵ء، ص ۳۱۳ و بمواضع کثیرہ؛ (۵) J. P. Ferrier : *Voyages en Perse*، پیرس ۱۸۶۰ء، ۱ : ۲۹؛ (۶) de Morgan : *Miss. Scient.*، ج ۲ : *Études géogr.*، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۶ و ج ۴ : *Recherches archéol.*، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۳۰۹ تا ۱۷۱ (لوحہ ۷ و ۱۲ : اس علاقے کے مفصل نقشے)؛ (۷) E. Aubin : *La Perse d' aujourd' hui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۳۴۸؛ (۸) Sarre-Herzfeld : *Iranische Felsreliefs*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۶۱؛ (۹) Herzfeld : *Am Tor von Asien*، برلن ۱۹۲۰ء .

(V. MINORSKY)

* **سِیرِت** : (Seret)، رک بہ سِعِرْد [Se'erd] .

* **سُرْت** : (سِرْت؛ الاْدریسی : صرت)، خلیج سدرہ (Syrtis Major) پر اَلْبَکْری کے قول کے مطابق ساحل سمندر کا ایک بڑا شہر، جس کے گرد ایک فصیل ہے اور اس کے اندر ایک مسجد جامع، ایک حمّام اور بازار ہیں ۔ اس کے تین دروازے تھے، جن میں سے ایک قبلہ رخ تھا، دوسرے کا رخ اندرون شہر کی جانب تھا اور تیسرے کا سمندر کی طرف ۔ یہاں کا پانی شیریں تھا اور باغ سرسبز و بارونق تھے، لیکن باشندے بدنام تھے ۔ لوگ آپس میں بات چیت ایک مخصوص زبان میں کرتے تھے، جو نہ تو عربی تھی، نہ بربر اور نہ قبطی ۔ خود شہر، جو طرابلس اور اجدابیہ کے بالکل درمیان میں واقع تھا، مغرب سے آنے والے حجاج کے رستے میں پڑتا تھا ۔ العَیّاشی، جو سترھویں صدی عیسوی میں اس شہر سے تین مرتبہ گزرا، اس کی بابت لکھتا ہے کہ یہاں کاشت خوب ہوتی ہے، لیکن یہ شہر فاتحین کے ظلم و ستم کا شکار رہا ہے اور اس میں تین محل تھے ۔ مسلمانوں نے یہ علاقہ ۲۲-۲۳ھ میں اپنے افریقہ کے پہلے حملے کے دوران میں فتح کر لیا تھا ۔ اس کے بعد سرت اور طرابلس کے حالات ایک سے رہے، لیکن اس کی خانہ بدوش آبادی پر طرابلس کے عُمّال (گورنر) اور بادشاہوں کا اثر و اقتدار ہر زمانے میں یکساں قائم نہ رہ سکا ۔ فزان کے ساتھ اس کے روابط قائم ہوے تو اسے ایک اہم سیاسی مرکز کی حیثیت حاصل ہو گئی .

عثمانیوں کے ماتحت سرت کو برقہ سے ملحق کر دیا گیا اور ۱۸۴۷ء کے بعد یہ طرابلس کی ولایت میں اَلْخُمس کے سنجاق میں شامل کر لیا گیا ۔ [۱۹۱۲ء کے بعد] یہ علاقہ طرابلس کے اطالوی صوبے میں شامل رہا [اور آج کل جمہوریۂ لیبیا کا حصّہ ہے] ۔ یہاں کی آبادی، جو بیشتر عرب ہے، بنو سُلَیم کے قبائل سے تعلق رکھتی ہے ۔ بربر آبادی "ہوارہ" ہے ۔ اس شہر کو رومی علاقہ ثابت کرنا مشکل ہے ۔ خیال ہے کہ مدینۃ السُّلطان، جو سرت کے قریب ہے اور جہاں اس وقت بھی کھنڈر اور رومی کنویں موجود ہیں، وہ مقام ہے جسے انطونین Antonine کے سیاحت نامے میں شرکس Charax یا اسکینا Iscina بیان کیا گیا ہے .

ماخذ : (۱) البَکْری، طبع de Slane، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۶؛ (۲) E. De. Agostini : *Le Popolazioni della Tripolitania*، طرابلس ۱۹۱۷ء، ص ۱۹۳ تا ۲۰۰؛ (۳) A. Fantoli : *Guida della Tripolitania*، میلان ۱۹۲۳ء، ص ۲۶۱ .

(ETTORE ROSSI)

* **سِرْحان** : وادی؛ شمالی عرب کی ایک وادی، جو حوران کی جنوبی حد سے شروع ہو کر جنوب مشرق کی طرف ۲۰ ۱ میل تک چلی گئی ہے۔ اس کا عرض دو سے بارہ میل تک ہے ۔ اس کی شمالی سرحد پر الازرق کا قلعہ اور جنوبی سرحد پر میقوع کے کنوئیں واقع ہیں ۔ وادی میں پانی کی افراط ہے، جو آبادکاری کے لیے موزوں ہے ۔ الازرق کے مقام پر مستقلاً ایک بڑا تالاب ہے، جو سارے شمالی عرب میں صرف ایک ہی ہے ۔ یہ وادی سفرِ شام کے لیے ایک قدرتی شاہراہ ہے، چنانچہ زمانۂ قدیم میں جو تجارتی قافلے جِرّہ (Gerrha؛ عُقَیر، بر ساحل خلیج فارس ؟) اور بابل سے شام کو جاتے تھے، وہ اسی وادی سے گزرتے تھے؛ لہٰذا قافلوں کی گزرگاہ ہونے کے لحاظ سے اس کی تاریخ کا اور پیچھے تک کھوج لگایا جا سکتا ہے ۔ آشوری بادشاہوں نے اس اہم تجارتی شاہراہ کو اپنے قبضے میں رکھنے کی کوشش کی تھی اور انھیں بعض اوقات مسلّح افواج سے بھی کام لینا پڑا ۔ ایک دفعہ اَصَرحَدُّون بادشاہ کی افواج نے بنی بازُو اور خزُو کے خلاف، جو وادی سرحان میں سکونت پذیر تھے، فوج کشی کا اہتمام کیا تھا ۔ بائیبل میں انھیں بوز اور حزو کہا گیا ہے (کتاب التکوین، ۲۲ : ۲۱ ببعد؛ کتاب ایوب، ۳۲ : ۲؛ صحیفۂ اِرمیاء نبی، ۲۵ : ۲۳) ۔ یِبْظ اور حُظُوطَہ کے گاؤں اب بھی اس وادی کے نخلستانوں کی یاد دلاتے ہیں ۔ نبطیوں کے عہد میں یہ وادی نبطی اور خانہ بدوش قبائل کے مابین مشرقی سرحد کا کام دیتی تھی اور اسے "سیرمایون پیدیون" (Syrmaion Pedion) کہتے تھے ۔ اسلامی عہد میں وادی سرحان، جو بنی القین اور بنی کلب کے درمیان حد فاصل تھی، نہایت شدت سے وجہِ نزاع بنی رہی ۔ اسے بطن السِرّ کہتے تھے اور اسے حیرہ یا کوفہ اور شام کے درمیان قدرتی شاہراہ کے طور پر بھی استعمال کرتے تھے ۔ حجاج کے قافلے اسی راستے سے گزر کر تیماء ہوتے ہوے مدینے جاتے تھے ۔ اب یہ وادی قبیلۂ عنزہ کی ایک شاخ بنو رُوَلَہ کی ملکیت ہے اور ان کے اور اہل الشمال (بنی صخر و حویطاط بن جَدّ) کے علاقوں کے مابین سرحد کا کام دیتی ہے ۔ عہد نامۂ حدّہ، مؤرّخہ نومبر ۱۹۲۵ء، کی رو سے وادی کا تقریباً ۵/۴ حصہ سلطان نجد و حجاز کے حصے میں اور شمال مشرقی کونہ حکومت اردن کے حصے میں آیا ہے ۔

مآخذ : (۱) Artemidoros، در Strabo : *Geographica*، ۱۶ : ۴، ۱۸؛ (۲) Plinius : *Nat. Hist.*، ۶ : ۱۴۴ تا ۱۴۶؛ (۳) Stephanus Byzantius : *Ethnicorum quae supersunt*، طبع A. Meineke، برلن ۱۸۴۹ء، ۱ : ۵۹۳؛ (۴) المقدسی، در *BGA*، ۳ : ۲۵۰؛ (۵) صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۲۰۶؛ (۶) یاقوت : معجم البلدان، طبع وُسْتنفلٹ Wüstenfeld، ۱ : ۲۳۲، ۹۰۴ و ۲ : ۴۸، ۲۸ے و ۴ : ۹۴ ببعد، ۶۶۹، ۹۲ے؛ (۷) البکری : معجم، طبع وُسْتنفلٹ، ۱ : ۲۰۸؛ (۸) الطبری، طبع ڈخویہ de Goeje، ۱ : ۲۴۱۰، ۲۴۴ے و ۳ : ۲۳؛ (۹) ابوالفرج : الاغانی، بولاق ۱۲۸۵ھ، ۱۵ : ۳۶؛ (۱۰) محمد ادیب : منازل، قسطنطینیہ ۱۲۳۲ھ، ص ۶۸؛ (۱۱) Fr. Delitzsch : *Wo lag das Paradies?*، لائپزگ ۱۸۸۱ء، ص ۳۰۶ ببعد؛ (۱۲) F. Hommel : *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*، میونخ ۱۹۲۵ء، ۲ : ۵۹۰؛ (۱۳) *Agreements with the Sultan of Nejd regarding certain questions relating to the Nejd-Trans-Jordan and Nejd-Iraq frontiers*، White Paper *Cmd.*، عدد ۲۵۶۶، لنڈن ۱۹۲۵ء، ص ۲ ببعد؛ (۱۴) Alois Musil : *Map of Northern Arabia*، نیویارک ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) وہی مصنف : *Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۶ء۔

(ADOLF GROHMANN)

* **سَرَخْس** : مشہد اور مَرْو کے مابین ایک قدیم شہر، جہاں ایران اور روس کی موجودہ سرحد مشرق سے جنوب کی طرف مڑتی ہے ۔ یہ هری رود کے نشیبی طاس میں واقع ہے، جو سال کے صرف ایک حصے میں جاری رهتا ہے اور سرخس کی شمالی سمت تاجان کے نخلستان میں جذب ہو جاتا ہے ۔ شہر اور مَرْو کے درمیان صحرائے قَراقُوم [رک بآں] کا وہ حصہ واقع ہے جو تکہ تُرکمان کا علاقہ ہے ۔ عرب اور ایرانی جغرافیہ دان اس شہر کی تعمیر کو کیکاؤس افراسیاب یا ذوالقرنین کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔ زمین یہاں کی اچھی سمجھی جاتی ہے، مگر خشک سالی کی وجہ سے صرف چراگاہ کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے ۔ آس پاس بستیاں کم ہی ہیں ۔ شتر پروری یہاں کے باشندوں کا عام پیشہ تھا اور نقاب اور فیتے وغیرہ بننے کی صنعت بھی یہاں مدت تک فروغ پر رہی ۔ شہر میں عام طور سے گارے اور اینٹوں کی عمارتیں ہیں اور کوئی اہم سرکاری عمارت موجود نہیں ۔ یہ خلیفہ المأمون (الرشید) کے مشہور وزیر فضل بن سہل کا مولد ہے، جسے ایرانی ذکاوت و جودت کی بہترین مثال سمجھنا چاہیے ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۸۰۵-۸۰۶ء تک مشرف باسلام نہیں ہوا تھا ۔ ۸۱۸ - ۸۱۹ء میں بمقام سرخس اسے اپنے غسل خانے میں قتل کر دیا گیا؛ اس کا بھائی حسن بن سہل بھی اسی شہر میں فوت ہوا (۸۵۰ - ۸۵۱ء) ۔ احمد بن الطیب، جو الکندی کا شاگرد اور طب و ریاضی کا ماہر تھا اور بعد میں خلیفہ المعتضد کا معتمد علیہ بنا، سرخس ہی میں پیدا ہوا تھا ۔

مآخذ : (۱) ابن حوقل: کتاب المسالک والممالک، در BGA، ۱ : ۳۲۳؛ (۲) المقدسی، در BGA، ۳ : ۳۱۲؛ (۳) یاقوت : معجم، طبع وُسْتِنفلٹ Wüstenfeld، ۳ : ۷۱؛ (۴) B. de Meynard : *Dictionnaire de la Perse*، ص ۳۰۷؛ (۵) C. Ritter : *Asien*، ۸ : ۲۷۷؛ (۶) Le Strange : *The Lands of Eastern Caliphate*، ص ۳۶۶؛ (۷) A. Burnes : *Travels into Bokhara*، ۲ : ۵۰ تا ۵۳؛ (۸) ابن خَلّکان، مترجمۂ de Slane، ۱ : ۳۰۸ و ۲ : ۴۷۲ ۔

(J. Ruska)

⊗ **السَّرَخْسی** : شمس الائمۃ ابوبکر محمّد بن ابی سہل احمد (جیسا کہ خود ان کی تالیفات میں درج ہے، نہ کہ محمّد بن احمد بن ابی سہل، جیسا کہ بعض سوانح نگار لکھتے ہیں)، مشہور حنفی فقیہ، جن کی ولادت بقول عبدالحی لکھنوی (مقدمۃ الہدایۃ، ص ۱۸) ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ - ۱۰۱۰ء میں ہوئی ۔ وہ غالباً سرخس میں پیدا ہوئے، جو مشہد اور مرو کے مابین دریاے ھری رود پر واقع ہے ۔ عبدالحی لکھنوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ دس سال کی عمر میں وہ باپ کے ساتھ تجارت کے لیے بغداد آگئے ۔ بعد ازاں بخارا جا کر وہ شمس الائمۃ عبدالعزیز الحلوائی (یا الحلوانی) کے شاگرد بنے اور علوم و فنون میں اس قدر امتیاز حاصل کر لیا کہ جب ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء میں استاد کی وفات ہوئی تو ان کی مسند درس کے ساتھ زبان خلق سے ان کے لقب کے بھی وارث قرار پائے ۔ حروب صلیبیہ کے باعث یہ بڑا پرآشوب زمانہ تھا ۔ الحلوانی نے اشراط الساعۃ پر درس دیے تو السرخسی نے انھیں کتابی شکل میں مرتب کیا (اشراط الساعۃ، مخطوطۂ پیرس، مجموعۂ عربی، عدد ۲۸۰۰) ۔

[صلیبی جنگوں کے پیش نظر السرخسی نے قتال و جنگ سے متعلق فقہی احکام و مسائل پر مشتمل امام محمد الشیبانی کی اہم تالیف السیر الکبیر کی شرح بھی املا کرائی ۔ کتاب السیر الکبیر میں امام محمد نے جہاد و قتال اور صلح و جنگ کے طریقے، غیر مسلم اقوام سے تعلقات اور تجارت وغیرہ پر بحث کی ہے ۔ غرض کہ اسلام کے بین الاقوامی

زاویۂ نگاہ کو معلوم کرنے کے لیے یہ کتاب بڑی ضروری ہے] ۔ السرخسی کی یہ شرح مع متن حیدرآباد اور مصر میں کئی بار چھپ چکی ہے ۔

کسی نامعلوم وجہ سے السرخسی کو قید کر دیا گیا تو قید خانے میں انھوں نے طلبہ کو شرح المبسوط، شرح السیرالکبیر اور اصول الفقہ وغیرہ املا کرائیں ۔ قریب قریب یہ ساری تالیفات اسی زمانے کی یادگار ہیں ۔

[اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ امام محمّد کی تالیف المبسوط کی شرح السرخسی نے لکھی ۔ اس سلسلے میں تاریخی حقیقت یہ ہے کہ امام محمّد کی کتاب المبسوط اپنی ضخامت، طوالت، مسائل کی تکرار اور شرح و بسط کے باعث طلبہ کے لیے گراں ثابت ہونے لگی تو الحاکم الشہید ابوالفضل محمّد بن احمد الروزیؒ نے المبسوط کی المختصر تالیف کی، جس میں تکرار کو حذف کرکے طلبہ کے لیے سہولت پیدا کر دی ۔ اس المختصر کی شرح السرخسی نے لکھی، جو المبسوط کے نام سے قاہرہ سے تیس جلدوں میں شائع ہو چکی ہے] ۔

فقیر محمّد جہلمی (حدائق الحنفیہ، ص ۲۰۷) کے بیان سے گمان ہوتا ہے کہ انھیں بخارا میں گرفتار کرکے اُوزْجَنْد (=اُوزْکَند؛ ماوراء النہر میں نواح فرغانہ کا ایک شہر) میں جلاوطن کر دیا گیا ۔ یہ علاقہ اس زمانے میں قراخانیوں کے قبضے میں تھا، جن میں طوائف الملوکی بھی تھی ۔ مشرقی علاقے کا پایۂ تخت کاشغر اور پھر اُوزْجَند تھا ۔ بخارا کو مغربی قراخانیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے تھا، لیکن کبھی کبھی سارے علاقے پر ایک ہی شخص قابض ہو جاتا تھا ۔ قراخانیوں کے حالات بہت کم معلوم ہیں [رکّ بہ قراخانیہ] ۔ السرخسی کے زمانے میں قراخانیوں کے مندرجۂ ذیل حکمران ہوے :

مغربی قراخانی : نصر (۴۶۰ تا ۴۷۲ھ)؛ اس کا بھائی خضر خان (۴۷۳ تا ۴۷۴ھ)؛ اس کا بیٹا احمد بن خضر خان (۴۷۴ تا ۴۸۲ھ) .

مشرق قراخانی : خاقان حسن (۴۸۲تا ۴۹۵ھ) .

قدیم ترین سوانح نگار ابن فضل اللہ العمری [رکّ بہ فضل اللہ] نے حکمران کے نام کی صراحت نہیں کی ہے (مسالک الابصار، ج ۵، مخطوطۂ آیا صوفیا) ۔ ابن قطلُوبغا نے تاج التراجم میں لکھا ہے کہ السرخسی رہا ہوے تو مرغینان میں امیر حسن کے مہمان بنے اور وہیں شرح السیر الکبیر کے باقی ماندہ ابواب کی تکمیل کی ۔ مرغینان صوبائی شہر ہے اور غالبًا امیر حسن سے مراد وہاں کا والی ہے نہ کہ خاقان (شہنشاہ)، جو کاشغر میں رہتا تھا؛ لیکن ابن قطلوبغا کا یہ بیان اس لیے رد کر دینا پڑتا ہے کہ شرح السیَر الکبیر کے خاتمۂ کلام میں السرخسی نے خود ہی صراحت کی ہے کہ اوزجند کی قید سے رہائی ملی تو دس دن کا سفر کرکے وہ مرغینان گئے اور وہاں امام سیف الدّین بن ابراہیم بن اسحٰق (بعض مخطوطوں میں : سیف الدّین ابو ابراہیم اسحٰق بن اسمٰعیل) کے گھر مہمان رہے اور وہیں املا کی تکمیل کرائی ۔ پرانے سوانح نگار السرخسی کی قید کی وجہ بیان نہیں کرتے ۔ اس زمانے میں محاصل شرعی کے علاوہ نت نئے ٹیکس لگ رہے تھے ۔ المبسوط (۱۰ : ۲۱) میں خود السرخسی نے ان میں سے بیشتر ٹیکسوں کو ظالمانہ قرار دیا ہے ۔ ممکن ہے کہ عدم ادائی محاصل کی تحریک کی قیادت کے الزام میں انھیں قید و جلاوطن کیا گیا ہو ۔

ابن فضل اللہ العمری نے ایک "جُبّ" (اندھے کنویں) میں قید کا ذکر کرتے ہوے لکھا ہے کہ کنویں کی منڈیر پر طلبہ جمع ہوتے اور استاد کے املا کو (جو کسی کتاب اور کسی تعلیق یا یادداشت کے بغیر ہوتا تھا) قلمبند کر لیتے تھے، لیکن خود

السرخسی ہر بار "زاویة فی مجلس اوزجند" کا لفظ استعمال کرتے ہیں ۔ ممکن ہے رفتہ رفتہ قید میں تخفیف ہوئی ہو اور یہ کہ امام محمّد کی کتابیں طلبہ ساتھ لا کر پڑھتے اور استاد ان کی شرح لکھواتے ہوں ۔

زمانۂ قید میں بعض عقیدتمند اهکاروں نے تجویز کی کہ دل بہلاوے کے لیے کچھ تدریسی کام کریں؛ چنانچہ المبسوط کے دیباچے میں وہ خود اسے بیان کرتے ہوے لکھتے ہیں کہ امام محمّد الشیبانی کی کتاب الاصل کا جو خلاصہ المختصر الکافی کے نام سے محمّد بن احمد الحاکم المروزی نے کیا تھا اس کی شرح قلمبند کرنے کی انہیں عرصے سے خواہش تھی؛ اب یہ کام کیا (جو قاہرہ میں تیس جلدوں میں المبسوط کے نام سے چھپا ہے) ۔ افسوس ہے کہ مقدمے میں تاریخ نہیں، لیکن بعد میں لکھا ہے کہ کتاب المعاقل (۲۷ : ۱۲۴) کا آغاز چہار شنبہ ۱۴ ربیع الاول ۴۶٦ھ کو اور کتاب الرضاع (۳۰ : ۲۸۷) کا آغاز پنجشنبہ ۱۲ جمادی الآخرہ ۴۷۷ھ کو ہوا ۔ سوا ایک کے باقی سارے معلوم مخطوطوں میں آخری تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے، لیکن اس میں ایک پیچیدگی ہے ۔ اگر المبسوط کی ستائیسویں جلد ۴٦٦ھ میں شروع ہو اور تیسویں جلد ۴۷۷ یا ۴۷۹ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچے، یعنی تین جلدوں کو گیارہ یا تیرہ سال لگیں تو مکمل تیس جلدوں کو ۱۲۰ یا ۱۳۰ برس لگنے چاہییں، جو قرین قیاس نہیں ۔ کتاب اصول الفقة کے آغاز میں درج ہے کہ وہ سلخ شوال ۴۷۹ھ کو شروع ہوئی اور شرح السیر الکبیر کے خاتمے میں لکھا ہے کہ جب اس کا ٦/۷ حصہ مکمل ہوا تو جمعہ ۲۰ ربیع الاول ۴۸۰ھ کو رہائی ہوئی ۔ مرغینان جا کر مکرر املا کا آغاز چہار شنبہ ۲۴ ربیع الآخر ۴۸۰ھ کو ہوا اور باقی ماندہ ۳۲۸ صفحوں کی تکمیل دس روز میں جمعے ۳ جمادی الاولی ۴۸۰ھ کو ہوگئی ۔ اگر روزانہ املا کا اوسط تیس صفحے ہے تو المبسوط کی جلد ۲۷ تا ۳۰ کے ۸۳۷ صفحوں کو گیارہ یا تیرہ سال (یعنی ۳۸۹۴ تا ۴۲۰۲ دن) لگنا درست نہیں معلوم ہوتا ۔

ممکن ہے جلد ۲۷ میں دی ہوئی تاریخ اصل میں المبسوط کے آغاز سے متعلق ہو، جو کسی سہو سے جلد ۲۷ میں آ گئی ہے؛ اس طرح ان کی قید ۴٦٦ تا ۴۸۰ھ، یعنی تقریبًا بارہ سال قرار پا سکتی ہے ۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ المبسوط (۸ : ۸۰) میں خود السرخسی نے لکھا کہ دو سال سے قید ہوں ۔ رہائی کے تین سال بعد ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء میں وہ عالم بقا کو سدھارے ۔

قید کی طرح رہائی کی وجہ بھی معلوم نہیں ۔ فقہاے ملک اور حکمران کے مابین اس زمانے میں بڑی کشمکش تھی ۔ فقہا نے سلجوقی حکمران مَلِک شاہ کو دعوت دی، جس نے یہ سارا علاقہ فتح کر لیا ۔ اُوزجَنْد پر قبضہ ۴۸۳ھ میں بیان کیا جاتا ہے ۔ السرخسی کی وہاں سے رہائی ۴۸۰ھ میں گویا علما کی برہمی کو کم کرنے کے لیے مصلحةً عمل میں لائی گئی تھی ۔

اثناے تالیف میں السرخسی نے جا بجا اپنا دردِ دل بیان کیا ہے (مثلاً المبسوط، ۱ : ۲ تا ۳ و ۴ : ۹۲ و ۵ : ۲۲۹ و ۷ : ۵۹ ۱۴۲ و ۸ : ۸۰، ۱۲۵ و ۱۰ : ۱۴۴ و ۱۲ : ۱۰۸ و ۱۵ : ۲ و ۲۷ : ۱۲۴ و ۳۰ : ۲۸۷ ۔ (بعض مخطوطوں میں کتاب السرقہ، کتاب ادب القاضی، کتاب الرّجوع عن الشہادات، کتاب الاقرار اور کتاب الوکالة کے آخر میں بھی حسب حال بیانات پائے گئے ہیں، جو مطبوعہ نسخے میں نہیں ہیں) ۔ جیسا کہ بیان ہوا اصول الفقة کے شروع اور شرح السیر الکبیر کے آخر میں بھی ایسی یاد داشتیں ہیں ۔ نُکت زیادات الزیادات میں بھی اس

کا ذکر ہے ۔ شرح الجامع الکبیر کا محض درمیانی ٹکڑا قاہرہ میں ہے ۔ دیگر تالیفوں (شرح مختصر الطحاوی، شرح الجامع الصغیر، شرح الزیادات، شرح کتاب النفقات للخصّاف، شرح ادب القاضی للخصاف اور الفوائد) کا ذکر ملتا ہے ۔ وہ مل سکیں تو شاید ان سے بھی کچھ کارآمد باتیں معلوم ہوں ۔

اپنی شخصیت کے متعلق ان کے ان بیانات سے ان کے ایمان، تقوی، صبر اور تحمّل کا پتا چلتا ہے ۔ فقہی احکام ہمیشہ معاشری و معاشی زندگی کا عکس ہوتے ہیں ۔ السرخسی نے جابجا اپنے ملک اور اپنے زمانے کے حالات کا بھی ذکر کیا ہے ۔ ان کی کتابوں میں فارسی جملے ملتے ہیں، جو ان کی فارسی‌دانی پر دال ہیں ۔ ان کی سیاسی بصیرت کے لیے یہ مثال کافی ہے کہ انھوں نے شرح السیرالکبیر (۱ : ۱۰۲، یا فصل ۳۰۳) میں صلح حدیبیہ کی یہ دلچسپ توجیہ کی ہے کہ چونکہ مکّے اور خیبر والوں کے درمیان معاہدہ تھا اور یہ طے پایا تھا کہ مسلمان ان میں سے کسی ایک پر حملہ کریں تو دوسرا فریق مدینے پر حملہ کر دے اس لیے رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے منہ مانگی شرطیں منظور کرکے انھیں غیر جانبدار رہنے پر آمادہ کیا (مکّہ مدینے کے جنوب میں ہے اور خیبر مدینے کے شمال میں) : "فوادع اھل مکّة حتّی یأمن من جانبھم اذا توجّه الی خیبر" .

نہ معلوم کیوں، وہ اپنی کتابوں میں اہل ہند کا بار بار ذکر کرتے ہیں (شرح السیر الکبیر، ۱ : ۳۶۶ یا فصل ۹۶۲؛ المبسوط، ۱ : ۲۲ وغیرہ) ۔ ممکن ہے کوئی نوعمر ہندی یا سندھی لونڈی ان کی مملوکہ رہی ہو .

بطور فقیہ انھیں اس امر سے خاص دلچسپی ہے جو امام محمّد کے شارح کے لیے ناگزیر بھی تھی کہ اگر کوئی مسئلہ بیان کریں تو اس کے حکم کی دلیل بھی بیان کیا کریں ۔ المبسوط ہو کہ شرح السیر الکبیر، قدم قدم پر ناظر اس سے دوچار ہوتا ہے .

[آ]، لائیڈن (بار اول)، میں Heffening نے ان کے حالات میں متعدد غلطیاں کی ہیں : حَلوانی کو حُلوانی لکھا ہے؛ نسب محمّد بن احمد بن ابی سہل بتایا ہے؛ امیر حسن اور خاقان حسن کو خلط ملط کر دیا ہے اور سب سے فاحش غلطی یہ کی ہے کہ ان کے قید کی وجہ ایک فقہی مسئلے میں خاقان کی مرضی کے خلاف فتوی دینا لکھا ہے حالانکہ سارے سوانح نگار متفق ہیں کہ یہ قید سے رہائی کے بعد کا واقعہ ہے اور اس کا تعلق امیرالبلد، یعنی مرغینان کے والی، سے ہے، جو خفا ہونے کی جگہ ان کی علمیّت و تبحّر کا معترف ہو گیا تھا ۔ امیر مذکور کسی لڑکی سے خود نکاح نہیں کرنا چاہتا تھا کہ ان کے امتناعی فتوے سے خفا ہو، بلکہ بظاہر ایک قابل ستائش جذبے کے تحت اس نے اپنی اُمّ وَلَد لونڈیوں کا اپنے خادمانِ خاص سے نکاح پڑھوا دیا (اس میں دو پیچیدگیاں تھیں : اُمّ وَلَد کا نکاح کسی سے جائز نہیں؛ آزاد مرد اپنی آزاد زوجہ کی موجودگی میں لونڈی سے نکاح مزید نہیں کر سکتا) ۔ امیرالبلد نے ان اُمّ وَلَد لونڈیوں کو آزاد کرکے فوراً نکاحوں کی تجدید کرائی ۔ (یہ بھی درست نہیں کہ آزاد عورت کو نکاح ثانی سے قبل عدّت گزارنے کی ضرورت ہے) .

مآخذ : (۱) ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار، ج ۵، مخطوطۂ آیا صوفیا؛ (۲) ابن قُطْلُوبغا : تاج التراجم، سوانح ۳۸؛ (۳) التمیمی الغَزّی : الطبقات السنیّة، مخطوطۂ ینی جامع، استانبول؛ (۴) طاش کوپری زادہ : مفتاح السعادة، ۲ : ۵۵ تا ۵۶؛ (۵) ابوالوفاء القرشی : الجواھر المضیئة، ۲ : ۲۸؛ (۶) عبدالحی لکھنوی : مقدمة الھدایة، ص ۱۸؛ (۷) وہی مصنف : عمدة الرعایة، ص ۱۴؛ (۸) وہی مصنف : السعایة، ص ۳۲؛ (۹)

وھی مصنف : الفوائد البھیة، ص ۱۵۸ تا ۱۵۹؛ (۱۰) فقیر محمّد جھلمی : حدائق الحنفیة، مطبوعۂ لکھنؤ، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷؛ (۱۱) محمّد منیب عینتابی . شرح السیر الکبیر کے ترکی ترجمے کا دیباچہ؛ (۱۲) وھی مصنف : تیسیر المسیر فی شرح السیر الکبیر، دیباچہ، مخطوطۂ جامعۂ استانبول؛ (۱۳) محمود بن سلیمان الکفوی : کتائب اعلام الاخیار، مخطوطۂ اسعد افندی، استانبول؛ (۱۴) محمّد زاھد الکوثری : بلوغ الامانی فی سیرة الامام محمّد بن الحسن الشیبانی؛ (۱۵) شھاب الدّین المرجانی : عرقة الحواقین فی غُرفةالخواقین، مطبوعۂ قازان، ص ۷۲؛ (۱۶) صلاح الدّین المنجّد : مقدمۂ شرح السیر الکبیر، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۱۷) ابوالوفاء الافغانی : مقدمۂ اصول السَّرَخْسی؛ (۱۸) وھی مصنّف : مقدمۂ نکت زیادات الزیادات السَّرَخْسی؛ (۱۹) حاجی خلیفه : کشف الظنون؛ (۲۰) براکلمان، ۱ : ۱۷۲، ۳۷۳ [و تکمله، ۱ : ۶۳۸]؛ (۲۱) Flügel : Glassen der hanefitischen Rechtsgelehrten، ص ۲۷۵، ۳۰۱ تا ۳۰۷، ۳۲۰ تا ۳۲۲؛ (۲۲) Heffening : Das islamische Fremdenrecht appendix؛ [(۲۳) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۲۴) السمعانی : کتاب الانساب، بذیل مادّۂ الحلوائی، السَّرَخسی؛ (۲۵) تاریخ الادب العربی، (تعریب براکلمان)، جلد ۳، بمواضع کثیرہ] .

(محمّد حمیداللہ [و ادارہ])

* **سِرْداب** : فارسی لفظ سردآب (= ٹھنڈا پانی) سے مُعَرَّب، یعنی گرمیوں کے موسم کے لیے زیر زمین عمارت (تاج العروس)؛ بغداد میں ایک خاصا بڑا محراب دار ته خانه، جوکم و بیش آراسته پیراسته ھے - یه زمین میں چار پانچ فٹ گہرا ھے، جہاں درجۂ حرارت ۷۷ تا ۸۰ درجے فارن ھائٹ سے اوپر نہیں جاتا بحالیکه کمروں کا درجۂ حرارت ۹۲ تا ۹۵ درجے فارن ھائٹ تک ھوتا ھے - اس میں ایک ھوا دان لگا ھے، جو ایک قسم کا دود کش ھے - اس کا منه شمال کی طرف ھے اور یہ گھر کے بلند ترین مقام پر ختم ھوتا ھے - صبح و شام چند چھوٹی کھڑکیوں کے ذریعے سے بھی تازہ ھوا اندر آتی ھے - گرمیوں میں اھل خانہ ۱۱ بجے دن سے لے کر غروب آفتاب تک اپنا وقت اسی جگہ گزارتے ھیں - یه انتظام ایران کے جنوبی حصے میں بھی پایا جاتا ھے، جسے وھاں "زیر زمین" (= ته خانه) کہتے ھیں - ھوا دان کو 'بادگیر' کہا جاتا ھے - سِرْداب کا اطلاق ھر قسم کے زیر زمین کمرے (ته خانے) یا راستے (سرنگ) پر بھی ھوتا ھے (ابن بطّوطه، پیرس ۱۸۵۳ء، ۱ : ۲۶۴؛ ڈوزی : تکمله، ۱ : ۶۴۷) .

مآخذ : (۱) Olivier : Voyage dans l'empire othoman، پیرس ۱۸۰۴ء، ۲ : ۳۸۱؛ (۲) Niebuhr : Voyage en Arabie، ایمسٹرڈم ۱۷۸۰ء، ۲ : ۲۳۹؛ (۳) Buckingham : Travels، لنڈن ۱۸۳۷ء، ۲ : ۱۹۲، ۲۱۰؛ (۴) Ker-Porter : Travels، ۲ : ۲۶۱؛ [(۵) فرھنگ آنند راج، بذیل مادّہ؛ (۶) تاج العروس، بذیل مادّہ] .

(CL. HUART)

⊗ **اَلسِّرْدابِیّه** : غالی [رک به غلاة] لوگوں کا ایک گروہ، جو یه عقیدہ رکھتا ھے که امام مہدی رے میں واقع ایک سِرْداب سے نکلیں گے - بقول صاحب تاج العروس یه لوگ ھر نماز جمعه کے بعد ایک گھوڑا زین و لگام سے آراسته کرکے وھاں لے جاتے ھیں اور تین بار یه الفاظ دھراتے ھیں : یا اِمام ! بِسْم اللہ .

مآخذ : (۱) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۲) لین : مدالقاموس، بذیل مادّہ .

[ادارہ]

* **سردار** : (فارسی؛ نیز رک به سر)، جس کے لغوی معنی ھیں "سر رکھنے والا" یا "سر کا مالک" یعنی سب سے پہلی جگه کا مالک - اس کے رائج الوقت معنی 'رئیس' یا 'قائد' کے ھیں اور اسی لیے یه سالارِ فوج کے لیے بھی استعمال ھوتا ھے - ان معنوں

میں ترکوں نے بھی اسے اختیار کر لیا ہے، مگر وہ غلطی سے اسے سِرّدار (یعنی رازدار، بھید کو محفوظ رکھنے والا) سمجھتے ہیں ۔ ترکی زبان سے یہ لفظ عربی میں آیا ۔ یمن کے ایک عرب شہزادے کے ایک مراسلے، مکتوبۂ ۱۸۵۱ء، میں یہ جملہ آیا ہے : "و عَیّن سردارًا علَی العساکر" (اور اس نے لشکر پر سردار یعنی کماندار مقرر کیا) ۔ اِسم مصدر "السردارية" فوج کے کماندار کے منصب یا عہدے کے معنوں میں بھی آتا ہے اور چونکہ اس مستعار لفظ سے مصر کے عربی بولنے والے بہت مانوس تھے اس لیے مصری اور سوڈانی افواج کے برطانوی سپہ سالار کے سرکاری لقب کے طور پر اسے اختیار کر لیا گیا ۔ ایران میں یہ لفظ بالکل عہد حاضر تک اعزازی خطابات کے جزو لاینفک کے طور پر استعمال ہوتا تھا، مثلاً 'سردار ظفر' اور 'سردار جنگ' وغیرہ۔ برطانوی ہند میں یہ لفظ بالعموم فوج کے (ہندوستانی) کمیشنڈ افسروں کے لیے استعمال ہوتا تھا، چنانچہ "سردار لوگ" کا مطلب تھا، کسی کور یا رجمنٹ کا (ہندوستانی) افسر ۔ ابتدا میں اس لفظ کا اطلاق پالکی برداروں کے سردار پر ہوتا تھا ۔ شمالی ہندوستان میں یہ لفظ کسی یورپی باشندے کے خانگی خدمت گاروں کے سربراہ کے لیے استعمال ہوتا تھا ۔ [برصغیر پاک و ہند میں سردار صاحب اور سردار بہادر کے اعزازی خطاب سکھ معززین کے لیے مخصوص تھے ۔ افغانستان میں بھی قبائلی سرداروں اور شاہی خاندان کے افراد کے لیے سردار کا لقب مستعمل ہے] .

مآخذ : فارسی، ترکی اور اردو زبان کی معیاری لغات؛ (۱) R. Dozy : *Supplément aux Dictionnaires Arabes*، لائیڈن ۱۸۸۱ء؛ (۲) A. Rutgers : *Historia Jemanae sub Hasano Pascha*، لائیڈن ۱۸۳۸ء؛ (۳) H. Yule و A. C. Barnoll : *Hobson - Jobson*، بار دوم، طبع William Crooke، لنڈن ۱۹۰۳ء .

(T. W. HAIG)

* **سَرْدانیه :** (Sardinia، سَرْدانیا، صردانیه، [نیز ساردینه، سردینیه])؛ بحیرۂ روم کا ایک جزیرہ، جو کارسیکا (قورشقه) سے ½ ۷ میل جنوب کی طرف اور اطالوی کیویتا وشیا Civita Vecchia سے ۱۳۸ میل جنوب مغرب میں واقع ہے ۔ اس کا رقبہ ۹۱۸۷ مربع میل ہے ۔ یہ پہاڑی علاقہ ہے، جس کی ایک چوٹی ۶۰۱۶ فٹ بلند ہے ۔ جزیرے کا طول ۱۶۰ میل اور عرض ۶۸ میل ہے اور سربسر سنگلاخ چٹانوں کے سلسلوں یا بلند سطح مرتفع پر مشتمل ہے ۔ سیاہ چٹانوں کے سلسلوں کے باعث جزیرے کے منظر میں ایک گونہ وحشت انگیزی پیدا ہوگئی ہے اور اس میں دل فریبی کا نامْ و نشان نہیں ۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ اس کی تاریخ مقابلةً واقعات و حوادث سے خالی ہے .

نُرغی (Nuraghi) یا گول برج، جو چھے ہزار کی تعداد میں اس جزیرے میں پائے گئے ہیں، اس بات کی قطعی شہادت ہیں کہ یہ جزیرہ "عہد برنجی" میں بخوبی آباد تھا، لیکن اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک معلومات صرف فینیقی عہد سے ملتی ہیں ۔ یقینًا ان حملہ آوروں نے اس جزیرے کو ۵۰۰ تا ۴۸۰ ق م کے قریب فتح کیا ۔ اس جزیرے پر سب سے پہلے انھیں لوگوں نے حکمرانی کی ۔ انھوں نے اس جزیرے کے لوگوں کو مجبور کیا کہ ان کے ذخائر کے لیے اناج مہیا کریں ۔ رومیوں کا قبضہ سردانیہ والوں کے لیے بڑی آفت تھا کیونکہ جزیرے بھر میں ان کا ایک شہر بھی آزاد نہ تھا ۔ انھیں مجبور کیا جاتا تھا کہ اجناس کا بیشتر حصہ روم (اٹلی) کے لوگوں کے لیے بہم پہنچائیں ۔ اس کے علاوہ وہ نقد محصول دینے کے لیے مجبور کیے جاتے تھے ۔ یہ امر تعجب انگیز نہیں کہ ۱۸۱ ق م

میں اسّی ہزار غلاموں نے بغاوت کر دی ۔ مزیدبرآں یہ جزیرہ رومیوں کے لیے جلاوطنی کے مقام کی حیثیت سے بھی کارآمد تھا ۔ تاریخ میں مذکور ہے کہ شاہ قسطنطین نے ۳۵۵ء میں تین اسقفوں (پادریوں) کو سردانیہ میں جلاوطن کر دیا، ان میں سے ایک کلارس Calaris کا پادری لوسیفر Lucifer تھا ۔ ۴۴۰ء میں وندالوں (Vandals) نے یہ دیکھ کر کہ یہ جزیرہ تمام سلطنت روما کو خوراک مہیا کرتا ہے، اس پر حملے کی تیاری کردی اور بالآخر ۴۷۶ء میں اس پر قبضہ کرکے تمام متعلقہ فوجی و ملکی امور کی انجام دہی کے لیے جرمن قوم کا ایک گورنر مقرر کر دیا گیا ۔ جسٹینین نے آخر کار اس جزیرے کو، جو بوزنطیوں کے لیے ایک انعام کی حیثیت رکھتا تھا، دوبارہ لے لیا ۔ یہ دسویں صدی عیسوی تک ان کے پاس رہا ۔

ابن عبدالحکم نے اپنی فتوح المصر والمغرب والاندلس میں لکھا ہے کہ سردانیہ اور اندلس پر یک وقت (۹۲ھ کے قریب) حملہ ہوا اور یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ امر یقینی ہے کہ عربوں نے اپنے معمول کے مطابق ایک حملہ اس جزیرے پر بھی کیا، لیکن وہاں وہ زیادہ مدت تک نہیں ٹھیرے؛ ۹۸ھ اور ۱۱۸ھ میں وہ پھر وہاں گئے اور سابقہ معمول ھی پر عمل کیا؛ بہرحال انھوں نے کبھی اس سرزمین میں آباد ہونے کا خیال نہیں کیا ۔ اس بات کا سمجھ میں آنا کچھ زیادہ دشوار بھی نہیں کہ اس قسم کی جگہ ان لوگوں کے لیے جو صحرا اور گرمی میں پھلے پھولے ہوں، اپنے اندر کوئی کشش نہیں رکھتی تھی ۔ بایں ہمہ ۱۳۰ھ میں عرب ایک قدم اور آگے بڑھے اور انھوں نے جزیرے پر ایک محصول لگا دیا ۔ اہل جزیرہ چونکہ کمزور ہو چکے تھے، اس لیے عرب یہ محصول وصول کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ اسی دوران میں لودپرانڈ Luidprand نے ان پیہم حملوں سے خائف ہوکر ۷۲۵ء میں سینٹ اگسٹائن کی لاش حاصل کر لی اور اسے پاویا Pavia میں منتقل کرکے خطرے سے محفوظ کر لیا؛ کلیسا کا یہ بیش بہا گنجینہ چھٹی صدی عیسوی سے کاگلیاری Cagliari میں مدفون تھا ۔ آٹھویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے سردانیہ والوں کو ایک بار پھر عربوں کے حملے کا ھدف بننا پڑا (۱۴۳ھ) ۔ عربوں نے اس جزیرے کو کسی زمانے میں بھی سابق فاتحین کی طرح غلّے کی پیداوار کے مرکز کے طور پر استعمال نہیں کیا، مگر ۲۲۷ھ میں جب انھوں نے روم پر نہایت دلیرانہ حملہ کیا تو انھوں نے پایۂ تخت روم پر آخری حملہ کرنے سے قبل سردانیہ کو فوجی اجتماع کا ایک مرکز ضرور قرار دے لیا ۔ دسویں صدی عیسوی کے آخر تک بھی سردانیہ عربوں کے حملوں سے محفوظ نہ رہ سکا کیونکہ تاریخ مظہر ہے کہ ۳۳۲ - ۳۳۳ھ میں جب عبیداللہ المہدی جنوا کو لوٹ رہا تھا تو اس نے سردانیہ کو بھی نہیں چھوڑا اور جو کچھ وہاں سے لے جا سکتا تھا، لے گیا ۔ جزیرۂ مذکور پر عربوں کے اقتدار کا آخری ذکر اس وقت ملتا ہے جب دینیہ (ہسپانیہ) کے مجاھد نے ۳۹۳ھ میں اسے فتح کر لیا ۔ اس کے بعد پھر کبھی بحیرۂ روم کے ان پرزور حملہ آوروں نے سردانیہ کے باشندوں کو خائف و ہراساں نہیں کیا ۔ تعجب ہوتا ہے کہ ان تمام حملوں کے باوصف یہاں کے باشندوں نے عربوں کی ثقافت، تجارت، مذھب اور فنون سے کوئی اثر قبول نہیں کیا جو ان کی موجودگی کی یادگار سمجھا جاتا ۔

عربوں کے بعد اہل پیزا (Pisans) کو یہاں تفوق حاصل ہوا اور ان کے بعد ارغون (Aragon) کا اقتدار رہا ۔ عہد حاضر میں جزیرۂ مذکور کے حکمران متعدد بار بدلتے رہے ۔ ہسپانوی، فرانسیسی اور

آسٹروی باری باری حکمران ہوے، مگر اب اس کے روابط کلیۃً اپنے موجودہ حکمرانوں [یعنی اطالویوں] کے ساتھ ہیں .

مآخذ : (۱) ابن الأثیر : الکامل، طبع Tornberg، بمدد اشاریہ؛ (۲) یاقوت : معجم، طبع وستنفلٹ، ۳ : ۷۳؛ (۳) ابن بطوطہ، طبع Pavet de Courteillé و Sanguinetti، ۴ : ۳۳۱؛ (۴) البکری، طبع de Slane، بار دوم، الجزائر ۱۹۱۱ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) الدمشقی : نخبۃ الدّھر، طبع Mehren، بمدد اشاریہ؛ (۶) G. Manno : *Storia della Sardegna*، ۱۸۲۵ء؛ (۷) Tyndal : *The Island of Sardinia*، لنڈن ۱۸۴۹ء؛ (۸) O. Martini : *Storia degli invasioni degli Arabi e delle piraterie dei barbareschi in Sardenga*، کاگلیاری Cagliari ۱۸۶۱ء؛ (۹) G. Sergi : *La Sardegna*، ٹیورن Turin ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) *Cambridge Mediaeval History*، ج ۱، ۲ و ۳؛ (۱۱) Gazana : *Storia della Sardegna*، ص ۱۱، ۱۵۱ .

(T. Crouther Gordon)

* **سَرد سیر :** (ف)، موسم گرما گزارنے کے لیے کوئی سرد مقام [ترکی : ییلاق] ۔ فارسی فرہنگوں میں ایسے اشعار دیے گئے ہیں، جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے ۔ اس کی ضد گرم سیر [رک بآن] ہے [یعنی قشلاق] .

عہد حاضر میں دونوں لفظ صوبۂ فارس کے شمالی اور جنوبی حصے کے لیے استعمال ہوتے ہیں ۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے جو ایران کی تقسیم صرود اور جروم میں کی تھی، یہ اس کے عین مطابق ہے (Le Strange : *The Lands of the Eeastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۴۹، [نیز اردو ترجمہ : جغرافیۂ خلافت مشرقی]) .

(ؔ[ادارہ]، لائیڈن بار اول)

* **سَرّاج، بنو :** (Abencerages یا Abencerrages)، عرب اشراف کا خاندان، جس کا تذکرہ غرناطہ کے آخری ایام کی تاریخ میں ملتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ ابو عبداللہ نے انہیں دھوکے سے الحمرا میں قتل کروا دیا تھا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان سطور سے اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ انہیں ابوالحسن علی (۱۴۶۱ تا ۱۴۸۲ء) کے عہد حکومت میں موت کے گھاٹ اتارا گیا تھا (دیکھیے Müller : *Der Islam im Morgen und Abendland*، ۲ : ۶۷۲، ۶۷۶) ۔ مولر کی رائے ہے کہ یہ اسم ابن سراج سے مشتق ہے (نیز Shack : *Paesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*، بار دوم، ۲ : ۱۳۵ : ابن السراج) ۔ اس بنا پر ہم بنو سرّاج کے نام کو قابل اعتبار سمجھ سکتے ہیں ۔ بنو سراج کا منشا و مولد قرطبہ تھا ۔ یہاں سے وہ غرناطہ کی طرف چلے گئے ۔ اسی خیال کی تائید ہسپانوی لفظ Abencer(r)age کے تلفظ سے ہوتی ہے (اس کا فرانسیسی تلفظ Abencerage ہے) ۔ المقری کی نفح الطیب اور مکتبۃ العربیۃ الاندلسیۃ میں سراج بن سراج جیسے دوسرے الفاظ بھی آئے ہیں (Gayangos : *History*، ۱ : ۳۱۵ و ۲ : ۲۶، ۳۷۰، ۴۰۳، ۵۱۴) .

(C. E. Seybold)

سِیرُوز : [=سِرِس]، سلانیک (سالونیکا) کی ولایت میں سیروز کی سابق سنجاق کا صدر مقام، جو ایک عریض شاداب و زرخیز میدان کے کنارے، سلانیک-و-ددہ-و-آغاچ ریلوے لائن پر دریاے ستروما Struma کے قریب واقع ہے ۔ سیروز میں ایک قلعہ ہے جو قرون وسطٰی میں دراگوتا Dragota کہلاتا تھا ۔ یہ ایک کھڑی چٹان پر بنا ہے ۔ علاوہ ازیں یہاں بہت سی مسجدیں اور یونانی گرجے ہیں ۔ باشندوں کی تعداد تیس ہزار کے لگ بھگ ہے ۔ ان میں اکثریت بلغاریوں کی ہے ۔ آس پاس کے علاقے میں چاول، پھل، انگور، تمباکو اور سبزیاں کاشت کی جاتی ہیں ۔

تمباکو، روئی اور کپڑے کی برآمد کا کاروبار فروغ پر ہے۔ سیروز یا Serres وہی قدیم سِرِس (Siris) یا سِرّھای (Serrhai) ہے جو ایک سیروپایونی Siropaeoni بستی تھی ۔ یہ بستی سرس (Xerxes) کے زمانے میں بھی موجود تھی ۔

عثمانی فتح کی تاریخ کے بارے میں ترک تذکرہ نویس غیر صحیح اور متضاد بیانات دیتے ہیں (سعدالدّین: تاج التّواریخ [غالبًا نِشری کے تتبّع میں]، ۱ : ۹۲، میں ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ - ۱۳۷۵ء مذکور ہے، جس کی پیروی J. v. Hammer : *GOR*، ۱ : ۱۸۰، میں ملتی ہے؛ Leunclavius : *Hist. Musulm.*، ص ۲۴۳ س ۵۳ بعد، میں ۷۸۷ھ/۱۳۸۵ - ۱۳۸۶ء [codex Verantianus]، = Giese : *Anon. Chron.*، ص ۲۶ س ۱۱، ۱۲؛ عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ء، ص ۶۱، میں ۷۸۳ھ [یا حسب بیان Codex Mordtmann Cayol، ص ۳۵ : ۷۸۴ھ] اور ۷۸۷ھ کے درمیان تاریخ دی ہے۔ حاجی خلیفہ : *Rumeli und Bosna*، طبع v. Hammer، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۷۳ ببعد، میں ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ - ۱۳۸۳ء مذکور ہے) ۔ اس کی تائید بہت سے یونانی ہم عصر مآخذ سے بھی ہوتی ہے، جو بالاتفاق ۱۹ ستمبر ۱۳۸۳ء کی تاریخ دیتے ہیں (دیکھیے Müller - Miklosich : *Acta et Diplomata*، ۱ : ۷۷ تا ۹۶؛ Sp. P. Lampros : *Νέος Ελληνομνήμων*، ۸ : ۳۰۳، ۳۰۷، ایتھنز ۱۹۱۲ء؛ P.N. Papageorgiou در *Byz. Zs.*، ۱۸۹۴ء، ۳ : ۲۹۲) ۔ اس تاریخ کو دلی بَلبن اور لالہ شاہین پاشا نے، جو اوّل الذّکر کی مدد کے لیے بعجلت تمام پہنچا تھا، قلعے کو سر کیا۔ یہ بات کہ اس تاریخ سے چند سال بعد اس شہر پر ترک اچھی طرح قابض تھے، آثوس (Athos) کے دو وقائع ناموں کی ہم عصر شہادت سے ثابت ہے (L. Petit-W. Regel : *Actes d' Esphigménou*، ص ۴۲، L. Petit Korablev : xxi؛ *Actes de Chilandar*، ص ۳۵۳، عدد ۱۵۸) .

سیروز اور اس کے آس پاس کا علاقہ مشہور و معروف [غازی] اورِنوس [رکَ بآں] کو بطور فوجی جاگیر کے مل گیا اور اس کے گرد و نواح میں یوروک قبیلے کے لوگ آباد کر دیے گئے، جو صارو خان سے منتقل ہو کر آئے تھے (Leunclavius : *Hist. Musulm.*، ص ۲۴۴، س ۳۵ ببعد؛ Giese : *Anon. Chron*، ص ۲۶، س ۲۶) ۔ اس کے بعد سے سیروز ایک اہم ترکی ٹکسال بن گیا ۔ پہلے سکّے وہاں ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ - ۱۴۱۴ء میں ڈھالے گئے ۔ شیخ بدرالدّین محمود اور اس کے مرید بُورکلوجہ مصطفٰی نے جو خوفناک نیم مذہبی اور نیم سیاسی شورش برپا کی تھی وہ سیروز ہی میں اپنے حسرت ناک انجام کو پہنچی، جہاں باغیوں نے آخری مقابلے کے لیے اجتماع کیا تھا اور جہاں ان کا سرغنہ بوسم خزاں کے اواخر میں کیفر کردار کو پہنچا (دیکھیے *Islam*، ۱۹۲۱ء، ۱۱ : ۶۳ ببعد) ۔ سولھویں صدی عیسوی میں جب فرانسیسی ماہر علم الحیوانات پیری بیلون Pierre Belon سیروز میں سے گزرا تو وہاں کے باشندوں کی اکثریت یونانی تھی؛ اسے جرمن اور ہسپانوی زبانیں بولنے والے یہودی بھی ملے، لیکن عام طور پر یہاں کے لوگ یونانی اور بلغاری زبانیں بولتے تھے ۔ حاجی خلیفہ اپنی کتاب (*Romeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۷۳ ببعد) میں محمّد عاشق کی کتاب مناظر العوالم (مخطوطۂ وی انا، ورق ۴۰۲ الف ببعد و مخطوطۂ برلن، [جو مقالہ نگار کو نہیں مل سکا] ورق ۲۴۶ الف تا ۲۴۷ ب) کے اتباع میں اس کی حرف بہ حرف نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ سترھویں صدی میں سیروز میں دس مسجدیں، سات یا آٹھ حمّام، عمدہ سرائیں، ایک مسقف بازار، غربا کے لیے لنگر خانے اور خوشنما باغات

تھے - اولیا چلبی نے بھی شہر کو دیکھا تھا اس کی بیان کردہ کیفیت اس کے سیاحت نامہ کی ہنوز غیر مطبوعہ آٹھویں جلد میں موجود ہے - سیروز کو مملکت عثمانی کی تاریخ میں کوئی خصوصی اہمیت حاصل نہیں ہوئی - صرف اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں وہ ایک درہ بیگی (رک بآں)، یعنی صوبائی حکومت کا صدر مقام تھا - مملکت عثمانی کے حکمرانوں میں اسمعیل بے کی شخصیت نہایت نمایاں اور ممتاز تھی (دیکھیے Voyage : E. M. Cousinéry dans la Macédoine، پیرس ۱۸۳۱ء، ۱ : ۱۵۷ [۱۳۰] تا ۱۶۶) - معاہدۂ لنڈن (۱۹۱۳ء) کے بعد سیروز یونانیوں کے قبضے میں چلا گیا - شہر سے باہر نہایت دل پسند اور خوشنما سیرگاہ حصارِردی ہے، جو بیرون شہر واقع ہے (Rumeli und Bosna، ص ۴۷)؛ یہیں انیس المسافرین کا مصنف مدفون ہے، جو ادرنہ کی تاریخ کے سلسلے کی نہایت اہم تصنیف ہے (Orr. HSS. Wien : G. Flügel، ۲ : ۲۵۹، جہاں غلطی سے "مسامرین" کی جگہ مسافرین لکھا گیا ہے)؛ مصنف کا نام عبدالرحمٰن بن حسن الموسوم بہ جبری (م حدود ۱۵۵۰ء) ہے (دیکھیے بروسہ لی محمد طاہر، در تورک یوردو Türk Yordu، تیسرا سال، ۶/۲۷، ۸ : ۲۲۲۵) .

مآخذ : ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر مقالے کے متن میں آ چکا ہے (۱) J. von. Hammer : GOR، ۱ : ۱۸۰، ۲۴۶، ۶۰۰؛ (۲) N. Jogra : GOR، ۱ : ۲۴۱، ۲۴۹؛ (۳) P. N. Papageorgiou، در Byzant. Zeitschr.، ۱۸۹۴ء، ج ۳ (جدید یونانی زبان میں نہایت شاندار رسالہ ہے؛ قب Papadopoulos - Kerameus، در Vizantijskij Vremennik، ج ۱، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۴ء، ص ۶۷۳ تا ۶۸۳؛ N. A. Bees : کتاب مذکور، ۱۹۱۳ء، ۱۹ : ۳۰۲ تا ۳۲۶)؛ (۴) G. di Pietro Luccari, Copisso ristretto degli annali : Giacome Luccari di Rausa، وینس ۱۶۰۵ء، ۳ : ۱۰۳ تا ۱۰۶؛ (۵) Geschichte der Serben : C. Jireček، گوتھا ۱۹۱۸ء، ص ۱۰۷، ۱۱۸؛ (۶) Th. Spandugino Cantacuzeno : Petit traicté، طبع Ch. Schefer، ص ۱۷، ۱۸، ۱۲۴، پیرس ۱۸۹۶ء و طبع Florence، ص ۱۷، ۳۶، ۴۷، ۱۳۴؛ (۷) طاش کوپری زادہ : شقائق النعمانیۃ، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۳۷؛ نیز (۸) عطائی : ذیل [شقائق النعمانیۃ]، استانبول ۱۲۶۸ھ، ص ۳۵، ۱۸۶، ۳۷۳، ۶۷۳؛ (۹) منجّم باشی، استانبول ۱۲۸۵ھ، ۳ : ۲۶۷؛ مارغرید (= Margarita ؟) خانقاہ سے متعلق، جو سِرِس Serres کے قریب واقع ہے؛ یہ حیرت انگیز معلومات غالبًا تاریخ روحی [رک بآں] سے مأخوذ ہیں .

(FRANZ BABINGER)

* **السَّرطان :** (ع)، [اردو اور فارسی میں بسکونِ راء بھی جائز] کیکڑا؛ تازہ پانی کے کیکڑے (سرطان نہری) کے لیے بھی یہ لفظ بولا جاتا ہے اور سمندر کے کیکڑے (سرطان بحری) کے لیے بھی - الدمیری نے کیکڑے کی شکل و صورت کا یوں نقشہ کھینچا ہے : یہ بہت تیز دوڑ سکتا ہے، اس کے دو جبڑے، پنجے اور متعدد دانت ہوتے ہیں، پشت پتھر کی مانند سخت ہوتی ہے اور دیکھنے والے کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نہ تو سر ہے نہ دُم؛ اس کی دو آنکھیں اس کے دونوں کندھوں پر لگی ہوتی ہیں؛ منہ اس کے سینے پر اور جبڑے دونوں پہلووں پر ہوتے ہیں؛ اس کی آٹھ ٹانگیں ہوتی ہیں اور ایک پہلو پر چلتا ہے؛ ہوا اور پانی دونوں سے سانس کے لیے ہوا لیتا ہے؛ اپنی کھال سال میں چھے مرتبہ اتارتا ہے؛ اپنا گھر کھود کر بناتا ہے، جس کے دو دروازے ہوتے ہیں : ایک پانی کی طرف کھلتا ہے؛ دوسرا خشکی کی جانب؛ جب یہ اپنی کھال اتارتا ہے تو پانی کی جانب کا دروازہ شکاری مچھلیوں کے خوف سے بند کر لیتا ہے اور ہوا کی سمت کا دروازہ کھلا

رکھتا ہے تاکہ ہوا اسے پہنچ سکے اور اس کی نئی کھال خشک ہو سکے ۔ القزوینی بحری جانوروں میں اس جانور کی کیفیت اس طرح سے بیان کرتا ہے کہ یہ سحر و افسوں اور ادویہ میں بے شمار طریقوں سے استعمال ہوتا ہے ۔

کینسر Cancer کو بھی (یونانیوں کی طرح) السّرطان کہتے ہیں ۔ قاموس کے بیان کے مطابق یہ سیاہ رنگ کی ایک رسولی ہوتی ہے، جو اول اول بادام کے برابر چھوٹی سی ہوتی ہےاور جب یہ بڑھتی ہے تو اس پر سرخ اور سبز وریدیں ظاہر ہو جاتی ہیں، جو کیکڑے کے پاؤں کی مانند ہوتی ہیں ۔ یہ مرض ناقابل علاج ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی ممکن ہے کہ اس کا علاج دیر تک کرتے رہیں ۔ اس کا حملہ انسان اور حیوان دونوں پر ہوتا ہے ۔

مآخذ : (۱) الدَّمیری : حیٰوۃ الحَیوان، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ۲ : ۱٦ و مترجمۂ Jayakar، ۲ : ۴۳؛ (۲) القزوینی : عجائب المخلوقات، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۱ : ۱۳۵ و مترجمۂ H. Ethé، ص ۲۷۷؛ (۳) ابن البیطار، مترجمۂ Leclerc، ۲ : ۲۴۴ .

(J. Ruska)

* **السَّرطان :** (= کیکڑا)؛ علم ہیئت میں منطقۃ البروج کی انتہائی شمالی صورت کا نام، جس میں سورج اوائل موسم گرما میں داخل ہوتا ہے ۔ صورۃ السرطان (یونانی : کارنیخوس Καρνίκος لاطینی : کینسر Cancer) عربوں کے ہاں (بطلمیوس کی المجسطی کے عین مطابق) نو ستاروں پر مشتمل ہے ۔ ان کے علاوہ کیکڑے کی اصل شکل سے الگ چار ستارے اور بھی ہیں ۔ اس صورت میں سب سے زیادہ چمکدار ستارے بھی صرف چوتھی قدر کے ہیں ۔ ان میں سے چار ایک صعودی خط منحنی بناتے ہیں ۔ بیرونی دو شاخوں الزبانین پر واقع ہیں (الزبان الجنوبی اور الزبان الشمالی) اور دونوں وسطی ستاروں سے کیکڑے کی دو آنکھیں بنتی ہیں؛ یہ الحمارین (= چھوٹے گدھے؛ aselli‘asini)، یعنی الحمار الجنوبی اور الحمار الشمالی) ۔ ان دونوں کے درمیان ستاروں کا ایک جھرمٹ ہے جسے المَعلَف (praesepe = شہد کی مکھی کا چھتّا) کہتے ہیں، جو ابر کے ٹکڑے کی شکل میں نظر آتا ہے، لیکن جب اسے دوربین سے دیکھا جائے تو تقریباً چالیس ستارے دکھائی دیتے ہیں ۔ کیکڑے کی پچھلی ٹانگوں والے مذکورۂ بالا منحنی خط کے مرکز پر وہ مشہور مرکب ستارہ ہے جو اکثر علم ہیئت کے ماہرین کے زیر مطالعہ رہا ہے اور جسے زیتا السرطان (Cancri) کہتے ہیں .

سورج جب برج سرطان میں داخل ہوتا ہے تو وہ اپنے سب سے بڑے (شمالی) میل (عربی : المیل الاعظم) کے مقام پر پہنچتا ہے ۔ یہ میل دائرۃ البروج کے میل ھ کے برابر ہوتا ہے، لیکن اس کی قدر (اس وقت ۲۳ درجے ۲۷ دقیقے) مستقل نہیں، بلکہ مناسب حدود میں وقت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے ۔ ہیئتی حسابات سے پتا چلا ہے کہ یہ عدد کلیۂ ذیل سے دریافت کیا جا سکتا ہے :

ھ=۲۳ درجے ۲۷ دقیقے ۸٫۲٦ ثانیے - ۴٦٫۸۴۵ ثانیے ز- ۰٫۰۰۵۹ ثانیے ز۲+۰٫۰۰۱۸۱ ثانیے ز۳ - اس میں ز (زمنیۃ الواحدہ) کو ۱۰۰ سالہاے اعتدالی (Tropic years) کی اکائیوں میں شمار کیا جاتا ہے اور اس شمار کی ابتدا ۱۹۰۰ء سے ہوتی ہے ۔ اس طرح پر مثلاً ۱۰۰۰ء کے لیے ھ=۲۳ درجے ۳۴ دقیقے ۸٫۷ ثانیے (دیکھیے S. Newcomb : *Elements of the four Inner planets and the fundamental Constants of Astronomy*، واشنگٹن ۱۸۹۵ء، ص ۱۹٦) ۔ ھ کی اس تبدیلی کا، جو موجودہ کمی سے گزر کر آئندہ بیشی میں بدل جائے گی، عرب ہیئت دانوں کو پورا پورا علم تھا؛ فاطمی ہیئت دان ابن یونس نے اپنی الزیج الکبیر الحاکمی (مخطوطۂ

لائیڈن، ۱۰۵۷، باب ۱۱، ورق ۲۲۲) میں عربوں کے دائرۃ البروج کے میل کی تخمین پر ایک تاریخی بیان دیا ہے اور ذیل کا اقتباس اسی پر مبنی ہے : "بطلمیوس کے قول کے مطابق اراتوستین Eratosthenes اور ابرخس (Hipparchus) نے دائرۂ بروج کے میل کا اندازہ محیط کا ۱۱/۸۳ حصہ = ۲۳ درجے ۵۱ دقیقے ۲۰ ثانیے سے کیا تھا .. مجھے کسی ایسے میل اعظم کا علم نہیں جو بطلمیوس اور مستند زیج تیار کرنے والوں کے درمیانی زمانے میں رصد کیا گیا ہو، سوا اس کے جو ۱۶۰ھ/۷۷۶ء کے بعد میں ہوا اور اس راصد کا بیان ہے کہ سب سے بڑا میل ۲۳ درجے ۳۱ دقیقے ہے - المأمون کے ہیئت دانوں نے الشماسیہ (جو بغداد کے ایک محلے اور دروازے کا نام ہے) پر رصد کر کے دریافت کیا کہ ھ = ۲۳ درجے ۳۳ دقیقے ہے - یہی مقدار محمّد بن موسی الخوارزمی نے اپنی زیج میں اور محمّد کثیر الفرغانی نے اپنی کتاب استعمال الاسطرلاب میں دی ہے - خالد بن عبدالملک المرورّوذی، ابو السند بن طیب علی اور علی بن عیسٰی الاسطرلابی اور دیگر ہیئت دانانِ دمشق نے یحیی بن ابی منصور کی وفات کے بعد اس آلے کے ذریعے مشاہدات کیے، جن کے استعمال کا حکم المأمون نے بوزنطیوں کے خلاف جنگ پر جاتے ہوے انھیں دیا تھا - وہ بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے معلوم کیا کہ ھ = ۲۳ درجے ۳۳ دقیقے ۵۲ ثانیے ہے - انھوں نے یہ اندازہ ۲۰۱ یزدجردی/۸۳۲ - ۸۳۳ء میں کیا - موسٰی بن شاکر کے بیٹوں کا قول ہے کہ انھوں نے ۲۳۷ یزدجردی/۸۶۸ - ۸۶۹ء میں بغداد کے گول فصیل والے دروازے پر مشاہدہ کرکے معلوم کیا کہ ھ کی مقدار ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے تھی - التقویم کے جداول میں احمد بن عبداللہ حبش دائرۂ بروج کے میل کے لیے ذیل کی دو اندازے دیتا ہے : ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے اور ۲۳ درجے ۳۳ دقیقے؛ تاہم اندازے کا ایک ہونا ضروری ہے - ۳۴۳ھ/۲۲۶ یزدجردی/۸۵۷ - ۸۵۸ء میں الماھانی نے ھ کی تعیین ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے ۳۰ ثانیے کی - ابوالحسن ثابت بن قرہ کہتا ہے کہ میں نے بطلمیوس سے قبل مشاہدے کے پرانے طریقوں کا مطالعہ کیا ہے، جو ظاہر کرتے ہیں کہ بڑے سے بڑا میل ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے ہے - محمّد بن جابر بن سنان البتّانی کا قول ہے کہ میں نے اپنے اندازے سے اس کی قدر ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے دریافت کی ہے - الشریف الفاضل ابو القاسم علی بن الحسین محمّد بن ابی عیسٰی، جو ابن الاعلم کے نام سے مشہور ہے، اور ابوالحسن الصوفی عبدالرحمٰن بن عمر نے ھ کی قدر علی الترتیب ۲۳ درجے ۳۳ دقیقے ۲ ثانیے اور ۲۳ درجے ۳۴ دقیقے ۴۵ ثانیے دریافت کی - اس کے بعد ابن یونس دائرۂ بروج کے شمار کا اپنا اندازہ دیتا ہے، جس پر اس نے بڑی توجہ صرف کی تھی - اس نے معلوم کیا کہ ھ = ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے ہے - یہ قابل ذکر ہے کہ البیرونی نے بھی ھ = ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے دیا ہے (القانون المسعودی، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۷۵، ورق ۸۵ الف) اور ابن الشاطر نے حدود ۷۶۵ھ/۱۳۶۳-۱۳۶۴ء میں ھ = ۲۳ درجے ۳۱ دقیقے اور الغ بیگ نے بمقام سمرقند ۱۴۳۷ء میں ھ = ۲۳ درجے ۳۰ دقیقے ۱۷ ثانیے دیا ہے .

برج سرطان (السرطان الاول) میں اپنے داخلے کے روز سورج آسمان پر اپنے انتہائی یومیہ مدار سے گزرتا ہے (جو شمالی عرض البلدوں میں سب سے لمبا دن ہے) لہٰذا یہ دن اور اسی طرح برج حمل اور برج جَدْی میں داخلے کے دن مبارک سمجھے جاتے ہیں - یہی وجہ ہے کہ رخامہ (دھوپ گھڑی) کی سطح پر ان تینوں برجوں کا ارتسام اور دن کی گھڑیوں (ساعات) میں تقسیم کو خاص اہمیت حاصل ہے - سرطان (اور حمل) کا نشان مرتسم ایک قطع

مخروط ہے، جس کی صحیح صحیح شکل مقامی عرض البلد اور دھوپ گھڑی کی وضع پر موقوف ہے .

اس میں شک نہیں کہ سرطان (Καρνίνος) کا نام یونانیوں کے زمانے سے چلا آتا ہے ۔ L. Ideler کے قول کے مطابق (دیکھیے سطور ذیل) ایک اور نام لیرناوس Lernaeus بھی ملتا ہے کیونکہ وہ (کیکڑا) ایک قصے کی رو سے جب ہرقلیس Hercules لرنا Lerna کے مارآبی (Hydra) سے لڑ رہا تھا تو یہ کیکڑا اس کے پاؤں پر کاٹنے کے لیے لرنا کی دلدل سے رینگتا ہوا نکل آیا ۔ کیکڑے (سرطان) کا نام دندرہ (مصر) کے مشہور دائرۂ بروج پر بھی ملتا ہے، جو متأخر مصریوں کے زمانے سے چلا آتا ہے، مگر یقیناً یہ یونانیوں کے زیر اثر بنا ہوگا ۔ بابل کی زبان میں اس صورت (باستشنائے بیتا السرطان B. Cancri) کا نام (مول) آل لول = ککّب شِتّو تھا، جو غالبًا کسی جانور کا نام ہے، مگر اس کا کیکڑا ہونا ایک بعید امر ہے ۔ سلیوکی دور کے متأخر زمانے کے متنوں میں "آل لول" کے بجائے ہمیں ہمیشہ بڑھئی کی تصویری علامت ملتی ہے (F. Kugler : *Sternkunde und Sterndienst in Babel*، Münster ۱۹۱۳ء، ص ۶، ۵۴، ۲۰۹، ۲۱۰) .

مآخذ : (۱) L. Ideler : *Über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۱۵۸ ببعد؛ (۲) F. W. V. Lach : *Anleitung zur Kenntniss der Sternnamen*، لائپزگ ۱۷۹۶ء، ص ۷۵، جہاں "سرطان" کے فارسی، ترکی اور شامی نام بھی دیے گئے ہیں؛ (۳) دائرة البروج کے میل کی تعریف پر یونس کی عبارت کے ترجمے کے لیے دیکھیے : C. Schoy کا مقالہ *Die Bestimmung der geograpischen Breite eines Ortes durch Beobachtung der Meridianhöhe der Sonne oder mittels der Kenntnis zweier anderen Sonnenhöhen und den zugehörigen Azimuten nach dem arabischen Text der Hākimitischen Tafeln des Ibn Yūnus*، در *Annalen der Hydrographie und maritim. Meteorologie*، Hamburg ۱۹۲۲ء، ص ۱۰ ببعد؛ قرون سابقہ میں ھ پر مشاہدات کی فہرست کے لیے دیکھیے: (۴) C. A. Nallino : *Al-Battānī sive Albatenii Opus Astronomicum*، میلان ۱۹۰۳ء، ۱: ۱۶۰؛ سرطان، حمل اور قوس کی شمسی ساعتیات کے لیے دیکھیے: (۵) C. Schoy : *Gnomonik der Araber*، برلن ۱۹۲۳ء، ص ۲۶؛ (۶) وہی مصنف : *Sonnenuhren der spätarabischen Astronomie*، در *Isis*، عدد ۱۸ (۱۹۲۴ء) : ۳۵۴ .

(C. Schoy)

سرعسکر قپوسی : رک بہ باب سرعسکری . *

سَرِقہ : (ع)؛ اسم مصدر ہے، جس کے معنی ہیں چپکے سے کوئی چیز قبضے میں کر لینا یا چُرا لینا (تاج العروس، بذیل مادۂ سَرَق؛ مفردات القرآن، ۲ : ۱۵۰؛ النہایۃ، ۲ : ۱۷۲)؛ یہ سَرَقَ الشَّیْءَ یَسْرِقُہ سَرَقًا (اس نے کوئی چیز چرائی یا وہ چراتا ہے) سے مأخوذ ہے ۔ اسم مصدر سَرَقہ بھی آتا ہے؛ اسی سے سارِق (اسم فاعل کا صیغہ) مشتق ہے، جس کے معنی کتب لغت میں ابن الاعرابی سے یہ منقول ہیں : "عربوں کے ہاں سارق وہ ہے جو چھپ کر کسی محفوظ چیز کے پاس آئے جس پر اس کا اپنا کوئی حق نہ ہو اور اس میں سے کچھ لے لے؛ اس کے برعکس اگر وہ کھلے بندوں کوئی چیز لے لے تو مُسْتَلِب (چھیننے والا) اور مُخْتَلِس (اچک لینے والا) کہلائے گا ۔ اگر کسی ایسی چیز کو دینے سے انکار کرے جو اس کے ناجائز قبضے میں ہے تو غاصب کہلائے گا (لسان العرب؛ الصحاح؛ تاج العروس، بذیل مادۂ سَرَق؛ النہایۃ، ۲ : ۱۷۲) .

امام راغب نے مفردات (۲ : ۱۵۰) میں سَرِقہ کی بحیثیت اصطلاح شریعت یہ تعریف کی ہے : "کسی خاص جگہ سے ایک خاص مقدار کی چیز چپکے سے

لے لینا"؛ نیز تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۱ : ۶۷۸ [تفصیل کے لیے رک بہ سارق] .

[مقالۂ سارق میں سرقہ کے ثابت ہونے کے جو ارکان بتائے گئے ہیں، ان پر حسب ذیل کا اضافہ کر لیا جائے :] اَلْقَصْدُ الْجَنَائی، یعنی ارتکاب کرنے والا جرم کا قصد کرے، مثلاً یہ کہ لینے والے کو معلوم ہو کہ یہ مال اس کے لیے حرام ہے، اگر وہ مباح یا مال متروک سمجھ کر لے تو قصد جنایت یعنی جرم کا ارادہ نہیں پایا جائے گا ۔ اسی طرح اگر لینے والا مجنون یا بچہ ہے یا اسے لینے پر مجبور کیا گیا ہو یا وہ حالت اضطرار میں ہو تو اس پر حد شرعی لاگو نہیں ہوگی (التشریع الجنائی الاسلامی، ۶ : ۵۸۸ ببعد؛ تھانوی، ص ۶۷۸؛ بدائع الصنائع، ۷ : ۶۵ ببعد) .

[اقرار کے سلسلے میں یہ اضافہ کر لیا جائے :] ایک اور صورت یہ ہے کہ مجرم خود اقرار کرے ۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صرف ایک مرتبہ کافی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقرار دو مرتبہ دہرایا جانا چاہیے (ہدایۃ اوّلین، ص ۵۱۶ ببعد؛ التشریع الجنائی الاسلامی، ۲ : ۶۱۱ ببعد) ۔ [اس کے علاوہ یہ اضافہ بھی کہ] جرم ثابت ہونے پر جب چور کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں تو مال مسروقہ کا تاوان (ضَمانٌ) نہیں لیا جا سکتا دوسرے لفظوں میں قَطْع یَدْ اور ضمان جمع نہیں ہو سکتے حوالۂ سابق) ۔ [یہ مسلک، احناف اور شیعہ زیدیہ کا ہے؛ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قطع ید اور ضمان دونوں لازمی ہیں (کتاب مذکور، ۲ : ۶۲۰)] .

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّۂ سَرَقَ؛ (۲) الجوہری : الصحاح، بذیل مادّۂ سَرَقَ؛ (۳) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّۂ سَرَقَ؛ (۴) السیوطی : الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۵) راغب : مفردات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۶) ابن الأثیر : النہایۃ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۷) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۸) المرغینانی : ہدایۃ اولین، لکھنؤ ۱۳۱۴ھ؛ (۸) ابوبکر الجصّاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۱۰) الزرقانی : شرح الموطأ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۱) احمد بن حنبل : المسند، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) الشافعی : کتاب الام، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) ابن قدامہ : المغنی، مطبوعۂ قاہرہ ؛ (۱۴) الکاسانی : بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۵) عبدالقادر عودہ : التشریع الجنائی الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۰ء .

(ظہور احمد اظہر [تلخیص از ادارہ])

سَرَقُسْطَہ : (ساراگوسا Saragossa)، ہسپانیہ کا ایک شہر اور اسی نام کے موجودہ صوبے کا صدر مقام ۔ قدیم زمانے میں یہ سلطنت ارغون Aragon کا پایۂ تخت تھا ۔ دریاے ابرہ (Ebro) کے دائیں کنارے پر سطح بحر سے چھے سو فٹ کی بلندی پر ایک نہایت سرسبز علاقے (la Huerta) کے مرکز میں واقع ہے، جہاں زراعت کے لیے پانی کی بہتات ہے ۔ اس کا جدید ہسپانوی نام زاراگوزا Zaragoza، قدیم لاطینی نام Caesarea Augusta کے مطابق ہے ۔ یہ نام ۷۲۸ (A U C) میں اس فوجی چھاؤنی کو دیا گیا تھا جو شاہ آغسطس Augustus نے جزیرہ نماے آئیبریا کے شہر سلدوبہ Salduba کی قدیم جاے وقوع پر بنائی تھی ۔ شہر کا یہ نیا نام عربی میں سرقسطہ کی شکل میں منتقل ہو گیا (نسبت : سَرَقُسْطی)؛ غالبًا یہ گاتھک شکل Cesaragosta سے منتقل ہوا ۔ جب سے اس پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا، اس وقت سے عیسائیوں کے دوبارہ غلبے تک سرقسطہ اندلس کی اسلامی سلطنت کے بڑے شہروں میں شمار ہوتا رہا ۔ اس کی جغرافیائی حیثیت کی بنا پر اسے عربی ہسپانیہ کا الثَّغْر الأَعْلٰی کہتے تھے ۔ الادریسی کے وقت، یعنی بارھویں صدی کے وسط میں، یہ بہت گنجان آباد تھا اور اسے اس کی فصیل کے رنگ کی وجہ سے، جس کی عمارت نقد کی سلوں کی

تھی، المدینة البیضاء (سفید شہر) کہتے تھے - اس کے باغات کے پھل اندلس بھر میں بہترین شمار ہوتے تھے - یہاں کے اُود بلاؤ کی کھال سے بنائے ہوے گریبان اور کالر تمام اسلامی دنیا میں مشہور تھے .

سرقسطه کو عرب فاتحین نے ۹۴ھ/۷۱۲ - ۷۱۳ء میں طُلَیطلہ کی تسخیر کے فوراً بعد فتح کر لیا - جب موسی بن نُصَیر کے ساتھ طارق دوبارہ آن ملا تو اس نے طلیطلہ کو چھوڑ کر سرقسطه پر چڑھائی کر دی اور اسے گرد و نواح کے تمام دیہات اور قلعوں سمیت فتح کر لیا - جب یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری کی امارت میں الصُّمَیل بن حاتم [رک بآں] کو ۱۳۲ھ/۷۴۹ء میں یہاں کا والی مقرر کیا گیا تو یہ شہر اسلامی سانچے میں ڈھل چکا تھا - الصُّمَیل کو جلد ھی عرب باغیوں نے محصور کر لیا اور بالآخر اسے یه شہر ایک باغی کے حوالے کر دینا پڑا - دوسری نصف صدی ھجری میں سرقسطه مسلسل بغاوتوں کا آماجگاہ رہا، جن کی تفصیل مؤرخین نے دی ھے - یوں یه شہر ایک مقامی سردار الحسین بن یحیٰی الخزرجی کے قبضے میں آ گیا - ۷۸۸ء میں شارلیمین کی فوج نے اس کا محاصرہ کر لیا - شارلیمین کو اچانک دریاے رائن کے کناروں پر پہنچنے کا بلاوا آ گیا؛ چنانچه اس نے محاصرہ اٹھا لیا، جس کے فوراً ھی بعد جبل البرانس کے دروں میں، جہاں قوم بشکنس کے لوگوں Basques نے اس کے لیے کمین گاہ تیار کر رکھی تھی، ہولناک تباہی کا منه دیکھنا پڑا جس کی یاد "نغمۂ رولاں" (*Chanson de Roland*) میں غیر فانی کر دی گئی ھے - اس کے دو سال بعد ۱۶۴ھ/۷۸۰ء میں عبدالرحمٰن اوّل اموی نے سرقسطه پر چڑھائی کر کے اس پر قبضه کر لیا، لیکن تھوڑے ھی عرصے بعد یه خلفا کی حکومت میں سے نکل گیا - ۱۷۵ھ/ ۷۹۱ء میں ھشام نے اپنے سپه سالار عبداللہ بن عثمان کے توسط سے اس کا محاصرہ کر کے اسے پھر فتح کر لیا - ۱۸۱ھ/۷۹۷ء میں ایک باغی نے وہاں پھر اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا اور متعدد خلفا کو سلطنت کے اس بالائی حصے کی طرف باقاعدہ مہمیں ان بغاوتوں کو فرو کرنے کے لیے بھیجنی پڑیں جن میں کچھ نہ کچھ کامیابی بھی ہوئی .

اسی زمانے میں (آٹھویں صدی عیسوی کے اختتام پر) سرقسطه کے ایک خاندان بنو قَسی نے ارغون میں بہت زیادہ اقتدار حاصل کر لیا - اس خاندان نے اسلام قبول کر لیا تھا؛ اس کے ایک فرد موسی بن فرتون Fortunio نے، جو بمبلونه Pampeluna کے شاہ اوّل Iñigo Arista کا داماد تھا، خلیفه ھشام کے حق میں اعلان کر دیا اور سرقسطه اس کے حوالے کردیا - بعد میں نویں صدی عیسوی کے وسط میں اس خاندان کا سردار موسیٰ ثانی تطیله Tudela کا والی مقرر ہوا - اس نے عبدالرحمٰن ثانی کی ان افواج کی قیادت کی جنھوں نے فرانس کی سرحدوں پر یلغار کی تھی اور ان نارمنوں کو جو پرتگال میں اتر چکے تھے وہاں سے نکالنے میں اپنے فرمانروا کی مدد کی - ۸۵۲ء میں جب خلیفه محمّد تخت نشین ہوا، تمام بالائی حصه یعنی سرقسطه، تطیله اور وَشقه (Huesca) اس کے قبضے میں تھے - وہ بادشاہوں کی طرح رہتا تھا - مسیحی بادشاہوں، مثلاً شاہ فرانس چارلس (Charles the Bald = شارل الاصلع) سے اس کے دوستانه مراسم تھے اور وہ ایک دوسرے کو ھدایا و تحائف بھیجا کرتے تھے؛ لیکن ۸۶۰ء میں اسے لیون Leon کے بادشاہ اردونو Ordoño اوّل نے شکست دے دی اور دو سال بعد وہ اپنے داماد کے ہاتھوں، جو وادی الحجارة (Guadalajara) کا والی تھا، مارا گیا - بنو قَسی نے اس کی موت پر خلفاے قرطبه کا جوا اپنے کندھوں

سے اتار پھینکا اور قرطبہ کے خلیفہ محمّد نے ان کا توڑ کرنے کے لیے بنو تجیب سے اتحاد کر لیا .

بنو تجیب وہ عرب قبیلہ تھا جو ارغون کی فتح کے بعد وھاں آباد ہوا تھا ۔ اس کے قبائلی حقوق تسلیم کر لیے گئے اور اس کے شیخ عبدالرحمٰن التجیبی کو سرکاری طور پر اس کا سربراہ مقرر کر دیا گیا ۔ ۸۸۸ء میں جب سلطان عبداللہ کو اپنی تخت نشینی پر یہ معلوم ہوا کہ سرقسطہ میں اس کے خلاف سازش ہو رہی ہے تو اس نے تجیبی سردار کے بیٹے محمّد بن عبدالرحمٰن الملقّب بہ الأنقر (یک چشم) کو والی شہر کی ہلاکت پر مامور کیا ۔ اس نے ۸۹۰ء میں یہ کام سرانجام دیا؛ لیکن وہ خلیفہ کا کچھ زیادہ فرض شناس ملازم ثابت نہ ہوا ۔ اس نے بالآخر بنو قَصی کو بالکل تباہ کر دیا، جس کا سردار محمّد بن لب (Lope) ۸۹۸ء میں سرقسطہ کے قریب مارا گیا ۔ الأنقر ۹۲۴ء میں فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا ھاشم اس کا جانشین بنا ۔ اس نے تمام خاندان کو اپنے نام سے نسبت دی اور یہ خاندان بنو ھاشم کہلایا ۔ ۹۳۰ء میں وہ وفات پا گیا ۔ اس کے بیٹوں (بنو ھاشم) کے ساتھ خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث نہایت حسن سلوک سے پیش آیا، لیکن ان میں سے ایک، یعنی محمّد، نے ۹۳۴ء میں خلیفہ کے خلاف بغاوت کر دی اور لیون کے بادشاہ رامیرو Ramiro ثانی سے مل گیا اور خلیفہ کے ساتھ ظاھرداری سے اطاعت کا اظہار کرنے کے ساتھ ساتھ تمام شمالی اندلس کو، جس میں نبرہ Navarre کی ریاست بھی شامل تھی، اس کے خلاف سازش میں شریک کر لیا ۔ عبدالرحمٰن اس کی سرکوبی کے لیے نکل کھڑا ہوا ۔ اس نے قلعۂ ایوب Calatayud پر قبضہ کرکے سرقسطہ میں اس کا محاصرہ کر لیا ۔ محمّد بن ھاشم نے ھتیار ڈال دیے اور خلیفہ نے اسے معاف کرنے کے بعد ولایت پر بحال رکھا ۔ اس کا بیٹا یحیی عبدالرحمٰن ثالث اور الحَکم ثانی کی طرف سے اندلس اور افریقیہ میں فوجی قائد تھا ۔ ۹۷۵ء سے وہ سرقسطہ کا والی مقرر ہوا .

بعد ازاں حاجب المنصور بن ابی عامر کے عہد حکومت میں تجیبی والی عبدالرحمٰن بن المُطَرِّف بن محمّد بن محمّد بن ھاشم نے اس کے خلاف ایک سازش تیار کی، جس کا راز کھل گیا اور سازش کنندہ ۹۸۹ء میں قتل کر دیا گیا .

بنو امیّہ کے زوال پر سابق الذکر کا ایک پوتا یحیٰی الثغرالاعلٰی کا والی ہو گیا ۔ اس کا ایک بیٹا المُنذِر صقالبہ سے مل گیا اور اندلسی بربروں کے خلاف جنگ کرنے کے بعد بادشاہ بن بیٹھا؛ اس نے برشلونہ اور قشتالہ کے نوابوں (Counts) کے ساتھ اتحاد کر لیا ۔ اس کے عہد میں سرقسطہ میں امن و امان قائم رہا اور شہر خوشحال اور بارونق ہو گیا ۔ اس کے دربار کی شان و شوکت کی مداحی ابن دَرّاج القَسطَلّی جیسے شعرا نے بھی کی ۔ المنذر نے ۱۰۲۳ء تک حکومت کی .

اس کا بیٹا یحیٰی المظفر کے لقب سے تخت نشین ہوا، لیکن جلد ھی وفات پا گیا ۔ اس کے بعد اس کا بیٹا المُنذِر ثانی معزالدّولہ کے لقب سے سریرآرائے سلطنت ہوا (۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء)، لیکن دس سال بعد اپنے ایک قرابت دار، یعنی سپہ سالار عبداللہ بن الحکم کے ھاتھوں مارا گیا کیونکہ اس نے خلیفہ ھشام ثانی کی خلافت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔ عبداللہ نے تخت ھتیانا چاھا، مگر خاص شہر سرقسطہ میں اس کے خلاف بغاوت پھوٹ پڑی اور لاردہ Larida کا خودمختار حاکم ابو ایوب سلیمان بن محمّد بن ھُود شہر میں امن بحال کرنے کی غرض سے فوراً پہنچ گیا اور اس ولایت کی حکومت سنبھال لی .

ابو ایوب نے المُستَعِین کا لقب اختیار کیا اور بنی ھود کی سلطنت کی بنیاد رکھی [رک بہ ھود] اور

سرقسطہ کو اپنا دارالحکومت قرار دیا ۔ اس کے زیر فرمان لاردہ، تطیلہ اور قلعۂ ایوب کے اضلاع تھے ۔ وہ ۴۳۸ھ/۱۰۴۶-۱۰۴۷ء) میں فوت ہوا ۔ اس کی اولاد بترتیب ذیل فرمانروا ہوئی : احمد المقتدر سیف الدولہ : ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء تک؛ یوسف المؤتمن : ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء تک؛ احمد المستعین ثانی : ۵۰۳ھ/ ۱۱۱۰ء میں فلتیرہ Valtierra کے میدان جنگ میں عیسائیوں کے ہاتھوں شہید ہوا ۔ اس کے بیٹے عبدالملک عمادالدّولہ نے ۴ رمضان‌المبارک ۵۱۲ھ/ ۱۹ دسمبر ۱۱۱۸ء تک حکومت کی جب سوبرابرہ Sobrarbe کے مسیحیوں نے سرقسطہ پر آخری بار قبضہ کر لیا اور اس نے بھاگ کر روطہ (Rueda) میں پناہ لی ۔ بدقسمتی سے ان فرمانرواؤں کی سلطنت سے متعلق ہمیں بہت کم معلومات مل سکی ہیں اور مؤرّخین ان کی تاریخوں سے متعلق بھی متفق نہیں ہیں ۔ عیسائیوں کے قبضے میں چلے جانے سے نو سال پیشتر سرقسطہ کو المرابطون نے یکم ذوالقعدہ ۵۰۳ھ/[۲۲ مئی] ۱۱۱۰ء) کو سلطان علی بن یوسف کے لیے فتح کر لیا تھا ۔

موجودہ زمانے میں سرقسطہ میں مسلمانوں کی بہت کم یادگاریں باقی رہ گئی ہیں ۔ یہ شہر لازمًا کئی مرتبہ ازسر نو تعمیر ہوا ہوگا ۔ اسے گزشتہ کئی صدیوں میں نہایت شدید محاصروں اور ہولناک جنگوں کا سامنا کرنا پڑا ۔ قدیم مسجد جامع کی جگہ پر ''السیو'' Seo (بڑا گرجا یا کلیسا) تعمیر کر دیا گیا ہے ۔ عمارت کے شمال مشرق حصے پر اینٹوں کی زیبائش اور کٹھرے پر پچی کاری کے سنہری چوکے اب بھی دیکھے جا سکتے ہیں جو غالبًا عرب زمانے کی یادگار ہیں ۔ بعض مؤرّخین اور جغرافیہ نویسوں کے بیان کے مطابق یہ مسجد جامع ایک تابعی [رکّ باں] حنش بن عبداللہ الصّنعانی نے بنوائی تھی، جنھوں نے ۱۰۰ھ/ ۷۱۸-۷۱۹ء میں وفات پائی اور مع اپنے ایک رفیق کے محراب کے مقابل میں دفن کیے گئے ۔ اموی خلیفہ محمّد بن عبدالرحمٰن بن الحکم کے عہد (۲۴۲ھ/۸۵۶ء) میں اس مسجد میں توسیع کی گئی تھی .

اب سرقسطہ میں اسلامی عہد کی سب سے زیادہ اہم یادگار وہ محل ہے جسے ''الجعفریہ'' کہتے ہیں اور جو [ابو جعفر المقتدر] سے منسوب ہے ۔ اس کی یاد مقبول عام کہانیوں کے سوا اور کہیں محفوظ نہیں ۔ اس کا یہ محل جس میں متعدد نمایاں تبدیلیاں ہو چکی ہیں اور جسے ۱۸۰۹ء میں جزوًا تباہ بھی کردیا گیا تھا، آج کل سپاہیوں کے لیے بارکوں کے طور پر استعمال ہوتا ہے ۔ یہ شہر کے مغربی کنارے پر واقع ہے ۔ اس کے اس حصے میں سے جو مسلمانوں کے عہد کی یادگار ہے صرف ایک مسجد باقی رہ گئی ہے جو ۲۵ گز مربع ہے اور جس کے اوپر ۴۵ فٹ بلند ایک نہایت حسین گنبد بنا ہوا ہے ۔ اس کی چھت مرمرین ستونوں پر قائم ہے جن کے اوپر نہایت خوشنما سرستون اور چھجے بنے ہوے ہیں ۔ ان کا پتا ان کے باقی ماندہ نشانات سے چلتا ہے ۔ محراب پر ابھرے ہوے نقوش ہیں جن کی زمین نیلی ہے .

مسجد کے قریب اسّی فٹ اونچا ایک مینار ہے جو غالبًا انھیں وقتوں کا ہے ۔ اغلب یہ ہے کہ ''الجعفریہ'' کے کھنڈر بنو ہود کے زمانے کے ہیں جن کے محلات سرقسطہ میں بے شمار تھے (ہمیں ان میں سے صرف ایک کا نام معلوم ہے ''دارالسُّرور'' (خوشی کا گھر)، جسے بنی ہود کے چوتھے بادشاہ ابوجعفر المقتدر نے تعمیر کرایا تھا) الجعفریہ پر ایک کتابچہ لکھا جا سکتا ہے کیونکہ یہ اس عبوری دور کی یادگار ہے جو خلافت قرطبہ کے

خوشگوار عہد سے الحمرا کی صدی تک پھیلا ہوا ہے ۔

ان مسلمان مشاہیر میں سے جو سرقسطہ میں پیدا ہوے، ایک بڑے محدّث ابوعلی حسین بن محمّد بن فیّرو بن حیون الصّدفی ہیں، جو عام طور سے ابن سُکّرہ کے نام سے مشہور ہیں ۔ وہ ۴۵۲ھ/۱۰۶۰ء میں پیدا ہوے اور جنگ قتندہ میں ۵۱۴ھ/۱۱۲۰ء میں شہید ہوے ۔ ابن الابّار نے آئندہ صدی میں ایک انسائیکلوپیڈیا (معجم) میں ان کے شاگردوں کے حالات لکھے ہیں ۔ اسے J. Codera نے اپنے *Bibliotheca Arabico-Hispana* (دیکھیے حوالے *J.A.* ۱۹۲۳، ۲۰۲-۲۲۳ اور حاشیہ ۱) کی چوتھی جلد میں شائع کردیا ہے ۔ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادّہ] .

مآخذ : (۱) الادریسی : صِفَةُ المغرب، طبع ومترجمۂ ڈوزی و ڈخویہ، ص ۱۹۰، ۲۳۰ (بار دوم Simonet و Lerchundi : *Crestomatia arabigo-espanola*، ص ۵۳)؛ (۲) المیریا کا ایک گمنام مصنف : *Description de l' Espagne*، طبع و مترجمۂ René Basset، در *Homenaje à D. Francisco Codera*، Zaragoza ۱۹۰۴ء، ص ۶۴۲ تا ۶۴۳؛ (۳) E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۶۶، ۶۷، ۱۲۷؛ (۴) یاقوت : معجم، طبع وُسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۳ : ۸۷ ببعد، قاهره ۱۳۲۴ء، ۵ : ۱۷ تا ۳۷؛ (۵) J. Alemany Bolufer : *La Geografia de la Peninsula Ibérica en lls escritores arabes*، غرناطه ۱۹۲۱ء، ص ۱۰۱ و بمواضع کثیرہ؛ (۶) ابن عذاری : البیان المغرب، طبع ڈوزی، مترجمۂ E. Fagnan، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن الأثیر : الکامل، طبع Tornberg، جزوی ترجمہ از E. Fagnan : (*Annales du Maghreb et de l' Espagne*)، بمدد اشاریہ؛ (۸) المراکشی : المعجب، طبع ڈوزی، ص ۱۴، ۵۰، ۸۵، ۱۴۸، مترجمۂ E. Fagnan، ص ۵۰، ۶۱، ۱۰۴، ۱۸۰؛ (۹) ابن الأبّار : الحلة السّيَرا، (ملحق) طبع Dozy . . .، ص ۲۲۴ تا ۲۲۵؛ (۱۰) ابن خلدون : کتاب العبر، ۴ : ۱۶۳، ۱۶۴؛ (۱۱) ابن ابی زرع : روضة القرطاس، طبع Tornberg، ص ۱۰۴؛ (۱۲) الحُلَل الموشّیه، تونس، ص ۷۱ تا ۷۳؛ (۱۳) المقّری : Analectes، طبع Dugat وغیرہ، ۱ : ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۶، ۲۸۸ و ۲ : ۳۵۰، ۷۶۷؛ (۱۴) R. Dozy : *Histoire des Musulmans d' Espagne*، ج ۱، ۳، ۴؛ (۱۵) وهی مصنف : *Essai sur l'Histoire des Todjibides*، در *Recherches*، بار سوم، ۱ : ۲۱۱ تا ۲۳۹؛ (۱۶) F. Codera : *Estudios criticos de Historia árabe española*، Zaragoza ۱۹۰۳ء، ص ۹۵ تا ۱۱۰، *Conquista de Aragon y Cataluña por los Musulmanes*، ص ۳۲۳ تا ۳۶۰، *Los Tochibies en España*، ص ۳۶۱ تا ۳۷۴؛ *Noticias acerca de los Benihud* (۱۷) وهی مصنف : *Decadencia y desaparicion de los Almoravides en España*، Zaragoza ۱۸۹۹ء، ص ۱۲، ۲۵۴ تا ۲۵۹؛ (۱۸) وهی مصنف : *Tesoro de monedas árabes descubierto en Zaragoza*، در *Museo español de antigüedades*، ج ۱۱، میڈرڈ ۱۸۷۹ء اور *RRAH*، ج ۴، ۱۸۸۴ء؛ (۱۹) Sanpere y Miquel : *La reconquista de Zaragoza*، در *Boletin de la R. Academia de Buenas Letras*، بارسلونا ۱۹۰۳ - ۱۹۰۴ء، ۲ : ۱۳۹ تا ۱۵۷؛ (۲۰) Domingo y Ginés : *Estudio critico sobre ia conquista de Zaragoza por Alfonso I*، Zaragoza ۱۸۸۸ء؛ (۲۱) مصنف نامعلوم : *El Castillo de la Aljaferia de Zaragoza (Breve reseña de las bellezas artisticas y de los recuerdos historicos que encierra)*، مطبوعۂ Zaragoza (حالیہ) .

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **سرکیشیا :** (سرکیشیائی) : رک به چرکس .

سرمَد : نام محمّد سعید، (مآثر الامراء میں ⊗

سرمد، ۱: ۲۲۶؛ رياض الشعرا، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۱۵۸)، سرمد تخلص؛ اصل وطن کاشان تھا ۔ اس کا تعلق علماے یہود کے ایک خاندان سے تھا ۔ ایک روایت کے مطابق وہ ارمن تھا [مآثر الامراء، ۱: ۲۲۶]، جس نے بعد میں اسلام قبول کر لیا اور مُلّا صدرا اور میرزا ابوالقاسم فندرسکی سے فلسفہ و حکمت کی تعلیم حاصل کی؛ پھر بحری راستے سے بغرض تجارت ۱۰۴۲ھ میں واردِ سندھ ہوا (فرحت الناظرین، ص ۱۶۱) اور ٹھٹھہ میں ایک ھندو لڑکے ابھے چند سے اسے عشق ہو گیا ۔ سرمد اس کی محبت میں اس قدر سرگشتہ و وارفتہ ہوا کہ تمام معاشی و معاشرتی علائق و تعلقات سے منقطع ہو کر بالکل برہنہ رہنے لگا ۔ بقول علی قلی والہ داغستانی، بندرگاہ سورت میں اس پر جذب و مستی کی ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ ایک مدت تک وہ جنگلوں اور بیابانوں میں پھرتا رہا (ریاض الشعرا، مخطوطہ [مجموعۂ شیرانی]، ورق ۱۵۸) ۔ وہ ۱۰۵۷ھ/۱۶۴۷ء میں حیدرآباد میں تھا، چنانچہ اسی سال دبستان مذاہب [ص ۲۴۲] کے مصنف نے اس سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے ۔ اسی مصنف نے توراۃ کے ایک حصے کا فارسی میں ترجمہ کرایا اور سرمد سے تصحیح کرا کے اسے اپنی کتاب میں شامل کیا ۔ آخر سرمد دشت نوردی کرتا ہوا ابھے چند کے ساتھ دہلی پہنچا (نتائج الافکار، ص ۳۳۵)، جہاں داراشکوہ اور سرمد کے تعلقات استوار ہوے اور دونوں ایک دوسرے کے عقائد و افکار سے متأثر ہوے ۔ ایک مرتبہ سرمد نے داراشکوہ سے کہا: "تم بادشاہ بنو گے" (ریاض الشعرا، ق ۱۵۸) ۔ داراشکوہ نے شاھجہان سے سرمد کی درویشی کا ذکر کیا تھا، چنانچہ اس نے عنایت خان آشنا کو تحقیق احوال کے لیے بھیجا، جس نے بادشاہ کے سامنے اظہار احوال کے لیے یہ شعر پڑھا :

بر سرمدِ برهنه کرامات تهمت است
کشفے که ظاهر است ازو کشفِ عورت است

جب دارا شکوہ کے قتل کے بعد اس کے ہم کیش اور ہم مشرب سرمد کا ذکر اورنگ زیب عالمگیر کے سامنے آیا تو اس کے عقائد کی تحقیق کے لیے قاضی القضاۃ مُلّا عبدالقوی کو مقرر کیا گیا ۔ مُلّا عبدالقوی نے سرمد سے سوال کیا کہ تم اپنے کمال علم و فضل کے باوجود برہنہ تن کیوں رہتے ہو؟ سرمد نے جواب دیا : "شیطان قوی ہے" اور فی البدیہہ ایک رباعی پڑھ دی ۔

مُلّا عبدالقوی آزردہ ہو کر چلا گیا ۔ بادشاہ نے سرمد کو دربار میں بلایا ۔ علما کی ایک مجلس منعقد ہوئی جس میں تحقیق احوال کے لیے مباحثہ ہوا ۔ علما نے سوال کیا کہ تم کلمۂ طیبہ کا صرف پہلا جز ہی پڑھتے ہو اور اِلّا اللہ نہیں کہتے ۔ سرمد نے جواب دیا کہ میں ابھی نفی میں مستغرق ہوں اور مرتبۂ اثبات تک نہیں پہنچا، اس لیے میں یہ کلمہ زبان پر نہیں لا سکتا ۔ آخر علما نے اسے اپنے عقائد سے توبہ کرنے اور لباس پہننے کا مشورہ دیا، لیکن اس نے قبول نہ کیا اور اپنے عقیدے پر آخری دم تک بضد رہا ۔ بالآخر [اس وجہ سے اور بعض دوسرے ملحدانہ خیالات کی بنا پر] حجت شرعی قائم کرکے اس کے قتل کا حکم دیا گیا ۔ مرآۃ الخیال کے مصنف شیر خان لودھی کا خیال ہے کہ سرمد کے قتل کا ایک سبب وہ رباعی تھی جس سے معراج نبوی[ص] سے انکار ظاہر ہوتا ہے ۔ [دراصل اس کے خلاف برہمی کے اسباب میں برہنگی کے علاوہ وہ شطحیات بھی ہوں گی جن سے استخفاف دین کا پہلو نکلتا ہوگا] ۔

۱۰۷۰ھ میں علما کے فتوے پر سرمد جامع مسجد دہلی کے دروازے کے سامنے قتل کر دیا گیا، لیکن

بعد میں کسی وقت اس کے مقتل پر کسی نے قبر بنا دی ۔ مرآۃ الخیال اور شمع انجمن میں سرمد کا سال قتل ۱۰۷۱ھ اور نتائج الافکار میں ۱۰۷۲ھ مرقوم ہے ۔

تمام تذکرہ نگار سرمد کے علم کے معترف ہیں ۔ اس سے منسوب دو کتابیں ہیں : (۱) رقعات سرمد، مطبوعۂ شاہجہانی پریس، ۱۹۲۶ء، جو ۲۳ رقعات پر مشتمل ہے؛ (۲) رباعیات سرمد، جن کی تعداد مختلف مطبوعہ نسخوں میں زیادہ سے زیادہ ۳۳۳ ہے ۔

عقائد و افکار : معلوم ہوتا ہے کہ سرمد پر کسی حد تک یہودیت کے اثرات غالب تھے ۔ دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ بنی اسرائیل کے عقائد کی رو سے شرمگاہوں کا چھپانا ضروری نہیں اور سرمد کا قول نقل کیا ہے کہ اشعیاء پیغمبر اپنی آخری عمر میں برہنہ رہتے تھے (ص ۲۴۳) ۔ سرمد کی محویت و استغراق کا یہ عالم تھا کہ اس نے ذہنی طور پر اپنے تمام علوم نقلی و عقلی کو فراموش کر دیا اور دنیوی اسباب و علل کی بحثوں سے بھی بے تعلق ہو گیا ۔ رموز کائنات کے ادراک کی بھی اس نے عام فلسفیوں کی طرح کوشش نہ کی، [لیکن بے تعلقی اور تجرید کے باوجود اس کے بعض خیالات چونکا دینے والے تھے اور انہیں قابل اعتراض بھی کہا جا سکتا ہے] جن میں سے بعض نغمۂ سرمد میں نقل کیے گئے ہیں ۔ ان میں سے ایک شہادتِ امام حسین رض کے بارے میں ہے، جو واقعی کھٹکتا ہے ۔

ان سب باتوں کے باوجود سرمد ہوا و ہوس کو ترک کرنے کی مکرر تلقین کرتا ہے، دنیا اور اس کے تعیّشات سے باز رہنے اور اس موہوم اور بے ثبات زندگی پر غور و فکر کرنے کی بار بار دعوت دیتا ہے اور گناہوں پر پشیمانی کا اظہار بھی اس کے ہاں شدت سے ملتا ہے ۔ وہ خدا کے فضل و کرم اور اس کی بخشش پر مکمل اعتماد رکھتا تھا ۔ اسے ریاکاری سے سخت نفرت تھی ۔ محاسبۂ نفس اس کا شعار زندگی تھا ۔ وہ بالتکرار نفسانی وسوسوں اور خواہشوں سے محفوظ رہنے کی نصیحت کرتا ہے ۔ اس کا خیال تھا کہ خدا ہر جگہ جلوہ نما ہے اور دیر و کعبہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا جا سکتا ۔ سرمد کی رباعیات میں نیکی و بدی پر فلسفیانہ بحث نہیں، لیکن نیکی کی ترغیب اور بدی سے انحراف کے خیالات ملتے ہیں ۔ اس کی رباعیات میں ایک دردمند فقیر کی نوا ہے، جس میں وہ دنیا اور اس کے علائق سے باز رہنے اور صرف خدائے متعال کی یاد میں گم ہو جانے کی تلقین کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک دنیا میں عشق خدا ہی ایک سچا جذبہ ہے، جس میں جان فدا کر دینا ایک عظیم شرف اور اعزاز ہے ۔

سرمد کی شخصیت متنازع فیہ ہے ۔ اسی وجہ سے اس کے بارے میں دونوں طرف انتہا پسندانہ خیالات ملتے ہیں ۔ بعض کے نزدیک وہ مرتد اور بعض کے نزدیک شہید عشق تھا ۔

مآخذ : (۱) ذوالفقار اردستانی : دبستان مذاہب، کانپور ۱۳۲۱ھ، ص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴؛ (۲) شیر خان لودھی : مرآۃ الخیال، بمبئی ۱۳۲۶ھ، ص ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲؛ (۳) علی قلی خان والہ داغستانی : ریاض الشعراء، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، مجموعۂ شیرانی، عدد ۴۸۴ا، ورق ۱۵۸؛ (۴) محمد افضل سرخوش : کلمات الشعراء، لاہور ۱۹۴۲ء، ص ۵۰، ۵۱؛ (۵) شاہنواز خان : مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۹۴ء، ۱ : ۲۲۶، ۲۲۷؛ (۶) بختاور خان : مرآۃ العالم، مرتبۂ ساجدہ سلطانہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، عدد Pe II 2، ورق ۵۰ ۷؛ (۷) احمد علی سندیلوی : مخزن الغرائب، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، عدد ۴۸۲ا، ورق ۱۵۴؛ (۸) محمّد طاہر : تذکرۂ نصر آبادی، تہران ۱۳۱۷ھ ش، ص ۳۱۰؛ (۹) محمد اسلم پسروری :

فرحت الناظرین، نسخۂ عکسی، کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، عدد ۹۹؛ [اب طبع ہوگئی ہے] (۱۰) رضا قلی ہدایت : ریاض العارفین، تہران ۱۳۱۶ھ، ص ۱۴۱، ۱۴۲؛ (۱۱) محمّد قدرت اللہ گوپاموی : نتائج الافکار، بمبئی ۱۳۳۶ھ، ص ۳۳۵، ۳۳۶؛ (۱۲) محمّد صدیق حسین خاں : شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۳ھ، ص ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱؛ (۱۳) لطف علی بیگ آذر : آتشکدۂ آذر، تہران ۱۳۳۷ھ ش، ص ۲۵۰؛ (۱۴) ابوالکلام آزاد : سرمد شہید، در آزاد و ملّا واحدی : خون شہادت کے دو قطرے، مطبوعۂ امرتسر؛ (۱۵) عرش ملسیانی : نغمۂ سرمد، مطبوعۂ دہلی؛ (۱۶) رباعیات سرمد، طبع و مترجمۂ نواب علی صولت لکھنوی، دہلی ۱۳۳۷ھ؛ (۱۷) حسین دوست : تذ کرۂ حسینی، لکھنؤ ۱۸۷۵ء، ص ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷؛ (۱۸) رباعیات سرمد، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، مجموعۂ شیرانی، عدد ۸۸؛ (۱۹) علی شیر قانع : مقالات الشعراء، کراچی، ص ۳۰۰، ۳۰۱؛ [(۲۰) آغا یمین : سرمد شہید، مطبوعۂ لاہور] .

(محمّد اکرم شاہ [و ادارہ])

* **سَرَنْدِیب** : رک بہ سَیلون .

* **سِرْوال** : (ع)، شَلوار۔ شلوار فی الاصل عربوں کا لباس نہیں، بلکہ غالبا یہ وہاں ایران سے پہنچا ہوگا ۔ نہایت قدیم زمانے میں دوسرے لوگوں نے ایرانیوں کو دیکھ کر شلوار پہننی شروع کی اور اس کا نام بھی انھیں سے سنا ۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایران ہی شلوار کا اصل گھر ہے (Nöldeke : *Geschichte der perser und Araber zur zeit der Sasaniden*، ص ۱۳۶ س ۳) ۔ یونانی : *αdρáβxρx* یا *xρxβxxλλx*، لاطینی : سَرَبَلَه Sarabala، نیز غالبًا آرامی : سَرْبالین Sarbālīn (Daniel، ۳ : ۲۱، قبَ سریانی : شربالین) اور عربی : سِرْوال، یہ سب الفاظ قدیم فارسی لفظ زاروارو (جدید فارسی میں شلوار : شل = بمعنی ٹانگ، لاحقہ وار کے ساتھ) سے مشتق ہیں ۔ مشرق میں ہنگری، پولینڈ، روس، تاتار، سائبیریا اور قلموق کی زبانوں میں اور مغرب میں پرتگالی اور ہسپانوی میں بھی سِرْوال کے مترادف الفاظ آئے ہیں ۔ غالبًا لفظ سِرْبال (= عام لباس) نے سِروال کی موجودہ صورت اختیار کر لی ہے (جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ مادۂ س ۔ ب ۔ ل کی ارتقائی صورت ہے اور اصل میں یہ سامی زبان کا لفظ ہے) ۔ قدیم عربی شاعری اور قرآن مجید میں سِرْبال آتا ہے، نہ کہ سِرْوال .

عرب نحویوں نے اس لفظ کے فارسی مادے کی یاد کو تازہ رکھا اور جیسا کہ عام طور پر مستعار الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے، سِرْوال سے عربی کے متعدد الفاظ بن گئے، مثلاً واحد : سِرْوال و سِروالۃ، سِرْوَل و سِرْوَله اور سِرْوِیل، مقامی بولی میں شِرْوال اور جدید عربی میں شروال بھی ۔ یہ امر ہمیشہ زیر بحث رہا ہے کہ آیا یہ کلمہ ثلاثی ہے یا ثنائی؛ سروال کی جمع سراویل ہے اور جمع الجمع سراویلات ۔ یہ دونوں کلمے ش سے بھی بولے جاتے ہیں اور مقامی لہجے میں سَراوِیْن محض کلمۂ ثنائی کے طور پر آتا ہے، لیکن یہ عمومًا (لفظ شلوار کی طرح بہت سی دوسری زبانوں میں) مفرد معنوں میں باختلاف تذکیر و تانیث استعمال ہوتا ہے؛ اسم تصغیر : سُرَیْوِیْل (جمع : سُرَیْیلات) تَسَرْوَل سے مشتق ہے ۔ [علمائے لغت کا اتفاق ہے کہ لفظ سراویل، اگرچہ بصیغۂ جمع ہے، مفرد ہے اور اس کی جمع سراویلات ہے؛ دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّہ] .

یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ لفظ عربی زبان میں کب داخل ہوا اور مسلمانوں نے اسے کب اختیار کیا، لیکن مسلمان لفظ شلوار سے اسلام کے ابتدائی عہد ہی سے واقف ہو چکے تھے اور اگر دیر سے بھی ہوئے ہوں تو تسخیر ایران کے موقع پر تو ضرور ہوگئے ہوں گے ۔ ایک حدیث میں آیا ہے

کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے کسی بزاز سے شلوار خریدی تھی۔ [اس سے بعض علما نے استنباط کیا ہے کہ آپؐ نے اسے پہنا بھی ہوگا۔ امام ابن قیّم نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے سراویل پہنی تھی اور مسلمان بھی آپؐ کی اجازت سے سراویل پہنتے تھے (زاد المعاد، ۱ : ۲۷؛ فتح الباری، ۱۰ : ۲۳۱، مطبوعۂ قاہرہ)]۔ بعض احادیث میں شلوار کی لمبائی کی بھی تعیین کی گئی ہے، یعنی ٹخنوں تک ہو، اس سے زیادہ نہیں؛ رعایت کے طور پر، کیڑے مکوڑوں سے بچاؤ کے لیے کچھ اور لمبی بھی ہو سکتی ہے، لیکن اتنی کسی حالت میں نہیں کہ زمین پر گھسٹتی جائے۔

مُحْرِم (=احرام باندھنے والا) کے لیے شلوار پہننا ناجائز ہے۔ تاریخ و جغرافیہ اور سیاحت و ادب کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہجرت کی ابتدائی صدیوں سے مسلمانوں کے اکثر ممالک میں شلوار عموماً پہنی جاتی تھی۔ یہ روایت کہ ایک علاقے میں شلوار کے بجائے ایک طرح کا فُوطہ پہنا جاتا تھا، مستثنیات میں سے ہے (مثلاً ہندوستان میں)۔ فُوطہ اصل میں ہندوستانی لفظ ہے اور اس سے مراد ایک اَن سلا سادہ کپڑا ہے، جو آگے اور پیچھے پیٹی سے باندھ لیا جاتا تھا۔ اس قسم [کا] فُوطہ ان علاقوں میں بھی پہنا جاتا تھا جہاں عورتیں شلوار پہنا کرتی تھیں، مگر گھروں کے اندر ایک بے تکلّف لباس کے طور پر شلوار کی جگہ فُوطہ پہنتی تھیں۔ یمن میں خاص طور پر ایسی عورتیں دیکھنے میں آتی تھیں (ابن الحاج : کتابُ المَدْخَل، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۱ : ۱۱۸)۔

ایشیا کے مختلف ممالک میں مختلف قسم کی شلواریں ہوتی ہیں۔ ان کا عرض یا گھیرا ہر ناپ کا ہوتا ہے، یعنی کھلے پائنچوں کی شلوار سے لے کر، جو پاؤں کے اوپر تک پہنی جاتی ہے، تنگ پائنچوں والی شلوار تک، جو زیادہ تر زیر جامے کے مشابہ ہوتی ہے۔ یورپی سیاح اسے زیر جامہ کے نام ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی لمبائی بھی مختلف ہوتی ہے، خصوصاً فوجی برجس سے لے کر (جو گھٹنے تک لمبی ہوتی ہے) لمبی شلوار تک (جو پاؤں کے نیچے تک آ جاتی ہو)۔ رنگوں کا دار و مدار محض فیشن پر نہیں تھا (بعض اوقات صرف قدرتی رنگوں کو اہمیت دی جاتی تھی اور مصنوعی رنگ قطعاً نظرانداز کر دیے جاتے تھے)، لیکن سیاسی مقاصد کی بنا پر بعض مخصوص رنگ اختیار کر لیے جاتے تھے، مثلاً عباسی سیاہ رنگ کی اور فاطمی سفید رنگ کی شلوار پہنتے تھے۔ اب رہا یہ کہ وہ کس قسم کے کپڑے سے بنتی تھی تو ایرانی بالخصوص ریشمی شلوار پہنتے تھے اور یہ ان کا امتیازی لباس تھا؛ مصر اور اس کے ملحقہ ممالک میں مصر کے سفید سوتی کپڑے کا بہت رواج تھا۔ کہا جاتا ہے کہ قاہرہ کی عورتوں کی شلواریں سرخ چمڑے کی ہوتی تھیں، وغیرہ وغیرہ۔

یورپ کے رواج کے برعکس مشرق میں شلوار دوسرے لباس کے نیچے ننگے جسم پر پہنی جاتی ہے (دیکھیے الجاحظ : کتاب التاج، طبع زکی پاشا، ص ۱۵۴ : قمیص اور شلوار "شعار" ہیں اور دوسرے کپڑے "دثار"، جو اوپر پہنے جاتے ہیں)۔ اسے تسموں سے نہیں کسا جاتا بلکہ ایک پیٹی جسم کے اردگرد باندھ لی جاتی ہے، جسے تِکّہ (موجودہ دِکّہ) کہتے ہیں۔ یہ پیٹی دوسرے کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہونے کے باعث نظر نہیں آتی، تاہم اسے نقش و نگار سے آراستہ کر لیا جاتا تھا، جو بعض اوقات اخلاقی لحاظ سے قابل اعتراض بھی ہوتے تھے۔ ارمینیہ میں ایرانی ریشم کے بیش قیمت اور مشہور تکے بنتے تھے۔ فقہا نے ان کے پہننے کے خلاف فتوے صادر کیے، مگر کچھ اثر نہ ہوا۔ المقریزی

(۲ : ۴) کے قول کے مطابق زربفت کی شلواروں کے ہزار جوڑے (ارمینیہ کے ہزار ریشمی ازار بندوں سمیت) ایک مصری رئیس کے توشک خانے کا جزو ہوتے تھے (ابن خلّکان، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱ : ۱۱۰)۔ ایک ہزار مُرصّع تکّے خُمارَوَیہ بن احمد بن طُولُون کی بیٹی کو اس کی شادی کے موقع پر ملے تھے۔ علاوہ ازیں تکّہ محبت کی نشانی کے طور پر استعمال ہوتا تھا، جو عورت اپنے محبوب کو بھیجا کرتی تھی۔

بر بنائے ضرورت شلوار ایک سپاہی کے لباس کا جزو تھی۔ الطبری لکھتا ہے کہ اموی سپاہی پہلے ہی سے ایک موٹے کپڑے کی بنی ہوئی سراویل پہنا کرتے تھے، جسے "مِسْح" کہتے تھے۔ مسح کے نیچے وہ بہت چھوٹے چھوٹے زیر جامے پہنتے تھے، جو "تُبّان" کہلاتے تھے اور پشم کے بنتے تھے۔ جب مسلمان حکمرانوں میں اعزازی خلعتوں کے بخشنے کی قدیم مشرقی رسم رائج ہوئی تو شلوار بھی ان خلعتوں میں شامل ہوئی، بلکہ بعض اوقات تو شلوار اس عطیے کا سب سے قیمتی جزو ہوتی تھی۔ دراصل یہ اعزازی لباس نیا نہیں ہوتا تھا، بلکہ لازم تھا کہ معطی اس لباس کو کم از کم ایک دفعہ ضرور پہن چکا ہو۔ پوشاک اور اعزازی لباس کی حیثیت سے فُتُوہ کی اسلامی تنظیمات میں شلوار کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ "تنظیم" میں ایک نئے رکن کی رسمی شمولیت کے موقع پر شدّ [رکّ بآں] کی تقریب کی نمایاں خصوصیت سراویل الفُتُوہ کا پہننا ہے، جسے مختصر طور پر اکثر فُتُوہ کہتے ہیں۔ یہاں اس امر پر بھی زور دیا جاتا ہے کہ یا تو کبیر [مرشد] نے یہ شلوار گزشتہ زمانے میں ضرور پہنی ہو، یا کم از کم اسے اپنے گھٹنوں سے ضرور چھوا ہو۔ فتیان کے نزدیک عموماً سراویل کی وہی اہمیت تھی جو صوفیہ کے نزدیک خرقے کی ہے [رکّ بہ خرقہ]۔ سراویل پر حلف اٹھایا جاتا تھا (امام ابن تیمیہؒ اس حلف کو ناجائز قرار دیتے ہیں)۔ یہ شلوار "کأس" کے ساتھ زرہ بکتر کے اوپر بھی پہنی جا سکتی تھی۔

سروال الفتّوہ نے "مُصلح فُتُوہ"، یعنی عبّاسی خلیفہ الناصر کے عہد میں ایک خاص سیاسی اہمیت حاصل کر لی تھی۔ اس خلیفہ کے سراویل کے عطیوں کے متعلق مؤرّخین نے بعض روایات قلمبند کی ہیں۔ اس نے شام، ایران اور ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کی طرف سفیر بھیج کر یہ مطالبہ کیا کہ وہ اور ان کے امرا خلیفہ کی خاطر سروال اَلْفُتُوہ پہنیں۔ انھوں نے بڑے تزک و احتشام سے یہ رسم ادا کی اور اس کی بدولت وہ خلیفہ کی جو امیر امراء الفتیان تھا، پناہ میں آ گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الناصر نے "خلعت پہنانے" کے اختیارات معدودے چند لوگوں تک محدود کر دیے تھے اور اس کے جانشینوں نے بھی اپنے لیے انھیں حقوق کا مطالبہ کیا۔ بایں ہمہ بعض دوسرے افراد بھی ان اختیارات کو استعمال میں لاتے رہے، مثلاً الناصر کے دو سو سال بعد مصر کا سلطان اشرف۔

جب فُتُوہ کی "تنظیم" زوال پذیر ہو گئی تو کچھ اور تنظیموں نے سیاسی یا غیر سیاسی مقاصد کے پیش نظر ان کی ظاہری رسوم اختیار کر لیں اور شلوار پہننے پر خاص زور دیا۔ فُتُوہ کے کالعدم ہونے سے سراویل کی اصلی خصوصیت (یعنی فروسیت، جو دلیری اور جوانمردی کا امتیازی نشان تھا) مٹنے لگی تو وہ "خرقۃ الفُتُوہ" کے نام سے خرقۃ الصوفیہ ہی میں شامل ہو گئی۔

سراوِیلُ الفُتُوہ کے لیے ہمیں شلوار کے معنوں میں لباسُ الفُتُوہ کی اصطلاح بھی ملتی ہے۔ مصری عربی میں "لباس" (دیکھیے Lane) زیر جامے کے عام معنوں میں استعمال ہونے لگا (التبان مردوں

کے لیے اور الشنتیان عورتوں کے لیے) ۔ اس لفظ کے استعمال کو معیار کا درجہ دے کر الف لیلة کے مصری متون کی تعیین کی جا سکتی ہے کیونکہ غیر مصری متون کے لفظ سروال کے بجائے مصری متون میں ہر جگہ لفظ "لباس" استعمال ہوا ہے .

اکثر صورتوں میں سروال استعارے کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، مثلاً مُسَرْوَلٌ کے معنی "پاموز کبوتر"، سفید ٹانگوں والا گھوڑا یا تنے تک شاخوں والا درخت ہے ۔ شِروال العائق (= بدمعاش کی شلوار) اور سراویل الطَکُوک (= بیوقوف کی شلوار؛ Linaria elatine) پودوں کے نام ہیں ۔ سرو کے درخت کا نام سرول یا سرویل بھی آیا ہے، لیکن اس کا سروال سے کوئی تعلق نہیں ہے .

مآخذ : عام لغات کے علاوہ دیکھیے (۱) Dozy : *Suppl.*، بذیل مادّۂ سرْوال و فُتُّوہ؛ (۲) وہی مصنّف : *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements*، بذیل سِرْوال، لِباس، تِکّه، فُوطه نیز دیکھیے مِئزَر، تُبَّان، جَقْشِیْر، حِزَه، حِقْو، سِیْقان، شِنْتِیَان، نُقْبَه، قَلْصَه؛ (۳) Gesenius : *Thesaurus*، بذیل مادّۂ سربل؛ (۴) ابن سِیْدہ : المُخَصَّص، ۴ : ۸۳ ۔ لسانیات اور احادیث : اس مضمون پر خاص کتاب ہے؛ (۵) جعفر بن ادریس الکتّانی : منتخب الاقاویل فی ما یَتَعلّق بالسراویل، ۱۰ صفحات، چاپ سنگی، مطبوعۂ فاس؛ (۶) البخاری، باب السراویل، طبع Krehl، ۴ : ۷۷؛ (۷) السیوطی نے بھی ایک کتاب فی السراویل لکھی ہے، دیکھیے برلن، مخطوطۂ Ahlwardt، عدد ۵۴۵۵؛ (۸) مؤرخین اور جغرافیہ نگاروں کے حوالوں کے لیے دیکھیے Dozy : *Vêt* و (۹) Mez : *Renaissance*، ص ۹۶، ۳۱۴، ۳۶۸ ببعد، ۳۹۹، ۴۳۶؛ تِکّک پر کتبوں کے متعلق دیکھیے (۱۰) الوَشّاء : کتابُ الظَّرف و الظُّرَفاء، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۱۰۲، ۱۳۱ ۔ لباس کے مختلف رنگوں کے متعلق دیکھیے (۱۱) الطّبرسی : مکارم الاخلاق، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ص ۳۵؛ عسکری نقطۂ نظر سے : (۱۲) N. Fries : *Das Heeres-wesen der Araber zur Zeit der Omjjaden*، جامعۂ کیلر Kieler کا تحقیقی مقالہ، ۱۹۲۱ء، ص ۳۰؛ فُتُوَّہ : (۱۳) Thorning : *Beiträge zur Kenntnis des islāmis-chen Vereinswesens*، ص ۹۴ ببعد، ۱۶۲، ۱۸۷، ۱۹۸ ببعد، ۲۰۴ ببعد؛ (۱۴) Blochet : *Histoired d'Egypte de Makrizi*، ص ۲۹۷؛ مصر جدید : (۱۵) Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار پنجم، ۱۸۶۰ء، ص ۲۸ تا ۲۹؛ مکہ : (۱۶) Snouck Hurgronje : *Mekkanische Sprichwörter*، عدد ۵۷ (نیز *Verspr. Geschriften*، ۵ : ۸۴ ببعد)؛ مرّاکش : (۱۷) L. Brunot : *Noms des vêtements masculins à Rabāt*، در *Mélanges René Basset*، پیرس ۱۹۲۳ء، ۱ : ۸۷ ببعد، خصوصاً ص ۹۵، ۱۰۷؛ تصاویر : (۱۸) A. Rosenberg : *Geschichte des Kostüms*، جدول ۲۹۶، ۳۷۴ ببعد؛ (۱۹) Tilke : *Orientalische Kostüme in Schnitt und Farbe*، برلن ۱۹۲۳ء؛ (۲۰) وہی مصنف : *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Orientalischen Kostüms*، برلن ۱۹۲۳ء، ص ۲۵، ۳۲؛ [(۲۰) ابن حجر : فتح الباری، ۱۰ : ۲۳۱، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۱) ابن القیم : زاد المعاد، ۱ : ۳۷، مطبوعۂ قاہرہ] .

(WALTHER BJÖRKMAN) [و تلخیص از ادارہ]

* **سِروت :** رک بہ طاهر بے .

* **سَرُوْج :** دیار مُضَر [رک بآں] میں ایک شہر، جو بیرہ جِک [رک بآں] سے اَلرُّها [رک بآں] کو جانے والی تین سڑکوں میں سے جنوبی سڑک پر [حرّان کے قریب] ۳۶ درجے ۵۸ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۸ درجے ۲۷ دقیقے طول بلد مشرق پر واقع ہے ۔ چونکہ شہر کا نام بھی وہی ہے جو ضلع یا علاقے کا ہے، اس لیے انتیموزیا Anthemusia اور بتنای Batnae کے قدیم ناموں کے ساتھ اس کا تعلق متنازع فیہ ہے ۔ یہ ضلع بڑا زرخیز ہے اور اسے مرکزی حیثیت حاصل

ہے ۔ اس کے ایک طرف دریاے فرات ہے اور دوسری طرف الرُّها اور حرّان [رک بآنہا] کے شہر ہیں اور ان دونوں سے سروج ایک روز کی مسافت پر واقع ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ تجارتی کاروانوں کا یہاں سے اکثر گزر رہتا تھا، چنانچہ یہاں کسی حد تک خوشحالی ہو گئی تھی ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ الرقه اور سمیساط کے درمیان یہ ایک سرحدی چوکی تھی ۔ ابن خُرداذبه [رک باں] کے بیان کے مطابق یہ الرَّقّه سے بیس فرسخ اور سمیساط سے تیرہ فرسخ کے فاصلے پر تھا ۔ سب جغرافیہ دانوں نے بتایا ہے کہ یہاں کی زمین پھلوں اور انگور کی کاشت کے لیے طبعی طور پر بہت موزوں تھی، چنانچہ لوگوں کا بڑا پیشہ یہی تھا ۔ ابن جبیر [رک باں] نے اپنے مشاہدے کی بنا پر شہر کے اندر باغات اور نہروں کا ذکر کیا ہے ۔

۱۸ھ/۶۳۹ء میں عِیاض بن غَنْم [رک باں] نے سروج اور اس کے ساتھ ہی الجزیرہ کے باقی علاقے پر قبضہ کر لیا ۔ جغرافیہ دانوں اور مؤرّخوں کے ہاں اس کے بعد کی تاریخ کے بہت سے حوالے ملتے ہیں، لیکن شہر کی تاریخ صرف الجزیرہ ہی کے حوالے سے موزوں طریق پر لکھی جا سکتی ہے ۔ ابوالفداء کے زمانے میں سروج ویران ہو چکا تھا ۔ عہد حاضر کے سیاحوں اور قرون وسطٰی کے جغرافیہ دانوں نے اس کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے، لیکن ان کا خیال ہے کہ یہ ایک چھوٹا سا شہر ہے ۔ زخاؤ (Sachau) نے تو واضح طور پر اسے گاؤں لکھا ہے ۔ اب یہ ایک قائم مقام (گورنر) کی اقامت گاہ ہے ۔

سروج کو دنیاے ادب میں بھی بڑی شہرت ملی، کیونکہ مقامات حریری کے ہیرو ابو زید کا مولد و مسکن یہی تھا ۔ اس کتاب میں خود اس شہر کے متعلق تفصیلات بھی موجود ہیں ۔

مآخذ : (۱) Fraenkel : Anthemusia اور Batnai پر مقالات، در Pauly-Wissowa : *Realenzykl. d. klass. Altertumswiss*؛ (۲) K. Regling : *Zur histor. Geographie d. mesopot. Parallelogramms*، در *Klio*، ۱۹۰۲ء، ۱ : ۴۴۳ تا ۴۷۶؛ (۳) H. and R. Kiepert : *Formae orbis antiqui*، ۱۹۱۰ء، جز ۵، ص ۵ ب؛ (۴) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۸؛ (۵) الاصطخری : المسالک، *BGA*، ۱ : ۷۸؛ (۶) ابن حوقل : المسالک، *BGA*، ۲ : ۱۵۷؛ (۷) ابن جُبَیْر : الرحلة، طبع de Goeje و Wright، سلسلۂ یادگار گب، ۵ : ۲۴۸؛ (۸) یاقوت : مُعْجَم، بذیل مادّہ؛ (۹) ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۲۳۳ ببعد، ۲۷۶ و ترجمه ۲ : ۱۲ ببعد، ۵۲ (۱۸۴۸ء)؛ (۱۰) ابن خرداذبه : المسالک، *BGA*، ۶ : ۴۳، ۹۷، ۲۱۶؛ (۱۱) ابن الأثیر : الکامل، طبع Tornberg، بمدد اشاریه؛ (۱۲) Richard Pococke : *Description of the East*، کتاب ۲، باب ۱۸ و جرمن ترجمه از Ernst v. Windheim، Erlangen ۱۷۵۴ء، ۲ : ۲۳۸؛ (۱۳) W. F. Ainsworth : *Travels and Researches*، ۲ (۱۸۴۲ء) : ۱۰۲ ببعد؛ (۱۴) Sachau : *Reise in Syrien und Mesopotamien*، ۱۸۸۳ء، ص ۱۸۰ ببعد؛ (۱۵) M. v. Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Pers. Golf*، ۲ (۱۹۰۰ء) : ۳ و نقشه؛ (۱۶) Caetani : *Annali dell' Islām*، ۴ (۱۹۱۶ء) : ۳۲ تا ۴۸؛ (۱۷) E. Honigmann : *Studien zur Notitia Antiochena*، در *Byz. Zeitschrift*، ۱۹۲۵ء، ۲۵ : ۴۳، ۷۷ ببعد .

(M. PLESSNER)

⊗ **سُرُوْر :** مرزا رجب علی بیگ، [اردو کے نامور نثر نگار]، ۱۲۰۱ یا ۱۲۰۲ھ میں لکھنؤ [موجودہ اتر پردیش، بھارت] کے ایک معزز خاندان میں پیدا ہوے اور وہیں اردو، فارسی اور عربی کی تعلیم حاصل کی ۔ انھیں شعر گوئی کا بھی مذاق تھا اور

موسیقی میں بھی خاصی دستگاہ حاصل تھی ۔ شاعری میں وہ آغا نوازش حسین خان عرف مرزا خانی المتخلص بہ نوازش کے اور خطّاطی میں لکھنؤ کے مشہور خطّاط محمّد ابراھیم کے شاگرد تھے ۔ اپنے ان استادوں کا ذکر انھوں نے فسانۂ عجائب میں بڑے احترام سے کیا ھے ۔ اپنے ھم عصروں میں وہ اپنی خوش گفتاری اور رنگین نثر نگاری کی بدولت بہت مقبول تھے ۔ انھوں نے اپنی عمر کا بہترین زمانہ لکھنؤ میں بسر کیا، لیکن ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۴ء میں نواب غازی الدین حیدر نے انھیں جلاوطن کر دیا تو وہ کانپور چلے گئے، جہاں اسی سال انھوں نے اپنی معروف کتاب فسانۂ عجائب لکھنی شروع کی ۔ [آغاز کتاب میں انھوں نے غازی الدین حیدر کی مدح میں چند سطور لکھی ھیں تاکہ ان کا قصور معاف ھو اور وہ وطن واپس جا سکیں، لیکن یہ امید بر نہ آئی ۔ کتاب کہیں نصیر الدین حیدر کے عہد میں جا کر ختم ھوئی اور جلاوطنی کا حکم واجد علی شاہ نے منسوخ کیا،] جس کی تخت نشینی (۱۲۶۳ھ/۱۸۴۶ء) پر سرور نے قطب الدولہ، مصاحب شاھی، کی معرفت قصیدۂ تہنیت پیش کیا اور رفتہ رفتہ بادشاہ کے مزاج میں دخیل ھو گئے، یہاں تک کہ ۱۸۴۹ء میں درباری شاعروں میں داخل کر لیے گئے اور پچاس روپے ماھانہ تنخواہ مقرر ھو گئی ۔ ۱۸۵۶ء میں اودھ کا انگریزی سلطنت سے الحاق ھو گیا اور واجد علی شاہ کو [مٹیابرج] کلکتے بھیج دیا گیا ۔ اب سرور کو پھر سخت مالی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا ۔ ۱۸۵۷ء کے ھنگامے کے بعد ان کی حالت اور بھی بگڑ گئی ۔ عسرت و تنگدستی کے اس دور میں بنارس کے مہاراجا ایشوری پرشاد نرائن سنگھ نے انھیں سہارا دیا، چنانچہ ۱۲ ذوالقعدہ ۱۲۷۵ھ [/۱۴ جون ۱۸۵۹ء] کو بنارس چلے گئے اور کئی سال بڑی عزت و آرام سے زندگی گزاری ۔ ذھنی اطمینان کے اس دور میں سرور نے کئی کتابیں لکھیں اور بعض دوسرے رؤسا نے بھی ان کی قدردانی کی، جن میں نواب سکندر بیگم والیۂ بھوپال، امجد علی خان رئیس سندیلہ، مہاراجا پٹیالہ اور مہاراجا الور کے نام قابل ذکر ھیں ۔ [ان کے مجموعۂ مکاتیب انشاے سرور کے مطالعے سے معلوم ھوتا ھے کہ] انھوں نے دہلی، لکھنؤ، میرٹھ اور راجپوتانے کا سفر بھی کیا تھا ۔ ۱۸۶۳ء میں اپنی آنکھوں کا علاج کرانے کلکتے گئے، لیکن کوئی فائدہ نہ ھوا، البتہ مٹیا برج جا کر واجد علی شاہ سے مل آئے ۔ لکھنؤ واپس آ کر کسی کحال سے علاج کرایا اور اس کے بعد بنارس چلے گئے، جہاں ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷ء میں وفات پائی ۔ [تذکرۂ آب بقا میں لکھا ھے کہ مہاراجا بنارس کے انتقال کے بعد وہ پہلے لکھنؤ آئے اور وھاں سے نواب کلب علی خان کی دعوت پر رام پور چلے گئے، جہاں وہ آخر عمر تک ملازم رھے اور وھیں وفات پا کر دفن ھوے] ۔

سرور کی تصانیف مندرجۂ ذیل ھیں :

(۱) فسانۂ عجائب : یہ سرور کی مقبول ترین تصنیف ھے اور متعدد بار چھپ چکی ھے ۔ بحیثیت مجموعی کتابت اور طباعت کے اعتبار سے مندرجۂ ذیل ایڈیشن بہتر ھیں : (۱) طبع کریم الدین، دہلی ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء؛ (۲) مطبع محمود نگر، ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء؛ (۳) نسخۂ داروغہ شیخ مدد علی، سلطان المطابع ۱۲۶۷ھ؛ (۴) مطبع مسیحائی، لکھنؤ ۱۲۶۸ھ؛ (۵) مطبع احمدی، اموجان، شاھدرہ میرٹھ ۱۲۷۹ھ؛ (۶) مصور ایڈیشن از گوبند پرشاد لکھنؤ ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء؛ (۷) طبع W. N. Lees، کالج پریس، کلکتہ ۱۸۶۸ء ۔ جس طرح میر امن کی باغ و بہار کو ھمارے داستانی ادب میں اسلوب بیان کے اعتبار سے سادگی اور سلاست کا بہترین نمونہ سمجھا جاتا ھے، اسی طرح سرور کا فسانۂ عجائب

رنگینی بیان اور مقفی اور مسجع عبارت آرائی کے لحاظ سے اپنا جواب آپ ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ سرور نے اس رنگین اور شاعرانہ انداز نگارش کو اکثر بڑی کامیابی سے نباھا ہے، لیکن اس میں ہر جگہ تصنع کا گہرا رنگ ہے، جس سے پڑھنے والا بعض اوقات محظوظ ہونے کے بجائے مکدر ہونے لگتا ہے ۔ بہر کیف فسانۂ عجائب کا شمار ہمیشہ ہماری کلاسیکی نثر کی منتخب کتابوں میں ہوگا اور طرز نگارش کی امتیازی خصوصیت کے علاوہ جو چیز اسے زندہ رکھے گی وہ اس پر شروع سے آخر تک چھائی ہوئی لکھنوی فضا اور اس فضا میں رچا ہوا معاشرتی اور تہذیبی رنگ ہے ۔

(۲) سرور سلطانی (۱۸۴۷ء) : [شاہنامۂ فردوسی کو مفتاح الملک قطب الدّین نے شمشیر خانی کے نام سے فارسی نثر میں لکھا تھا، جس کا واجد علی شاہ کی فرمائش پر سرور نے اردو میں ترجمہ کیا ۔ ان کا دعوی ہے کہ ترجمہ کرتے وقت بڑی تحقیق سے کام لیا ہے، خصوصاً بادشاھوں کے حسب نسب کے متعلق، جس کی طرف شمشیر خانی میں توجہ نہیں دی گئی تھی] ۔

(۳) شرار عشق (۱۸۵۱ء) : [غالباً اردو کی مختصر ترین داستان ہے، جو دو تین روز میں بیگم صاحبۂ بھوپال کی فرمائش پر لکھی ۔ یہ سات صفحات پر مشتمل ہے، جس میں اصل قصہ صرف دو صفحوں پر آیا ہے] ۔ موضوع بھوپال کے جنگل کا ایک واقعہ ہے ۔ کہتے ہیں کہ جنگل میں سارس کا ایک جوڑا رھتا تھا ۔ نر کو کسی شکاری نے مار ڈالا ۔ اس پر مادہ نے لکڑیوں کی چتا بنائی اور جل مری ۔

(۴) گلزار سرور (۱۲۷۴ھ/۱۸۵۸ء) : [رضی بن محمّد شفیع کی] حدائق العشاق کا اردو ترجمہ ہے، جو مہاراجا بنارس کی فرمائش پر کیا گیا ۔ صوفیانہ موضوع پر [ایک تمثیلی قصہ ہے، جسے] سرور نے اپنے مخصوص رنگین انداز میں تحریر کیا ہے ۔

(۵) نثر نثرہ نثار : ایک مختصر رسالہ ہے ۔ [اس کے دو حصے ھیں : (۱) نظم، جس میں شاہزادۂ ویلز کی شادی اور (۲) نثر، جس میں مہاراجا بنارس کی سواری کا بیان ہے] ۔

(۶) شگوفۂ محبت (۱۸۵۶ء) : [امجد علی خان، رئیس سندیلہ کی فرمائش پر] مہرچند کھتری کی پرانی کہانی نئے انداز میں لکھی گئی ہے ۔ اس کتاب میں واجد علی شاہ کی جلاوطنی اور سفر کلکتہ کا حال بھی ہے ۔

[(۷) فسانۂ عبرت (۱۸۶۲ء) : اودھ کے آخری چار بادشاھوں کی تاریخ ہے، جس میں عہد شاھی کی تقریبات اور تفریحی محفلوں کو خاص طور پر جگہ دی گئی ہے] ۔

(۸) شبستان سرور (۱۸۶۳ء) : [الف لیلہ کی چند داستانوں پر مشتمل ہے] ۔ انداز بیان اس کا بھی رنگین اور مقفی و مسجع ہے ۔ بیچ بیچ میں اشعار بھی استعمال کیے گئے ھیں ۔ [یہ کتاب نایاب ہے] ۔

(۹) انشاے سرور : سرور کے خطوط کا مجموعہ، [جسے ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے احمد علی نے منشی نولکشور کی فرمائش پر مرتب کیا] ۔ یہ دو لحاظ سے اہم ہے : ایک تو اس لیے کہ اس کے مختلف خطوں میں سرور کی زندگی کے بعض واقعات کی طرف بڑے کام کے اشارے ملتے ھیں اور دوسرے اس لیے کہ اس کے طرز بیان میں جا بجا سادگی اور سلاست کے ایسے نمونے موجود ھیں جو سرور کے عام طرز انشا سے بالکل مختلف اور خلوص تحریر کے باعث بے حد اثر انگیز ھیں ۔

[پرانے تذکرہ نگاروں نے رجب علی بیگ پر کوئی خاص توجہ نہیں دی اور بیشتر تذکرے ان کے

ذکر سے خالی ھیں ۔ چند اردو تذکروں، مثلاً گلشن بے خار اور تذکرۂ آب بقا میں ان کا ذکر ایک شاعر کی حیثیت سے کیا گیا ھے ۔ *Encyclopaedia Britannica* میں ھندوستانی ادب کے بارے میں جو مقالہ درج ھے اس میں سرور کا ذکر ایک زبردست شاعر کے طور پر آیا ھے ۔ اسی طرح گارساں دتاسی نے بھی انھیں ایک باکمال شاعر کی حیثیت سے پیش کیا ھے ۔ ان کا مجموعۂ کلام کہیں نہیں ملتا اور غالباً افتاد زمانہ کے ھاتھوں تباہ ھو چکا ھے البتہ ان کی مختلف تصانیف میں ان کی شاعری کے چند نمونے مل جاتے ھیں] .

مآخذ : [سرور کی تصانیف : (۱) فسانۂ عجائب، لکھنؤ ۱۲۷۲ھ و لاھور ۱۹۲۵ء؛ (۲) سرور سلطانی، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۳) شرار عشق؛ (۴) گلزار سرور؛ (۵) نثر نثرہ نثار، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ؛ (۶) شگوفۂ محبت، لکھنؤ ۱۳۰۹ھ؛ (۷) فسانۂ عبرت، لکھنؤ ۱۹۵۷ء؛ (۸) انشاے سرور، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۹) Garcin De Tassy : *Histoire de la Litterature Hindouie et Hindoustani*، حصہ ۲، بار دوم، ۱۸۷۰ء؛ (۱۰) محمّد یحیٰی تنہا : سیر المصنفین، حصہ ۱، بار اوّل، دہلی ۱۹۲۴ء؛ (۱۱) فیلن و کریم الدین : تذکرۂ شعراے ھند، دہلی ۱۸۴۸ء؛ (۱۲) رام بابو سکسینہ : تاریخ ادب اردو، لکھنؤ ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) شیفتہ : گلشن بے خار، مطبوعۂ اردو اکادمی، لاھور؛ (۱۴) خواجہ عبدالرؤف عشرت : تذکرۂ آب بقا، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۱۵) حامد حسن قادری : داستان تاریخ اردو، آگرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۶) ڈاکٹر گیان چند : شمالی ھند کی اردو نثری داستانیں، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، کراچی؛ (۱۷) کلیم الدّین احمد : اردو زبان اور فن داستان گوئی، مطبوعۂ پٹنہ؛ (۱۸) سیّد ضمیر حسین : فسانۂ عجائب کا تنقیدی مطالعہ، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۱۹) عارفہ سیدہ : رجب علی بیگ سرور، مقالہ براے ایم ۔ اے (اردو)، در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، جس کے آخر میں مزید مآخذ بھی درج ھیں] .

(وقار عظیم [و ادارہ])

سُرُوری : متعدد عثمانی (ترک) شعرا کا نام، * جن میں سے مندرجۂ ذیل دو زیادہ مشہور اور قابل اعتنا ھیں :

(۱) مُصْلح الدّین مصطفٰی افندی الملقب بہ سُرُوری : نہایت ممتاز ماہر لسانیات، عالم لغت اور شارح، گیلی پولی میں پیدا ھوا، جہاں اس کا باپ ایک تاجر یا معلّم تھا ۔ فارغ التحصیل ھونے کے بعد وہ ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء میں استانبول میں نائب قاضی ھو گیا ۔ جب قاسم پاشا [رکّ بآں] کا بنا کردہ مدرسہ پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو اسے وھاں کا اوّل مدرس مقرر کیا گیا، لیکن ایک سال بعد وھاں سے مستعفی ھو گیا اور اپنے مربّی قاسم پاشا کے مشورے کے مطابق اس نے مثنوی مولانا روم پر ایک نقشبندی درویش کی حیثیت کے خطبات دینا شروع کیے۔ ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں وہ سلیمان اعظم [رکّ بآں] کے بدنصیب بیٹے مصطفٰی کا اتالیق ھو گیا ۔ ۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء میں شاھزادے کے قتل کے بعد اس نے عُزْلت اختیار کر لی اور اسی حالت میں ۷ جمادی الاولٰی ۹۶۹ھ/۱۳ جنوری ۱۵۶۲ء کو استانبول میں ۷۲ سال کی عمر میں وفات پا گیا ۔ اس کی قبر محلۂ قاسم پاشا میں اس کی اپنی تعمیر کردہ چھوٹی سی مسجد میں تھی، مگر اب اس مسجد کا نام و نشان بھی باقی نہیں رھا (حافظ حسین : حدیقۃ الجوامع، ۲ : ۴ ببعد؛ J. von Hammer : *GOR*، ۹ : ۱۰۶، عدد ۵۹۳) ۔ اس مسجد میں کبھی اس کی تمام تصانیف کے مخطوطے محفوظ تھے (اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱ : ۴۲۶) ۔ سروری اپنے وقت کے عظیم ترین ماھرین السنہ و لغت میں سے تھا اور غالباً ترکیہ میں فارسی زبان اور فارسی ادب کا اس سے بڑا ماھر (مسلم الثبوت استاد) پیدا نہیں ھوا ۔ شاھزادے کے اتالیق کی حیثیت

سے اس نے بعض مشہور شرحیں لکھیں، مثلاً گلستان اور بوستان کی شرحیں ۔ زندگی کے آخری دنوں میں (۹۶۸ھ) اس نے حافظ کی شرح شائع کی، جو غالباً اپنی نوعیت کی بہترین شرح ہے ۔ علم عروض و قوافی پر اس کی درسی کتاب بحر المعارف جو، اس نے ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں شہزادے کے لیے لکھی تھی اور اس کی عجائب المخلوقات جو قزوینی کی مشہور تصنیف کا خلاصہ ہے، بہت مشہور کتابیں ہیں ۔ اس کی ایک نسبةً کم مشہور کتاب شیخ اثیر الدّین مُفَضَّل کے نہایت ھی مشہور اور مقبول مقدمے (ایساغُوجی، یونانی : E'Ισαγωγη) کی شرح ہے ۔ اس کی باقی کتابیں تقریباً سب کی سب عربی یا فارسی کتابوں کی یا تو شرحیں ھیں یا ترجمے ۔ اسے ترکی، عربی اور فارسی زبانوں پر ایسی زبردست قدرت حاصل تھی، جو کم ھی دیکھنے میں آتی ہے .

مآخذ : (۱) J. v. Hammer : *GOR*، ۳ : ۳۱۸؛ (۲) وھی مصنّف : *GOD*، ۲ : ۲۸۷ ببعد؛ (۳) بُرُوسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلف لری، ۲ : ۲۲۵ ببعد؛ (۴) عطائی : ذیل بر شقائق النّعمانیه، ص ۲۳ ببعد؛ (۵) قِنالی زاده : تذکرہ (مخطوطہ)؛ (۶) براکلمان، ۲ : ۴۳۸؛ (۷) سجلّ عثمانی، ۳ : ۱۲؛ (۸) علی : کُنه الاخبار، غیر مطبوعه حصه (نہایت مفصل) .

(۲) سید عثمان الملقب به سُروری : عظیم ترین عثمانی (ترکی) تاریخ گو مصنف، جو عام طور سے سروری مؤرّخ کے نام سے مشہور ہے ۔ وہ سید عثمان حافظ موسیٰ کا بیٹا تھا اور جنوبی آنا طولی میں آطنه کے مقام پر ۱۱۶۵ھ/۱۷۵۱ء میں پیدا ھوا ۔ عنفوان شباب ھی میں وہ اپنے ھم شہر و ھم وطن قاضی توفیق افندی کے توسط سے دارالخلافه میں پہنچا ۔ یہاں وہ نہایت ممتاز اور مشہور اہل علم سے ملتا جلتا رہا اور آخرکار توفیق افندی ھی کے اثر سے قاضی اور بعد میں شیخ الاسلام ھوگیا ۔ کئی سال تک مشہور شاعر سُنْبُل زاده وَہْبی افندی [رک بآں] سے اس کے گھرے مراسم رہے، چنانچه جب سروری کو زَغْره القدیمه میں جلا وطن کیا گیا تو اس نے بھی رضاکارانه اس کا ساتھ دیا ۔ [بعد ازاں] سروری ایک بار پھر استانبول میں اقامت پذیر ھوا، جہاں اس نے اپنا مکان بنا لیا اور وھیں ۱۱ صفر ۱۲۲۹ھ/ ۲ فروری ۱۸۱۴ء کو وفات پائی ۔ عثمان سروری عہد عثمانیہ کا سب سے بڑا تاریخ گو شمار ھوتا تھا ۔ اس کی "تواریخ" (یعنی مادّۂ تاریخ والی نظمیں)، جو اس نے ھر موقع پر حیرت انگیز سرعت کے ساتھ فی البدیھه لکھیں، بے شمار ھیں ۔ وہ ایک ممتاز شاعر بھی تھا، مگر اس کی نظمیں اتنی بلند پایه نہیں ۔ در حقیقت فن تاریخ گوئی میں مہارت تامّه ھی کی بدولت اسے اتنی ناموری حاصل ھوئی ۔ اس کا شاگرد عِزّت مُلّا [رک بآں] اور شاھی مؤرّخ اَسْعَد افندی تاریخ گوئی میں اسی کی پیروی کرتے ھیں ۔ اس کی تصانیف کا کوئی ایک مکمل ایڈیشن موجود نہیں، نہ اس کے دیوان میں اس کی تمام تاریخیں ملتی ھیں ۔ احمد جودت پاشا : سُروری مجموعه سی، استانبول ۱۲۹۹ھ (۱۰۹ صفحات) اور ابوالضّیا توفیق : سُروری مؤرّخ استانبول ۱۳۰۵ھ (۵۴ صفحات) میں اس کے دیوان کا انتخاب ملتا ہے .

مآخذ : (۱) J. v. Hammer : *GOD*، ۴ : ۴۸۹ ببعد؛ (۲) جودت : تاریخ، ۶ : ۱۹۹؛ (۳) سجلّ عثمانی، ۳ : ۱۳؛ (۴) بُروسلی محمّد طاہر : عثمانلی مؤلف لری، ۲ : ۲۳۸؛ (۵) Gibb : *HOP*، ۴ : ۲۶۶ ببعد؛ (۶) F. Babinger : *Die Geschichtsschreiber der Osmanen*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۳۲۹ .

(FRANZ BABINGER)

⊗ **سرهند شریف :** برصغیر پاک و ہند کا قدیم شہر [جو آج کل بھارت کے صوبۂ پنجاب میں واقع ہے] ۔ ریاستہاے پنجاب کے *Gazetteer*، ج ۱۷ ۔ الف،

۹۰۴ء، کے مطابق کرشن جی کی ایک سو چھیاسٹھویں نسل میں سے ساہر راؤ یا تومان راؤ نے اس کی بنیاد رکھی - ساہر راؤ سمت ۵۳۱ سے لاہور کا حکمران تھا - جب غزنی میں راجپوتوں کی حکومت کو زوال آیا تو بخارا کا فرمانروا اپنے تاتاریوں اور ایران کے اتحادیوں کے ساتھ لاہور پر حملہ آور ہوا اور ساہر راؤ مارا گیا - یہ ولی اللہ صادق کا بیان ہے، لیکن گزیٹیر سے یہ پتا نہیں چلتا کہ یہ صاحب کون تھے یا ان کا مأخذ کیا تھا - اسی گزیٹیر میں سرہند سے متعلق مقالے کی ابتدا میں لکھا ہے کہ براھہ مہر اپنی برھت سنگتا کے چودھویں باب کے انتیسویں شعر میں جوتش کی ایک کتاب پراسر تنتر کے حوالے سے لکھتا ہے کہ سرہند ایک قدیم قصبہ ہے اور اس کتاب میں اس کا نام سیرِنْدھ درج ہے - اسی بنا پر لوگ اسے سَیْھرِند یا سَھْرِند کہتے تھے - Cunningham نے بھی *Ancient Geography of India* میں اس بیان کی تائید کی ہے - براھہ مہر راجا وکرم دتیہ کے دربار کے نورتنوں میں سے تھا - یہ "دواپر" یگ کے اختتام کی بات ہے، یعنی پہلی صدی عیسوی سے بعد کی نہیں - یہ شہر ضلع ستلج کا صدر مقام تھا - ھیون سانگ بھی اس کا ذکر کرتے ہوے لکھتا ہے کہ اس کے اردگرد سونا دستیاب ہوتا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ سرہند کے شمال کی پہاڑیوں میں دریاے ستلج کے جو چھوٹے چھوٹے معاون بہتے ہیں ان کی ریت میں سے اب بھی سونا ملتا ہے - ھندی میں "سہ" شیر کو کہتے ہیں اور "رند" کے معنی ہیں جنگل - اس علاقے میں زور کی بارش ہوتی ہے - عین ممکن ہے کہ آبادی سے پہلے یہاں جنگل ہوں، جن میں شیر اور دیگر وحشی جانور رہتے ہوں؛ شاید اسی بنا پر شہر کا نام سہرند پڑ گیا .

سلطان محمود غزنوی کی فتوحات کے باعث مسلمان جب پنجاب پر قابض ہوے تو سرہند ایک مشہور قصبہ تھا، لیکن غزنویوں کے مقبوضات میں شامل نہیں تھا - البیرونی اس کا ذکر نہیں کرتا - چونکہ ھندوؤں اور غزنویوں کے ممالک کے درمیان یہ سرحد کا کام دیتا تھا اور اس سے آگے "ھند" شروع ہوتا تھا اس لیے اس کا نام سرہند (= ھند کا سر) مشہور ہوگیا جو سہرند کا قریب المخرج ہے - معلوم ہوتا ہے آریاؤں کے زمانے میں بھی سرحد یہی تھی کیونکہ رگ وید سے پتا چلتا ہے کہ ان دنوں آریائی اقوام دریاے سرسوتی (سرہند) سے آگے شاذ ہی گئی تھیں - مسلمانوں میں سے سب سے پہلے سلطان محمّد غوری نے اس شہر کا محاصرہ کیا - فرشتہ لکھتا ہے کہ ترائن کی جنگ سے پہلے سلطان محمّد غوری نے راے پتھورا کو لکھا : "باشما صلح کنیم کہ سرہند و پنجاب و ملتان با ما باشد و باقی ممالک ھندوستان از شما"، لیکن بات طے نہ ہو سکی اور ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں سلطان نے سرہند کو فتح کر لیا اور اسے ملک ضیاء الدین تولکی کے حوالے کر دیا - تاریخ مبارک شاہی کا مصنف کہتا ہے کہ قلعے کی حفاظت کے لیے سلطان نے بارہ سو تولکی سپاہی چھوڑے (تولک ھرات کے قریب پہاڑوں میں واقع ہے) - سلطان کی روانگی کے بعد راے پتھورا نے سرہند کا محاصرہ کر لیا اور تیرہ ماہ بعد اسے فتح کر لیا، لیکن سلطان نے اب کی بار آگے بڑھ کر ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء میں راے پتھورا کو ترائن کے مقام پر شکست فاش دی - تاریخ مبارک شاہی کا مصنف قلعے کا نام تبرھندہ بتاتا ہے، جو غلط ہے کیونکہ تبرھندہ سے مراد بھٹنڈہ ہے - طبقات ناصری اور طبقات اکبری میں قلعۂ سرہند درج ہے اور یہی درست ہے .

قطب الدین ایبک نے ۱۲۰۶ء میں دہلی کا تخت سنبھالا - اس وقت سے لے کر فیروز شاہ تغلق

کی تخت نشینی تک سلاطین دہلی نے سرہند کو غالباً چنداں اہمیت نہیں دی ۔ اس کے بجاے سامانہ زیادہ مورد توجہ رہا، جو تحصیل بھوانی گڑھ میں پٹیالے سے سترہ میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔ جلال الدین خلجی بادشاہ بننے سے پہلے یہیں کا ناظم تھا ۔ قرب و جوار کے لوگ مال گزاری کی رقوم سامانے جا کر داخل خزانہ کیا کرتے تھے ۔ فیروز شاہ تغلق کے زمانے سے سرہند کی طرف از سر نو توجہ شروع ہوئی ۔ روضۃ القیومیہ کے مصنف نورالدّین سرہندی کے بیان کے مطابق ایک بار سیّد جلال بخاری مخدوم جہانیاںؒ دہلی جاتے ہوے موضع سرائس میں ٹھیرے، جو سرہند سے پانچ چھے کوس کے فاصلے پر ہے ۔ لوگوں نے ان کی خدمت میں عرض کی کہ سامانہ جاتے ہوے ہمیں وحشت ناک جنگل میں سے گزرنا پڑتا ہے، سلطان دہلی سے سفارش کیجیے کہ راستے میں ایک شہر آباد کرنے کا حکم دے ۔ تاریخ فیروز شاہی میں آیا ہے کہ ان کی سفارش پر فیروز شاہ نے قلعۂ سرہند کی تعمیر کا حکم دیا، جس کی تکمیل بالآخر حضرت مخدوم جہانیاںؒ کے خلیفہ شیخ رفیع الدّین کے ہاتھ سے ہوئی ۔ شیخ رفیع الدّین پہلے سنام میں رہتے تھے، جو پٹیالے سے ۳۴ میل مغرب میں ہے (البیرونی نے اس شہر کا ذکر کیا ہے)؛ آخر وہ سرہند آ گئے ۔ فیروز شاہ تغلق نے قلعہ تعمیر کرانے کے علاوہ دریاے ستلج سے ایک نہر نکلوائی، جو سرہند سے گزرتی ہوئی سنام تک پہنچتی تھی ۔ یہ نہر غالباً "سرہند چوآ" (پہاڑی نالہ) کے ساتھ ساتھ جاتی تھی ۔ اس طرح سرہند کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا ۔ فیروز شاہ کے جانشینوں میں سے محمود شاہ (م ۱۴۱۲ء) کے زمانے میں ایک ترک بیرم خان نے سرکشی کی، لیکن سامانہ سے دو کوس کے فاصلے پر لڑائی میں شکست کھا کر اسے سرہند کی طرف فرار

ہونا پڑا ۔ خاندان سادات کے پہلے بادشاہ خضر خان کے زمانے میں بیرم خان نے ۱۴۱۹ء میں ایک مقتدر امیر دولت خان سے ساز باز کر لی تو خضر خان نے خود سرہند پہنچ کر اس کی سرکوبی کی ۔ خضر خان نے ابتدا میں اپنے بیٹے ملک الشرق مبارک کو سرہند اور فیروز پور کا ناظم مقرر کیا ۔ ملک سدھو نادرہ اسی کا نائب تھا، جسے ۱۴۱۶ء میں تغان نے قتل کر دیا ۔ بعد میں سلطان شاہ لودی امیر سرہند کا ناظم مقرر ہوا ۔ اس نے حکومت کے باغی سارنگ خان کو ستمبر ۱۴۱۹ء میں سرہند کے مقام پر شکست دی ۔ ابوالفتح مبارک شاہ کے عہد میں جسرتھ کھوکھر علم بغاوت بلند کرکے ۲۲ جون ۱۴۲۱ء کو سرہند پہنچا ۔ پہلے تو سلطان شاہ لودی قلعے میں پناہ گزیں ہو گیا، لیکن پھر موسلا دھار بارش میں باہر نکلا اور نواح سامانہ میں پہنچ گیا ۔ جسرتھ نے یہ سن کر لدھیانے کی راہ لی ۔

فیروز شاہ تغلق کے بعد جو حالات رونما ہوے ان سے پتا چلتا ہے کہ فوجی نقطۂ نگاہ سے سرہند کی اہمیت میں معتدبہ اضافہ ہو چکا تھا ۔ یہ اہمیت مغلوں کے زمانے میں برابر قائم رہی ۔ توزک بابری میں سرہند کا ذکر کئی بار آیا ہے ۔ پانی پت کی پہلی لڑائی ۲۰ اپریل ۱۵۲۶ء کو ہوئی، لیکن بابر اس سے پہلے ۱۵۲۴ء میں سرہند پہنچتا ہے ۔ بعد میں بھی وہ سرہند آتا جاتا رہا ۔ ۱۵۲۹ء میں سرہند کے مقام پر شملے کی ریاستوں میں سے کاھلور (موجودہ بلاس پور) کے راجا نے اسے سات عقاب نذر کیے اور خاصی مقدار میں سونا بھی پیش کیا ۔ بابر کی طرف سے سلطان محمّد دلدائی سرہند کا امیر مقرر ہوا ۔ بابر لکھتا ہے کہ لاہور کی طرح سرہند میں بھی آبپاشی کنوؤں سے ہوتی ہے ۔ اس نے سرہند کا لگان ایک کروڑ انتیس لاکھ بتایا ہے ۔ جوہر آفتابچی ہمایون نامہ میں ہمایوں اور سکندر سوری کی سرہند

میں جنگ کے بارے میں لکھتا ھے کہ دونوں کی افواج پندرہ روز تک ایک دوسرے کے آمنے سامنے رھیں ۔ سکندر سوری بالآخر شکست کھا کر پہاڑوں کی طرف فرار ھوگیا اور ھمایوں سرھند سے روانہ ھوکر ۲۳ جولائی ۱۵۵۵ءکو وارد دہلی ھوا اور دوبارہ تاج و تخت کا مالک بنا ۔ دیوان دُنی چند کیگوھر نامہ میں لکھتا ھے کہ ھمایوں اور سکندر سوری کی جنگ چالیس روز تک جاری رھی، لیکن ھم جوھر آفتابچی کے بیان کو صحیح سمجھتے ھیں ۔ جلال الدین اکبر کے عہد سے سرھند میں جدید تعمیرات شروع ھوگئیں ۔ حافظ سلطان نے یہاں ایک وسیع باغ لگایا جسے آئین اکبری میں ”نشاط افزای نظارگیان“ کہا گیا ھے ۔ اس کا نام بعد میں ”باغ عام و خاص“ مشہور ھوگیا ۔ باغ کی آب و ھوا ضرب المثل کے طور پر اچھی بتائی جاتی ھے ۔ سرھند میں خوبصورت عمارتیں بنائی گئیں اور اردگرد چار دیواری تعمیر کی گئی ۔ شاھجہان کے عہد میں کندی بیگ یہاں ستلج سے ایک نہر کھود لایا تھا ۔ ابوالفضل نے سرھندکو نامور شہروں میں شمار کیا ھے ۔ وہ اسی کی ایک حویلی کا بھی ذکر کرتا ھے ۔ ممکن ھے یہی ”جہازی حویلی“ ھو، جو جہاز کے ھم شکل تعمیر ھوئی تھی اور جس کا ذکر مذکورۂ بالا گزیٹیر کے ۲۰۹ صفحے پر موجود ھے ۔ ابوالفضل کہتا ھے کہ سرھند میں ”مس نقش پذیر آید“، . . . یہاں کے لوگوں کا رنگ وہ گندم گوں بتاتا ھے جن میں راجپوت، افغان اور جاٹ شامل تھے ۔ سرو آزاد میں سرھند کی شہر پناہ کا بھی ذکر پایا جاتا ھے اور شہر کے دروازوں کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ھے ۔ ان میں سے ایک کا نام لاھوری دروازہ تھا ۔ عہد مغلیہ میں شہر کی خوشحالی اور رونق کا یہ عالم تھا کہ یہاں ۳۶۰ مساجد، سرائیں، کنویں اور مقبرے پائے جاتے تھے ۔ سرائیں اس لیے زیادہ تھیں کہ سرھند دہلی اور لاھور کے تقریباً وسط میں تھا اور دہلی، لاھور، کابل اور بخارا آنے جانے والے قافلے یہاں ضرور ٹھیرتے تھے ۔ نامور امرا یہاں کے ناظم مقرر کیے جاتے تھے مثلاً اورنگ زیب عالمگیر نے نواب شکراللہ خان کو سرھند میں متعیّن کیا تھا ۔ مغلیہ دور ھی میں یہاں شیخ احمد سرھندیؒ ۱۵۶۳ء میں شیخ عبدالاحد کے گھر پیدا ھوے ۔ ان کے مکتوبات بڑے مشہور ھیں ۔ تجدید و اصلاح دین کا جو کارنامہ انھوں نے انجام دیا اس کی وجہ سے یہ شہر ھمیشہ کے لیے مقدس بن گیا اور ”سرھند شریف“ کہلانے لگا ۔ شیخ احمد کی تجدید و اصلاح ایک احیائی تحریک تھی جس سے وسط ایشیا سے لےکر چاٹگام تک کے لوگ متأثر ھوے ۔ ان کے بعد ان کے فرزند خواجہ محمد معصومؒ نے بھی اتنی ھی شہرت پائی ۔ انھوں نے سرھند کو ارشاد و تبلیغ کا مرکز بنا دیا ۔ اطراف و اکناف سے لوگ جوق در جوق حاضر ھوتے تھے ۔ اورنگ زیب عالمگیر بھی ان کا معتقد تھا ۔ اسی زمانے میں یہاں شیخ ناصر علی سرھندی (م ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۶ء) جیسا فارسی کا نامور غزل گو پیدا ھوا ۔ فارسی کا ایک اور شاعر میر محمّد زمان راسخ (م ۱۱۰۷ھ/۱۶۹۵ء) بھی سرھندی تھا ۔ اس سے پہلے تاریخ مبارک شاھی کا مصنّف یحیٰی بن احمد بھی یہیں کا رھنے والا تھا ۔ اس نے تاریخ مبارک شاھی ۸۳۸ھ/۱۴۳۴ء کی حدود میں لکھی ۔ وہ اپنے آپ کو السیہرندی لکھا کرتا تھا ۔ بعد میں شاہ ولی اللہ نے جو احیائی تحریک شروع کی، اس کا تعلق اس لحاظ سے سرھند کے ساتھ ھے کہ شاہ صاحب کی والدہ شاہ گل وحدت کی دختر تھیں اور شاہ گل وحدت حضرت مجدّد سرھندیؒ کے پوتے تھے (سرو آزاد، ص ۱۹۹، ۲۳۴) ۔

خافی خان اور آزاد بلگرامی کہتے ھیں کہ

شاهجہان نے دوبارہ اس شہر کو سرہند کے بجائے سہرند کا نام دیا، اس لیے کہ غزنویوں کے زمانے میں جب یہ سرحد کا کام دیتا تھا اسے سرہند کہنا موزوں تھا، لیکن اب کہ سلطنت مغلیہ برصغیر کے علاوہ کابل اور غزنی تک پھیل چکی تھی، یہ نام مناسب نہیں رہا تھا ۔ اسی سلسلے میں خافی خان اور آزاد بلگرامی کا بیان ہے کہ شاہجہان نے ایک حقیقت نفس الامری کو تسلیم کرتے ہوئے پرانا ہندوانہ نام بحال کر دیا کیونکہ متھرا اور بنارس جیسے ہندوانہ نام کے دوسرے شہر بھی اسی کی مملکت میں تھے ۔ بہرحال تلفظ کی دقت کی وجہ سے لوگوں کی زبان پر یہ پرانا نام رواں نہ ہو سکا، اگرچہ آزاد بلگرامی اور عبدالحمید لاہوری (مصنف پادشاہنامہ) اسے سہرند ھی لکھتے ھیں ۔

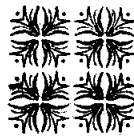
اورنگ زیب کی وفات کے بعد سرہند کی تاریخ کا سیاہ دور شروع ھوتا ھے ۔ سکھوں کے گرو تیغ بہادر کو بغاوت کے جرم میں اورنگ زیب نے ۱۶۷۵ء میں قتل کرا دیا ۔ اس کا انتقام لینے کے لیے اس کے بیٹے گرو گوبند سنگھ نے ۱۷۰۲ء میں شاھی فوج کے خلاف سرہند کے قریب چمکور کے مقام پر جنگ کی، جس میں اس کے دو لڑکے کام آئے ۔ گوشۂ پنجاب (سرہند) کا مصنف رادھا کشن لکھتا ھے کہ ناظم سرہند بایزید خان گرو جی کے دو نابالغ لڑکوں اور ان کی والدہ کو گرفتار کرکے اپنے ساتھ لے گیا، بچوں کی ماں کو قلعے کے برج میں قید کر دیا اور چند دنوں بعد جب دونوں لڑکوں کو قتل کرا دیا تو ماں زھر کھا کر مرگئی؛ لیکن کننگھم کا بیان ھے : ”گرو گوبند سنگھ کے اھل و عیال سرہند جا چھپے ۔ ایک ھندو نے مخبری کر دی چنانچہ انھیں مسلمانوں کے حوالے کر دیا گیا اور دونوں لڑکے قتل ہوئے“ ۔ سکھوں نے سرہند پر حملہ کرکے وھاں کے لوگوں سے انتقام لیا ۔ سرہند کا نام انھوں نے گرو ماری، گرو مارا اور پھٹکی پوری رکھ دیا ۔ وہ صبح کے وقت اس شہر کا نام لینا اپنے لیے منحوس سمجھتے تھے ۔ ان کے دوبارہ حملے سے پہلے احمد شاہ ابدالی نے ۱۳ ربیع الاول ۱۱۶۱ھ/۱۳ مارچ ۱۷۴۸ء کو اسے تاراج کیا ۔ بقول آزاد بلگرامی ”هر که دست به شمشیر برد کشته شد“ (سرو آزاد، ص ۳۳۳) ۔ یہ خبر سن کر محمّد شاہ، بادشاہ دہلی، کا ولی عہد احمد شاہ جو قریب ھی دریاے ستلج کے پتن ماچھیواڑہ پر احمد شاہ ابدالی کے انتظار میں تھا، سرہند پہنچ گیا؛ لیکن ابدالی لدھیانے کے راستے سرہند جا پہنچا ۔ ۱۵ تا ۲۸ ربیع الاول ۱۱۶۱ھ/۱۵ تا ۲۸ مارچ ۱۷۴۸ء کو دونوں لشکروں کے درمیان جنگ جاری رھی ۔ اگرچہ وزیرالممالک مارا گیا، تاهم مغل فوج ثابت قدم رھی اور احمد شاہ ابدالی کو شکست فاش ھوئی ۔ نادر شاہ سے هزیمت اٹھانے کے نو سال بعد اب سرہند میں بادشاہ ھند کو نمایاں فتح حاصل ھوئی تھی ۔ یہ فتح بھی اس بدنصیب شہر کو سکھوں کے ظلم و جور سے محفوظ نہ رکھ سکی ۔ پانی پت کے میدان میں احمد شاہ ابدالی کے مرھٹوں پر فتح یاب ھونے کے تین سال بعد ۱۷۶۴ء میں آلہا سنگھ والی پٹیالہ دیگر سکھ سرداروں کے ساتھ سرہند پر حملہ آور ھوا اور شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی ۔ زین خان ناظم سرہند قتل ھوا اور آلہا سنگھ سرہند کے باشندوں کو جبراً پٹیالے لے گیا، جسے اس نے انھیں دنوں آباد کیا تھا ۔ پٹیالے میں سرہندی محلّہ اب بھی مشہور ھے ۔ ان واقعات کی اطلاع پا کر احمد شاہ ابدالی نے ادھر کا رخ کیا ۔ زین خان کو سرہند کا ناظم اسی نے ۱۷۶۱ء میں مقرر کیا تھا، لیکن اس نے آلہا سنگھ کو ھی صوبے کا ناظم تسلیم کر لیا ۔ وہ دراصل سکھوں کو مغلوں کے خلاف استعمال کرنا

چاهتا تھا - ۱۷۷۹ - ۱۷۸۰ء میں مغلوں نے سرهند کی بازیابی کے لیے ایک سہم روانه کی، جو ناکام رهی - سرهند اب مستقل طور پر سکھوں کے قبضے میں آ چکا تھا - سکھوں نے اس رسم کو پُن (ثواب) قرار دے دیا کہ جو سکھ بھی سرهند سے آئے وهاں سے ایک اینٹ اٹھا کر دریا میں پھینکے - اس طرح ایک آباد شہر کھنڈروں میں تبدیل هو گیا - آلہا سنگھ کے وارثوں نے ان جگھوں پر گوردوارے اور مندر بنا لیے جہاں گرو گوبند سنگھ کے دونوں نابالغ لڑکوں کو قتل کیا گیا تھا - انگریز آئے تو ریلوے لائن تعمیر ہوئی اور پرانے شہر سے ایک میل کے فاصلے پر سٹیشن بنا، جہاں آبادی بھی هوتی گئی - سکول اور ڈاک خانے کا افتتاح هوا، تھانه بھی بنا - ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق سرهند کی آبادی صرف ۴۰۶۴ تھی - ان میں مسلمان ۲۲۱۸ اور سکھ ۵۲۴ تھے - سچیدا نند بھٹا چاریه هندوستان کی لغت تاریخ میں سرهند کے متعلق صرف یہی کہہ کر خاموش هو جاتا هے که یه شہر سکھوں کی تاریخ میں مشہور هے، لیکن مندرجۂ بالا حقائق و واقعات بتاتے هیں که مسلمانوں کی تاریخ میں اس شہر نے جو کردار انجام دیا هے وه غیر معمولی نوعیت کا هے .

جدید شہر کے مکانات پخته اینٹوں کے بنے هوے هیں - گلیاں سیدھی، کشادہ اور پکی، لیکن ناهموار هیں - برسات کے موسم میں اسے چوآ نامی پہاڑی ناله گھیرے رهتا هے، جو ایک پل کے نیچے سے گزرتا هے - پرانے شہر کے کھنڈروں اور نئے شہر کے درمیان فاصله اب آبادی کے پھیلاؤ کے باعث کم هو چکا هے - آثار قدیمه میں ایک خوبصورت عمارت حضرت مجدد الف ثانیؒ (م ۱۶۲۴ء) کا مقبره هے، جو شاهجہان کے عہد میں بنا تھا - ان کا عرس هر سال ۲۷ صفر کو منعقد هوتا هے؛ دور دور سے زائر آتے هیں، جن میں کابل کے زائرین کی تعداد خاص طور پر زیاده هوتی هے - حضرت مجددؒ کے جد اعلٰی شہاب الدین فرخ شاه فاروقی کابل سے آ کر سنام میں آباد هوے تھے - ان کے مقبرے کے قریب هی رفیع الدینؒ کا مزار هے، جنھوں نے فیروز شاه تغلق کے عہد میں قلعۂ سرهند تعمیر کرایا تھا اور جو چھٹی پشت میں حضرت مجددؒ کے اجداد میں سے تھے - ان کے فرزند خواجه محمّد معصومؒ [اور پوتے خواجه محمّد زبیرؒ] کے مزار بھی قریب هی واقع هیں - شاه زمان والی کابل کا مقبره بھی یہیں هے، جس میں شاه کی بیگم کی قبر بھی هے - دو مقبرے استاد اور شاگرد کے کہلاتے هیں؛ یه استاد اور شاگرد غالباً معمار تھے - ڈیره میر میراں کے قریب دو چھوٹے چھوٹے مقبرے هیں، جو "حاج و تاج" کے نام سے موسوم هیں؛ کہا جاتا هے کسی سلطان کی دو بیگمات حاج النساء اور تاج النساء، وهاں دفن هیں - ان کے قریب سلطان بہلول لودی کی بیٹی کا مقبره هے، جس سے پتا چلتا هے که یه شہزادی ۹۰۱ھ/۱۴۹۵ء میں فوت هوئی تھی - "عام و خاص باغ" بھی یہیں هے - اس کے بنانے والے حافظ سلطان کی قبر ایک طرف دیکھی جا سکتی هے - اس کے قریب هی ایک کنواں هے، جس کے ۱۶ بدھ هیں - اس میں بھول بھلیاں بھی هیں - گردواره فتح گڑھ اور گردواره جوتی سروپ بھی یہاں کی قابل ذکر عمارات هیں - ایک بڑی مگر نامکمل مسجد بھی کھنڈر کی صورت میں موجود هے، جو سدھنا قصاب نے شروع کرائی تھی - "جہازی حویلی" بھی یہیں واقع هے، جو ایک اور قابل ذکر عمارت هے .

مآخذ : (۱) ابوالفضل : آئین اکبری؛ (۲) منہاج سراج : طبقات ناصری؛ (۳) احسان علی : حضرت مجدد اور ان کے سیاسی رجحانات، مخطوطه در کتاب خانۂ دانش گاه پنجاب، لاهور؛ (۴)

آزاد بلگرامی : سرو آزاد، مطبوعۂ لاہور؛ (۵) Beveridge، مقالہ در JASB، ۱۹۱۴ء؛ (۶) بابر : توزک بابری، ترجمۂ انگریزی؛ (۷) جوہر آفتابچی : ہمایون نامہ، مطبوعۂ کراچی؛ (۸) خافی خان : منتخب اللباب، ج ۱؛ (۹) دیوان دنی چند : گیگوہر نامہ، پنجابی ادبی اکادمی؛ (۱۰) پنڈت رادھا کشن : گوشۂ پنجاب (سرہند)، مطبع پنجابی، لاہور ۱۸۶۱ء؛ (۱۱) *Gazetteer of the Punjab States*، ج ۷، ا و ب؛ (۱۲) سچیدا نند بھٹا چاریہ : *A Dictionary of Indian History*، نیویارک ۱۹۶۷ء؛ (۱۳) سراج عفیف : تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء؛ (۱۴) عبدالحمید لاہوری : بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۷-۱۸۶۸ء؛ (۱۵) عبدالرحیم : مکتوبات امام ربانیؒ (اردو ترجمہ)، جلد اوّل، امرتسر ۱۹۱۲ء؛ (۱۶) Cunningham : *History of Sikhs*، آوکسفرڈ ۱۹۱۸ء؛ (۱۷) وہی مصنّف : *Ancient Geography of India*؛ (۱۸) *The Camberidge History of India*، ج ۱ (ہند قدیم)، کیمبرج ۱۹۲۲ء۔

(عبدالغنی)

تصحیحات

(جلد ۱۰)

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۷	۲	۲۰	الذّبیح	الذّبْیح
۱۸	۱	۲۶	کتبه	کتب
۲۴	۲	۱	سُرْبَة یا سُرْبَة	سُرْبَة یا سُرَبَة
۲۵	۱	۲۳	لِدُ خُوْلِهِمْ	لِدُ خُوْلِہِم
۲۶	۲	۸	لاَ اِکْرَہَ	لاَ اِکْرَاہَ
۲۹	۱	۳۰	ذِمّتنا	ذِمّتنا
۲۹	۱	۳۰	قَدَمَهٗ	قدمه
۲۹	۱	۳۱	کَدمِنا	کَدَمنَا
۲۹	۱	۳۱	دِیَته	دِیـته
۲۹	۱	۳۱	کَدیَتنا	کَدیَتِنا
۲۹	۲	۴	یحی	یحیی
۲۹	۲	۳۲	ذٰلکَ	ذٰلکَ
۳۱	۱	۱۵	مَوْلُوْدًا	مُوْلُوْدًا
۳۱	۳	۵	اِللهِ	اَللهِ
۳۲	۱	۱۳	حِیِّزِها	حَیِّزِها
۳۲	۱	۱۵	علیِ	علٰی
۳۳	۱	۲۰	ازطبری	الطبری
۳۳	۲	۲۱	البَفْیَ	البَغْیَ
۳۴	۱	۷	شرطیه	شرط یه
۳۴	۱	۳۲	اَمْوَالکُم	اَمْوَالُکُمْ
۳۷	۲	۹	شاعت	اشاعت
۴۰	۱	۱	ذُوالقُرنین	ذُوالقَرْنَیْن
۴۵	۱	۳۱	دوشرٰی	ذوشرٰی
۴۷	۱	۶	عثمائی	عثمانی

صفحه	عمود	سطر	خطر	صواب
۵۰	۱	۱۷	(دشیفته	(شیفته
۵۱	۱	۱۵	۱۸۳۱) -	-۱۸۳۱
۵۲	۱	۱۹	] -	)
۵۲	۱	۲۵	) -	]
۶۴	۱	۴	زمانه چهٹی صدی	زمانه
۷۰	۲	۲۹	مطلیه	ملطیه
۱۰۳	۱	۱۸	اور راحیل اور	راحیل اور
۱۱۲	۱	۲۵	(هیولاے)	(هیولاے
۱۱۳	۱	۱۶	خصوصا	خصوصًا
۱۲۵	۱	۸	رشیدالدین	راشد الدین
۱۲۶	۱	۲۹	تها	رها
۱۴۱	۱	۱۸	مسند	مستند
۱۵۵	۲	۲۵	"طلبه"	"طلباء"
۱۵۷	۱	۲۱	عملدای	عملداری
۱۵۸	۱	۲۱	هیکڑ	هیکٹر
۱۶۹	۱	۱۴	جزی	جزوی
۱۷۰	۱	۶	وابسطه	وابسته
۱۷۳	۱	۹	تنبیهه	تنبیه
۱۷۳	۱	۲۸	العباسِ	العبّاس
۱۷۷	۱	۱۸ تا ۳۲	اَلذَّهَبُ بالذَّهَبِ مِثْلًا بمثلٍ وَالْفِضَّةُ بالْفضّة مِثْلًا بمثلٍ والتَّمْرُ بالتّمر مِثْلًا بمثلٍ والْبُرُّ بالبرِّ مِثْلًا بمثلٍ والمِلْحُ بالمِلْحِ مِثْلًا بمثل وَالشّعِیْر بالتّعیر مِثْلًا بمثلٍ فَمَنْ زادَ اوْاِرْدادَ فقَدْ اَرْبی ، بیعوا الذّهَبَ بالفضّة لیْفَ شِئْتُمْ یَدًا بِیَدٍ وَ بیْعُوا التّعیْرَ بالتّمر لَیْفَ شئمْ یَدًا بِیَدٍ	اَلذَّهَبُ بالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ فَمَنْ زَادَ اَوْ اَزْدَادَ فَقَدْ اَرْبٰی بِیْعُوا الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ کَیْفَ شِئْتُمْ یَدًا بِیَدٍ وَ بِیْعُوا الشَّعِیْرَ بِالتَّمْرِ کَیْفَ شِئْتُمْ یَدًا بِیَدٍ
۱۷۷	۲	۲۲	"ورن"	"وزن"

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۸۱	۱	۲۳	کاربار	کاروبار
۱۸۱	۱	۲۹	کاربار	کاروبار
۱۸۲	۲	۱٦	کاربار	کاروبار
۱۸۳	۱	۲۴	ربیب	رییب
۱۸۳	۲	۲۱	ہونے سے والی	سے ہونے والی
۱۸۴	۲	۲۳	کئی	گئی
۱۹۰	۱	۹	الرحلة الحجارية	الرحلة الحجازية
۲۰۷	۱	۳	اٹکل پچوں	اٹکل پچو
۲۱۲	۱	۱۴	التقرير و التعبير	التقرير و التحبير
۲۱٦	۱	۲	تبليع	تبلیغ
۲۱۸	۱	۱۵	به	یه
۲۱۹	۲	۱۲	شیره کوه	شیر کوه
۲۲۷	۲	۱	فرانسیوں	فرانسیسیوں
۲۲۷	۲	۱٦	اسے	اس نے
۲۲۹	۲	۲۹	مُوَدَّتُ، رَافَتُ	مُوَدَّت، رَافَت
۲۳۲	۱	۲۷	اَلرحّیم	اَلرَّحِیْم
۲۳۲	۱	۳۰	ارتدار	ارتداد
۲۳٦	۲	۲۵	سنجاقو	سنجاقوں
۲۴۳	۱	۳۰	زنانة	زناته
۲۴۳	۲	۱۹	شعیوں	شیعیوں
۲۵۵	۱	۲۲	انسانوں کے	انسانوں کی
۲۵۸	۲	۲۳	نه هے	نه تھے
۲٦۰	۱	۳	هوتا که	هوتا هے که
۲٦۱	۱	۲۹	غیر ملکیوں قبضے	غیر ملکیوں کے قبضے
۲٦۳	۱	۱۴	مشاورالمالک	مشاورالممالک
۲٦۳	۲	۲	مل گیے	مل گئے
۲٦۸	۱	۲۵	بیعیت	بیعت
۲۷۲	۲	۲۴	سلیمان ساوجی	سلمان ساوجی
۲۷۳	۲	۸	بطلیمیوس	بطلمیوس

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۸۰	۲	۱۰	فقیهه	فقیه
۲۸۳	۱	۳۱	اوراق گم لشته	اوراق گم گشته
۲۹۰	۲	۲۰	هئیت	هیئت
۲۹۱	۱	۱	ایران هی	ایران هی میں
۲۹۴	۲	۱۷	هو سکتا	هو سکتے
۳۰۰	۱	۲۲	طرف	طرف سے
۳۰۱	۲	۲۹	پہلا	پہلے
۳۰۳	۱	۷	کا قرآن مجید سوال	کا سوال قرآن مجید
۳۰٦	۲	۱۳	حسب الفاظ میں	حسب ذیل الفاظ میں
۳۱۰	۱	۳۲	ۃ	نے
۳۱۳	۱	۱۵	استباط	استنباط
۳۱۳	۲	۴	زمانے	زمانے
۳۱۴	۲	۳۰	مختصرالمیحاد	مختصرالمیعاد
۳۱۸	۲	۲۴	بیٹے تھے	بیٹھے تھے
۳۱۹	۱	۱۹	بعض بعدالطبیعیاتی	بعض ما بعدالطبیعیاتی
۳۲۰	۱	٦	آثارالصنارید	آثارالصنادید
۳۴۷	۲	۱	* رمضان	⊗ رمَضان
۳۴۸	۲	۵	کی حکومت کی	تک حکومت کی
۳٦۴	۲	۱۱	مطبوعه شده	مطبوعه
۳۷۲	۱	۱۷	خورازم	خوارزم
۳۷۳	۲	۱۳	عاشق،	عاشق :
۳۷۷	۲	۲۰	ونی	وزنی
۳۷۸	۲	۲۸	۱۱۷۹۱ء	۱۷۹۱ء
۳۸۱	۲	۱۲	لائڈن	لائیڈن
۳۸۲	۲	۱۴	گئی ہے	گئی ہیں
۴۰۰	۲	۹	الرویا	الرؤیا
۴۱۷	۲	۱۹	اشخاض	اشخاص
۴۱۷	۲	۲۳	فارابی	محقق طوسی
۴٦۱	۱	۱۹	الاعشی	الاعشٰی

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۸۲	۲	۲۳	(قران الدین)	(قران السعدین)
۴۹۱	۱	۱۲	رَوْضُ الْاَخْیَارَ	رَوْضُ الاَخْیار
۵۱۴	۱	۱۶	کبّاده	کباده
۵۲۵	۱	۲	اردے	ارادے
۵۵۲	۱	۱۸	باقاعد	باقاعده
۵۷۲	۲	۸	المُقْدِسی	المَقْدِسی
۵۷۳	۱	۱۸	کرے	کیے
۵۸۳	۲	۳	نفاد	نفاذ
۵۹۵	۲	۱۷	قتل دیا	قتل کر دیا
۵۹۶	۱	۲۶	فتخ	فتح
۵۹۹	۱	۲	تنحواه دار	تنخواه دار
۶۰۸	۱	۱۹	۱۲۹۵-۱۲۰۶ء	۱۲۹۵-۱۲۹۶ء
۶۱۰	۶	۲۵	کماندر،	کماندار
۶۱۹	۱	۸	Genesis، (باب پیدائش،	تورات، باب التکوین،
۶۱۹	۱	۱۰	اس کے سپرد	ان کے سپرد
۶۱۹	۱	۱۱	اس کے اخلاق	ان کے اخلاق
۶۱۹	۱	۲۴	سیجوں	سیحوں
۶۳۱	۲	۸	ان وجه کی سے	ان کی وجه سے
۶۴۰	۱	۵-۶	بھی ایک ضخیم کتاب پر مشتمل ھیں	بھی ایک ضخیم کتاب ھے
۶۹۹	۱	۳	رَبّنا	رَبّنَاَ
۷۰۶	۱	۱۰	ستّرھواں	ستّرواں
۷۰۷	۲	۱	کے مخالف	مخالف
۷۱۵	۱	۳	ردوکی	رودکی
۷۱۷	۱	۲۷	ودمن	دمن
۷۱۸	۲	۴	میمزات	ممیّزات
۷۳۴	۲	۱۷	حضرت سوده بنتؓ زمعه	حضرت سودهؓ بنت زمعه
۷۴۸	۱	۲۵	سَجْده	سَجَدَ
۷۵۲	۲	۱۷	معاهدن	معاهدوں
۷۵۸	۱	۳۲	حو	حو

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۷۶۶	۲	۱۵	میللا	میلا
۷۸۶	۲	۵	میخائیل	میخال
۷۸۶	۲	۸	میخائیل	میخال
۷۹۶	۱	۱۷	علمبرار	علمبردار
۷۹۷	۱	۱۴	یوگوسلایا	یوگوسلاویا
۸۰۴	۱	۵	پرشتنا	پرشتنہ
۸۲۲	۱	۳۱	ذیل کی	ذیل کے
۸۳۲	۱	۳۰	گھیرا	گھیر

فہرست عنوانات

(جلد ۱۰)

ناشر : مسٹر اقبال حسین، قائم مقام رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

مقام اشاعت : لاہور

سال طباعت : ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۴ء

مطبع : مطبع عالیہ، ۵/۱۲۰- ٹمپل روڈ، لاہور
طابع : سید اظہارالحسن رضوی، ناظم مطبع
صفحہ ۱ تا ۳۲۰

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : امجد رشید منہاس، ناظم مطبع
صفحہ ۳۲۱ تا ۷۶۸

مطبع : نیو لائٹ پریس، افتخار بلڈنگ، چوک چوبرجی، لاہور
طابع : چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۷۶۹ تا ۸۶۰ و سرورق

Urdū

Encyclopædia of Islām

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PANJAB
LAHORE

Vol. X

Ḍ—Sarūrī

(1393/1973)